



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Idareta Goldaracena, Francisco

La ontologización cristiana de la trascendencia del dios hebreo según E. Lévinas

Ideas y Valores, vol. LXII, núm. 152, agosto, 2013, pp. 9-34

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80929837001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA ONTOLOGIZACIÓN CRISTIANA DE LA TRASCENDENCIA DEL DIOS HEBREO SEGÚN E. LÉVINAS

*The Christian Ontologization of the Transcendence
of the Hebrew God According to E. Lévinas*

FRANCISCO IDARETA GOLDARACENA*
Universidad Pública de Navarra - España

RESUMEN

Para Emmanuel Lévinas la teología cristiana ontologiza y, consiguientemente, intelectualiza a Dios y al prójimo, ajustándolos a la medida de las categorías cognitivas del sujeto que los recibe. Este artículo señala que pretender cristianizar y así ontologizar la propuesta filosófica levinasiana no solo la devalúa, sino que neutraliza y destruye la trascendencia del dios hebreo planteada en ella. En vista de lo anterior, se utilizará el método histórico-sistemático, que consiste en analizar toda la obra de Lévinas, así como algunos de los textos más importantes de varios especialistas en el campo de la teología vinculada con este autor.

Palabras clave: E. Lévinas, cristianismo, Dios, judaísmo, teología.

ABSTRACT

According to Emmanuel Lévinas, Christian theology ontologizes and, therefore, intellectualizes God and the other, adapting them to the cognitive categories of the receiving subject. The article argues that this attempt to Christianize and ontologize Lévinas's philosophical proposal not only devaluates it but also neutralizes and destroys the transcendence of the Hebrew God it proposes. In view of this, the paper analyzes the work of Lévinas, as well as some of the most important texts by various specialists in the field of theology related to Lévinas, using a historical-systematic method.

Keywords: E. Lévinas, Christianity, God, Judaism, theology.

.....
Artículo recibido: 24 de junio del 2011; aceptado: 24 de abril del 2012.

* *francisco.idareta@unavarra.es*

Introducción

Desde nuestro punto de vista, lo que hace que la propuesta filosófica de Dios de Emmanuel Lévinas sea absolutamente original es la consideración que tiene de la teología cristiana como ontológica u ontologizada. Para Lévinas, la filosofía occidental se ha venido caracterizando por ajustar la realidad a la razón teórica. Esta razón teórica posibilita la adquisición de un conocimiento seguro y definitivo del Otro, que acomodamos a la idea que tenemos de él, tendiendo así a categorizarlo definitivamente, tratándolo de modo indiferente e incluso intolerante. Para Lévinas, la ontología consiste en aquel “fijo estado de cosas”, en la aproximación del sujeto a la realidad exclusivamente a través de la razón teórica (cf. Lévinas & Kearney 214). De este modo, este ejercicio de la razón se caracteriza por la totalización que ejerce sobre la realidad. Esta totalización consiste en la adecuación de la realidad (divina, humana o mundana) a la medida de las categorías cognitivas del sujeto que la recibe.

La totalización de la realidad que ejerce aquel sujeto que se aproxima a ella por la razón teórica hace que el sujeto tienda a distanciarse de ella, a intelectualizarla, a pensarla más que a sentirla, generándose así prejuicios y estereotipos de esta. Por otra parte, totalizar la realidad lleva al sujeto a ejercer su dominio sobre ella: al ajustar la realidad a su idea, el sujeto no se relaciona con aquella, sino con la idea que elabora de esta. Dado que es una idea suya, el sujeto se reconoce investido con la autoridad suficiente como para velar por el bien de la realidad, pero sin contar con ella. Este paternalismo acaba derivando en violencia, cuando el sujeto totalizador, que aborda la realidad por la razón teórica exclusivamente, llega a creerse que la realidad intelectualizada es de su propiedad y, por ello, objeto de su dominio.

Para Lévinas, el paradigma por excelencia del humanismo clásico ha sido el cristianismo. Lévinas desconfía en todo momento de un humanismo clásico insuficientemente humano. Un humanismo clásico “con capacidad de abusar y traicionar” (2006c 55), un humanismo greco-romano, racionalista, sin Tora, y, por ende, difuminador de los contornos inconmensurables de la singularidad humana, puro humo, pero, sobre todo, cristiano. Un humanismo “de los violentos” (2004 277), “¡humanismo de soberbios!” (*id.* 213), humanismo occidental que se inicia con las guerras. Este humanismo clásico se caracteriza por estar profundamente ontologizado. Este humanismo promueve que el sujeto tenga siempre la ontología como primera filosofía, lo que significa establecer la primogenitura frente a su prójimo, así como la tendencia al *para sí* frente al *para el Otro*. Para la ontología lo que inter-esa es que el sujeto se mantenga siempre idéntico, siempre inalterable, siempre el mismo. Para ello, como anticipábamos, la ontología promueve que el sujeto se aproxime a la realidad por la razón teórica de manera natural y

espontánea, dando lugar a consecuencias violentas para su alteridad. Es de este modo como el sujeto identifica la realidad, ajustándola a la medida de sus categorías cognitivas, uniformizando y, así, aniquilando todo aquello que la hacía singular (cf. Lévinas 2004 63, 135 y 201; 2006c 62).

Frente a este humanismo cristiano, Lévinas propone el humanismo del Otro. Un humanismo que se caracteriza por ser hebraico, monoteísta, liberal, un “humanismo extremo” (2004 47), “verdadero humanismo” (*id.* 356), un “¡humanismo integral y austero, ligado a una difícil adoración!” (*id.* 183). Este humanismo del Otro se caracteriza porque tiene la ética como primera filosofía; y es una ética que vela en todo momento porque el sujeto que recibe al Otro salvasguarde a ultranza la singularidad de este, velando por impedir su categorización definitiva. Tener la ética como primera filosofía significa para el sujeto la instauración de la primogenitura del Otro, así como la prioridad del *para el Otro* frente al *para sí*.

Frente a la intelectualización promovida por aquel humanismo clásico que tiene la ontología como primera filosofía, el humanismo del Otro se caracteriza por la conmoción de entrañas (cf. Lévinas 2006a 125, 131), porque provoca en el sujeto una sensibilidad a flor de piel que, en adelante, le exigirá una vigilancia por la que descategorizará la realidad tras cada categorización. Esta sensibilidad preoriginaria, que caracteriza al humanismo del Otro, es una sensibilidad no cognitivamente categorizable, debido a que es afectación corporal antes que cognitiva, que se traduce en respuesta prevoluntaria de responsabilidad para con el Otro. Gracias a la noción de rostro humano, entendido como máxima expresión humana de la vulnerabilidad del Otro que despierta la mía a modo de respuesta prevoluntaria a él, es estimulada mi sensibilidad preoriginaria como modo de no poder dejar de responderle.

Por todo ello, hemos dividido el artículo en seis partes. En la primera, aludiremos a la huella que tanto el cristianismo como la tradición hebrea dejaron en la vida y obra de Lévinas. En la segunda, nos referiremos a las consecuencias de la cristianización de la propuesta filosófica levinasiana de Dios. En la tercera, expondremos la concepción filosófica levinasiana de Dios en confrontación con la onto-teologización de Dios del cristianismo. En la cuarta, explicaremos el vínculo existente entre la concepción levinasiana de Dios y la de rostro humano, para, en la quinta, efectuar la distinción entre la desencarnación de Dios y la encarnación del Otro. Finalmente, expondremos escuetamente la hospitalidad propuesta por Lévinas.

1. La influencia del cristianismo en Lévinas

Lévinas ha sido uno de los filósofos judíos mejor considerados por la Santa Sede y los teólogos cristianos. De hecho, uno de los más

admirados por el papa Juan Pablo II, a quien Lévinas se refiriera como el “cardenal fenomenológico”. En palabras de Karol Wojtyła, “hay dos grandes filósofos que provienen de la esfera religiosa: Lévinas y Ricoeur”. A petición suya fue convocado Lévinas, junto a Paul Ricoeur, a las reuniones filosóficas bianuales en Castel Gandolfo. La influencia de Lévinas en el cristianismo, según el franciscano Adriaan Peperzak, se ha producido gracias al papa Juan Pablo II, siendo su aportación una nueva “posibilidad de repensar los presupuestos de la teología”. Pese a la admiración de muchos teólogos cristianos, la huella que dejara en él el trato de muchos cristianos con respecto a los judíos durante el Holocausto, como veremos, le llevará a realizar duras afirmaciones sobre ellos (*cf.* Malka 170-185).

Lévinas siempre ha reconocido la deuda de muchos judíos para con algunos sacerdotes cristianos que arriesgaron su vida por ayudarles. No obstante, esto nunca le ha impedido manifestar abiertamente su rechazo a la indiferencia de la Santa Sede y de la mayoría de cristianos frente al sufrimiento judío. A todo esto hay que añadir que, como filósofo judío, no reconoce a Cristo como Mesías, como Dios encarnado. De ahí que, a nuestro modo de ver, carezca de todo sentido la pretensión de cristianizar la propuesta levinasiana, por más que se quiera reconocer, como ya lo anticipáramos, su influencia en el cristianismo. La propuesta filosófica de Lévinas posee un sustrato hebreo latente, por lo que la desencarnación de Dios es la pieza clave sobre la que gira todo su universo conceptual. Al cristianizar su propuesta, es decir, al pretender trasladar la proposición levinasiana desde el prisma de la encarnación, aniquilamos la singularidad de su postura, destruimos lo que verdaderamente la hace única e irrepetible. Por lo tanto, en lo sucesivo, expondremos la opinión que le merece a Lévinas primeramente la ayuda de algunos sacerdotes cristianos, y en seguida la radicalidad de su denuncia frente a la indiferencia de la mayoría de los cristianos con la causa judía, así como su no reconocimiento de Cristo como Dios encarnado.

Para Lévinas, durante los años convulsos del Holocausto, la Iglesia o el párroco fueron sinónimo de refugio para muchos judíos (*cf.* Lévinas & Casper 27). Siempre con reservas, Lévinas agradece a todos aquellos cristianos que tomaron parte en la liberación de su familia del fatal desenlace en pleno apogeo antisemita (*cf.* Lévinas 2004 129). Con respecto a su frontal rechazo del cristianismo, consideramos que tuvo mucho que ver en esto su experiencia como prisionero en un campo de trabajo nazi. Una experiencia que dejó una huella imborrable en su vida, pero especialmente en su obra (*cf.* Lévinas & Poirié 69). En palabras de Malka: “la prisión y la barbarie van a convertirse en partes no dichas, pero vividas como tales,

de su filosofía” (64-65). Su hija Simone reconoce que “nunca hablaba del exterminio” (cf. *id.* 191). Para Lévinas, el cristianismo ha sido cómplice de los exterminios de Auschwitz, así como de la Inquisición y de las Cruzadas (cf. Lévinas & Poirié 69, 102-103). Agradecimiento para unos pocos, pero denuncia por indiferencia a la mayoría de cristianos que, en la época hitleriana, se olvidaron de sus *hermanos mayores*. Lévinas nunca olvidará que la Europa cristiana hubiera podido tolerar la existencia de campos de exterminio como los de Auschwitz (cf. Lévinas & Casper 27, 102-103). El distanciamiento de Lévinas con el cristianismo resulta inquebrantable, ya que ve en las “atrocidades cometidas por los europeos en una Europa cristiana [...] un caso particular de la xenofobia o del racismo” (2003 102-103; véase también, Lévinas 2004 21, 129, 140 y 201).

Finalmente, nos referiremos al no reconocimiento de Lévinas de Cristo como Dios encarnado. Según Lévinas, para los judíos “[Cristo] permanece lejano. Y en sus labios no reconocemos ya nuestros propios versículos” (2004 136). El distanciamiento de Lévinas del cristianismo es absoluto, pero siempre correcto y prudente. En palabras del autor, “nuestra simpatía por el cristianismo es total, pero no pasa de amigable y fraterna. Nosotros no podemos reconocer a un hijo que no es nuestro” (*id.* 141). Pese a la opinión que le merecía el cristianismo, era muy habitual en él citar algunas epístolas de San Pablo relativas a la *kénosis*, así como algunos versículos de San Mateo (cf. Lévinas 2006e; 2001b 135; Malka 180). Según Lévinas, el único modo de mantener irreductible la trascendencia del Eterno no es por medio de la teosofía, sino de la filosofía: pero una filosofía exiliada del ser que tenga a la ética como juez, maestro y guía, una filosofía desontologizada que tenga la ética como primera filosofía. La teología ontologizada mediatiza la relación con Dios, debido a que el sujeto lo aborda a través de la razón teórica, adquiriendo así de Él un conocimiento seguro y definitivo, por medio del cual lo categoriza de manera definitiva.

Precisamente, por erigirse sobre la ontología, la teología da de Dios una explicación última y definitiva, y por ello dogmática. De ese modo, la teología ontologizada no es “posible ni necesaria” a la hora de recibir al Eterno (Lévinas 2004 129). Es imposible, porque el sujeto que recibe a Dios lo adecúa a la idea que tiene de Él, por lo que no acoge a Dios sino a su idea. Por ello, no nos relacionamos con la exterioridad inconmensurable de Dios, sino con una de nuestras nociones. De ahí que Lévinas nos advierta del riesgo de ensimismamiento o de interesamiento que la ontologización conlleva. Es innecesaria, porque no nos permite el acceso a la novedad absoluta, imprevisible e inmediata, de la divinidad, a la exclusiva singularidad del Otro Absolutamente Otro que es Dios, debido a que nuestra conciencia cognitiva de sujeto

autárquico, que hace pie en el ser, se encarga de ajustarla natural y espontáneamente a la medida de nuestras categorías cognitivas.

Esta teosofía imperante destruye la trascendencia divina (cf. Vázquez 17). Por ello, solo la irrupción de algo ajeno al mundo –procedente del exterior del mundo ontológico, y por ello desmundanizado y desfenomenizado, imprevisible, inmediato e invisible– puede deterrar, exiliar al sujeto autárquico de seguir haciendo pie en el ser. Solo aquello que se esconde tras la apariencia visible del Otro, y que me afecta corporalmente antes que cognitivamente, es capaz de provocar en mí el deseo irrefrenable de servir al prójimo, liberándome consiguientemente del ejercicio de mi libertad asesina y de mi natural dominación de todas las alteridades –divina, humana o mundana–.

Efectivamente, desde la perspectiva levinasiana, es en el rostro del Otro donde Dios adviene a la idea, es precisamente en el Otro que se da la presencia real de Dios (cf. 2001b 135-136; 2006d 102), ese Otro absolutamente Otro irreducible al Mismo –o al sujeto que lo recibe– y que siempre lo precede y excede. Es gracias al rostro del Otro, que me manda *No matarás* y provoca mi *heme aquí*, como se produce el abajamiento, el descenso de Dios al mundo (cf. Lévinas 2001b 136). Es el rostro del Otro el que me ordena, por mi propia boca como puro profetismo, *No matarás*.

Esta es una teología por la que Dios me ordena servir al prójimo a través del Otro, a través del hombre. No en vano, como veremos, el rostro humano que irrumpen en el mundo me ordena al Otro como palabra de Dios y como autoridad que me interpela (cf. Lévinas 2001b 266). Solo por el rostro sufriente que conmueve mi entraña profunda es como la teología ontologizada pasa a ser teología primera: teología exiliada del ser o desontologizada (cf. Lévinas 2006b 196-97). Teología que tiene la ética como primera filosofía. Solo por este rostro que me ordena al Otro me constituyo como sujeto vinculado al Otro, por el que me preocupo antes de podérmelo plantear (cf. Lévinas 2001a 196). Solo por este rostro que provoca mi irrefrenable deseo de servir al prójimo, Dios adviene a la idea (cf. *id.* 217; 2006b 194). Es gracias a esta noción de rostro que Lévinas llegará a afirmar que Dios viene a la idea: Dios adviene a la idea gracias al rostro del Otro. Un Dios desencarnado que únicamente se relaciona con nosotros cuando servimos al prójimo, cuando somos concernidos por su rostro sufriente.

2. La ontologización cristiana del Dios hebreo

Este Dios “de la justicia, del desierto, de los hombres”, al que se refiere Lévinas, no encaja en las fórmulas ontológicas que lo hacen visible haciendo pie en el ser totalizador: “mientras que la helénica ‘verdad del ser’ es tributaria de una hermenéutica sutil, la revelación

monoteísta queda reducida siempre a unas cuantas fórmulas teológicas sin matices” (2000c 45). Y en otro lugar reconocerá: “no pienso que la ‘presencia’ sea la inteligibilidad originaria de Dios” (2006e 42). Es así como, desde la perspectiva ontoteológica, Dios es la medida de lo Mismo, del sujeto autárquico. La tradición judía invierte el proceso: el hombre es a imagen y semejanza de Dios. Pero es Dios el que da la medida de la semejanza y la imagen a través de la creación, y no a la inversa. Creación como concepto des-ontologizado que cobra sentido en la subjetivación del Mismo por parte del Otro, al que debe servicio gratuito e incondicional. Se es creatura en cuanto que subjetivado por el Otro, *para el Otro*.

La ontología crearía un Dios aparentemente trascendente que retorna irreversiblemente a la inmanencia de lo Mismo; crearía un Dios a la medida del hombre: Dios tampoco se libra de ser pasto del ser. Lévinas respaldaría un Dios trascendente des-ontologizado que permite que el sujeto se relacione con Él, manteniéndose separado, sin fusionarse con Él y ateo. Recordemos que este ateísmo podría haber sido reforzado por el genocidio nazi, durante el cual había que amar a un Dios trascendente, desmundanizado, des-idolatrado y des-mercantilizado con “devoción sin promesa” (cf. Lévinas 2000b 116), a través del servicio al Otro.¹ Por una parte, hallamos un pensamiento que retorna a la tierra firme bajo el sol del *para sí* egológico, propio de la filosofía occidental. Retorno, siempre retorno a Ítaca de la mano de Ulises (cf. Lévinas 1997b 170). Por otra, la propuesta levinasiana de un pensamiento que se caracteriza por el no retorno de un abrahámico vagar errante y por la no coincidencia con lo Mismo, como pura interioridad antinarcisista (o ética) entregada al Otro (cf. Lévinas 1997b 64-65; 2006c 241). Tras la irrupción del rostro que me manda “No matar”, me afecta y expone como servicio al Otro. Esto es lo que define, según Lévinas, al hombre: la responsabilidad para con el Otro, o soportar el peso del universo.

La filosofía occidental sacrifica la singularidad exclusiva a la totalidad del sistema, reduciendo lo Otro a lo Mismo, a costa de la autoafirmación de este. Esta referencia filosófica, tan abundantemente citada a lo largo de la obra levinasiana, podría tener el siguiente sustrato bíblico: “¡Capaces sois de jugaros la vida de un huérfano y aun de vender a vuestro propio amigo!” (Job 6. 27). Mientras que la

1 A todo esto, prueba evidente de un judaísmo en el que Dios se encuentra desencarnado, cabría añadir que Lévinas considera a Dios separado del hombre hasta el punto de que no lo puede perdonar, teniendo este que hacerse cargo absolutamente de sus ofensas al prójimo, teniendo por lo tanto que soportar el peso del universo: “Dios no puede deshacer las ofensas cometidas contra el otro. *Jus et fas* se separan radicalmente” (2006b 183).

metafísica levinasiana, desde la anterioridad ética, posibilita la trascendencia y la consiguiente libertad del Otro, así como la unicidad del sujeto anárquico y pasivo, cuyo sentido latente se explicita en la siguiente cita: “ama como a ti mismo al esclavo inteligente y no le niegues la libertad” (Eclo. 7. 21). El humanismo del Otro humaniza más y mejor, porque tiene en consideración a toda la humanidad. El pensamiento occidental aniquila alteridades y ensalza lo Mismo; la ética levinasiana, imposibilitando la autarquía del Mismo frente al señorío bondadoso del Otro –que irrumpe inmediato y que le exhorta a responder antes de poderlo elegir–, exhorta al servicio incondicional y gratuito con respecto al Otro: “la respuesta del Hombre al amor de Dios es el amor al prójimo. La revelación de Dios comienza, pues, la obra de la redención que es, sin embargo, la obra propia del hombre” (Lévinas 2004 239).

La tradición occidental promueve el egoísmo indiferente, mientras que la tradición judía obliga en diacronía a responsabilizarnos de la responsabilidad del Otro como no-indiferencia. De ahí que Lévinas abogue porque la ética sea la primera filosofía y no la ontología, para que la tradición judía no sea absorbida por la tradición occidental, proponiendo para ello una vigilancia extrema (cf. Lévinas 2004 79; 2006c 53, 78-80, 82, 87 y 217). Lévinas previene una y otra vez de los peligros de la persuasiva retórica frente a la que hay que estar despierto, atento, para evitar distracciones por las que volvería la hegemonía exterminadora de lo Mismo, cuestionándose “si la espiritualidad que se expresa en nuestra forma de vivir, en nuestras buenas intenciones, en nuestras buenas voluntades, en nuestra atención a lo real, está siempre lo suficientemente despierta” (2006c 73); porque “la línea que separa lo no intencional de lo intencional es delgada. No estamos lo suficientemente despiertos” (*id.* 78). Vigilancia absoluta a la hora de responder al rostro, porque somos libres para responder afirmativamente o *heme aquí*,² pero también de manera negativa o indiferente. Vigilancia para seguir desdiciendo y rediciendo lo Dicho, que debe seguir siendo remitido, devuelto a su estado pre-original diacrónico de lo más allá del ser. Vigilancia necesaria, porque hay que restringir y prohibir los espontáneos y naturales impulsos vitales narcisistas y, consiguientemente, destructores de la trascendencia humana y divina (cf. Lévinas 2006c 163-165).

-
- 2 *Heme aquí* sintetiza el mensaje principal de la Biblia, que “consiste en afirmar un vínculo primordial de responsabilidad ‘por el otro’, de suerte que, de una manera aparentemente paradójica, la preocupación por el otro puede preceder al cuidado de sí, mostrándose con ello la santidad como posibilidad irreductible de lo humano, y Dios, ser interpelado por el hombre. Acontecimiento ético original” (Lévinas 2006b 196-197).

La relación con Dios no es ni de saber, o *teosofía*,³ ni de poder, sino ética de pura responsabilidad para con los hombres (cf. Lévinas 2004 132, 147, 199, 343): “para el judaísmo, la ‘relación ética’ es una relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste” (*id.* 35). Y más adelante dirá, “la ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni más inmediata. Lo Divino no puede manifestarse más que a través del prójimo. Para el judío, la encarnación no es posible ni necesaria” (*id.* 199). Solo con esta relación ética de entrega al Otro incondicional y gratuitamente es como se presentifica la trascendencia divina en el rostro del Otro. Porque “Dios es el Otro” (Lévinas 2006d 225); o “el Otro [...] se parece a Dios” (*id.* 297). Más concretamente, en el Otro se da la presencia real de Dios (cf. Lévinas 2001b 135-136). Dios no se revela sin servicio incondicional y gratuito al Otro o sin obediencia al mandato recibido del Otro, a modo de preocupación por él, que me conmueve a responder con fidelidad no idolátrica (cf. Lévinas 2004 37). Saber de Dios es ser afectado por el rostro que me compadece a responder afirmativamente a su llamada de socorro como servicio incondicional a su persona.

Para Lévinas, la teología hace pie en el ser, ontologizando consiguientemente lo divino, tratando “imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura” (2006d 297). Teología ontologizada para la que

[...] el Dios de los filósofos, [...] es un dios adecuado a la razón, un dios comprendido, incapaz de perturbar la autonomía de la conciencia, que se encuentra a sí misma a través de sus aventuras, volviendo a sí como Ulises quien, en su peregrinar, se encaminaba a su isla natal. (Lévinas 2005 269-270)

Una supeditación de lo divino a las categorías totalizantes del Ser, que recuerdan el heideggeriano “discurso en el que lo humano se convierte en una articulación de una inteligibilidad anónima o neutra a la que se subordina la revelación de Dios” (Lévinas 2001b 141-142). Es por ello que

[...] la teología, [...] al tematizar a Dios, lo mete en la carrera del ser, mientras que el Dios de la Biblia significa de una manera inverosímil [...] lo más allá del ser, la trascendencia. No es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la

3 Ya en la misma Biblia Hebrea se explicita la relación con Dios que no es de conocimiento: “así como no sabes por dónde va el viento ni cómo se forma el niño en el vientre de la madre, tampoco sabes nada de lo que hace Dios, creador de todas las cosas” (Ecl. 11. 5).

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. (Lévinas 2001a 87)

Lo cierto es que Lévinas tiene claro que Dios es indecible teológicamente, porque la teología asfixia la trascendencia divina (*cf.* Vázquez 93). Su propuesta pasa por interrumpir “la aventura ontológica del alma” por medio de la “perturbación de lo Mismo por lo Otro” como “pensamiento que va a Dios” (Lévinas 2001a 167). No se puede tematizar a Dios, ni al Otro; de modo que Lévinas realiza un rechazo tajante y a ultranza de toda teosofía totalitaria, de toda teología que ajusta a categorías mundanas lo divino, abogando por “la des-neutralización del ser o el más allá del ser” (*id.* 175), como modo de “pensar en un Dios trascendente” (*id.* 169). Para Lévinas, lo importante es el sentido, que “comienza, pues, en la relación del alma con Dios y a partir de su despertar por el mal” (*id.* 175). La dirección que adopta el sentido es fundamental, ya que, como insiste Lévinas, la intelectualización del Otro promovida por el ser *para sí*, que se ensimisma y se vuelve egoísta, es la que ha originado la indiferencia, el olvido, la intolerancia y la violencia en contra del Otro. Solo siendo *para el Otro* evitaremos la neutralización y la consiguiente destrucción de la trascendencia divina y humana. Solo gracias a una teología sin teodicea recibiremos al Eterno trascendente e irreductible a la medida de nuestras categorías cognitivas.

3. Teología sin Teodicea

Como ya anticipábamos, se ha pretendido cristianizar la propuesta teológica desontologizada de Lévinas, cuando la oposición de este autor a este tipo de corrientes de pensamiento queda perfectamente constatada a través de expresiones como esta, que sintetizan su propuesta teológica: “teología sin teodicea” (Lévinas 2001b 205). De forma más clara, lo explicita Lévinas en este pasaje: “el monoteísmo es un humanismo. Solamente los necios lo convirtieron en una aritmética teológica” (2004 342-343). De hecho, como veremos de forma detallada más adelante, clarifica su postura respecto al empleo del término Dios en su filosofía: “cuando tengo que decir algo de Dios, es siempre a partir de las relaciones humanas. La abstracción inadmisibile, es Dios; es en términos de relación con el Otro como hablaré de Dios” (Lévinas 2001c 120-121). Y como afirmará con contundencia más adelante: “en resumen, mi punto de partida es absolutamente no teológico. Insisto mucho en esto. No hago teología, sino filosofía” (*id.* 122). Concretamente, propone tener la ética como primera filosofía.

Así queda definitivamente explicitada su concepción filosófica y, por ende, desontologizada de Dios, es decir, su rotundo rechazo de la circunscripción de Dios a la lógica, definitivamente categorizadora por totalización, o a la teología ontologizada. La postura no-teológica sino filosófica de Lévinas queda definitiva y oficialmente constatada, cuando explicita su rechazo a la teología ontológica positivista que intenta encajar la trascendencia en categorías onto-lógicas (cf. 2001a 87).

Para él, la ética es metafísica debido a que posibilita ir siempre más allá del ser. Por ello, en relación con la metafísica, afirma que “sería falso calificarla de teológica” (2006d 66). La metafísica se encuentra desontologizada, mientras que la teología se caracteriza por su ontologismo. Lévinas también se refiere al lenguaje teológico, neutralizador de trascendencia: “el lenguaje teológico destruye, de este modo, la situación religiosa de la trascendencia [...]. El lenguaje sobre Dios suena falso o se hace mítico, es decir, nunca puede tomarse a la letra” (2003 192). Lévinas llega a asemejar incluso la teología al arte, ya que, desde su perspectiva, ambos “retienen el pasado inmemorial” por encontrarse profundamente ontologizados (cf. 2003 229). La ontologización de Dios nos lleva a considerarlo como “el Dios de la promesa, el Dios prometido, el Dios dado, Dios como sustancia: [y] eso, naturalmente, no puede sostenerse” (Lévinas 2000b 101). De hecho, la “proclama nietzscheana de la muerte de Dios”, gracias a su ontologización, resulta indiscutible (cf. Lévinas 2001a 169). El Dios ontologizado de nada sirvió a los prisioneros en plena contienda nazi, mientras que el Dios desontologizado clama justicia a través del rostro del Otro (cf. Lévinas 2000b 103). El infinito irrumpe como rostro del Otro que me suplica hacerme responsable de su sufrimiento, a la par que me obliga a no ser indiferente a su persona.

Lévinas considera que la teología positiva “se mantuvo fiel al pensamiento de la Identidad y del Ser, y [...] resultó mortal para el Dios y para el hombre de la Biblia o para sus homónimos” (2001a 146). No obstante, no deja de sorprender, y la mayoría de las veces hasta confundir, que una filosofía tan manifiestamente anti-teológica como la suya, es decir, contraria a adecuar a Dios definitivamente al *logos* griego, recurra con asiduidad al término Dios, arriesgándose a poder incurrir en el error de volver a ontologizar lo que deseaba desontologizar, así como a ser peligrosamente aproximado a corrientes de pensamiento tan ontologizadoras como la del cristianismo. Sea como fuere, él clarifica en todo momento que no cabe relación con Dios sino es a través del servicio al prójimo. Puesto que “la divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro” (2006b 194). Dicho de otro modo, el cara a cara es relación ética sin intermediarios, en la que uno se acerca a un Dios cuando sirve al Otro (cf. Lévinas

2006d 101). A nuestro modo de ver, la sombra de la duda y la sospecha se ciernen sobre Lévinas cuando utiliza el rostro como metáfora de Dios. Pese a todo, consideramos que deja bien claro su rechazo a la participación del sujeto fusionado con la divinidad, es decir, su rechazo radical a la encarnación de Dios en el hombre. Apuesta por la separación, por el ateísmo, como modos de no participación en esta voraz divinidad de corte ontológico.

Descartes ideó su *cogito* ateo, sin participación de ninguna divinidad, al margen del mundo, en soledad, como el mito platónico de Giges que veía sin ser visto (cf. Lévinas 2006d 115-116). Para que se pueda producir la recepción del infinito, el sujeto debe permanecer separado y ateo, es decir, no ser dependiente de Dios, del Otro o del sistema para adquirir sentido y significación. Lévinas denomina ateísmo, “separación atea” (*id.* 84, 134) o “separación radical” (2006d 60), al alejamiento que se produce en la relación ética, o relación sin relación, por la que lo Mismo y el Otro permanecen vinculados, y en la que lo Mismo deja de hacer pie en el ser. El Mismo se exilia del ser, lo que posibilita la recepción del Otro irreductible a su conocimiento: “se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene solo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado” (*id.* 82). El Yo absoluto y el Otro absoluto se encuentran en una relación sin relación, en la que ambos permanecen separados a la par que vinculados (cf. Lévinas 2006d 198, 208, 209, 233).

Solo un sujeto separado podrá acoger la idea de lo infinito en sí, ya que “para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado [...] Solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya ‘absolverse’ de esta relación” (Lévinas 2006d 100). Un sujeto ateo que solo así, sin encontrarse fundido o formando parte de ninguna divinidad, será capaz de recibir en su interior lo infinito sin corromperlo, es decir, sin adecuarlo a la medida de sus categorías cognitivas, protegiéndolo y manteniéndolo intacto (cf. *id.* 82). Solo un sujeto ateo será capaz de la objetividad, que consiste en recibir irreductible la realidad sin categorizarla definitivamente: pura racionalidad original. No obstante, clarifica su no vinculación con la teología, a su modo de ver profundamente ontologizada: “el ateísmo [...] significa positivamente que esta relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios” (*id.* 101).⁴ Así,

4 Recordemos en este punto que Lévinas utiliza el término *religión* para referirse al tipo de relación del Otro con el Mismo en la que ambos términos absolutos se mantienen sin totalizar, vinculados pero separados. Insistimos en ello, porque Lévinas ha llegado a apuntar en más de una ocasión que se resiste a calificar como *religión* la relación

desde la perspectiva levinasiana, Dios proviene de lo absolutamente más allá del ser, de la exterioridad más exterior que toda exterioridad, y entra en mí por la idea de infinito en mí. El infinito no puede ser pensado ni creado por el sujeto pensante: su origen es absolutamente exterior al Mismo. Por ello, insiste en que Dios adviene a la idea en el rostro del Otro.

4. Dios adviene a la idea en el rostro del Otro

La concepción levinasiana de Dios tiene muchos puntos en común con la noción de rostro. Para él, Dios es lo absolutamente Otro, una alteridad no sincronizable en el presente, anterior a mi obligación para con el Otro, del que se diferencia radicalmente por ser trascendencia invisible que me conmueve corporalmente antes que cognitivamente (cf. 1997a 33; 2001a 103). Un Dios absolutamente desmundanizado y por ello invisible, oculto, perpetuamente a la sombra, con el que me relaciono de modo no intencional, a través de un conocimiento sin idea o conocimiento ético que se expresa en el rostro del Otro. No en vano, “lo Infinito es para él mismo su idea” (Lévinas 2005 320). Siguiendo a Descartes, considera que la pura novedad solo ha podido ser puesta en nosotros por Dios, siendo así como Dios viene a la idea. Dado que la conciencia cognitiva del sujeto que hace pie en el ser no es capaz de generar la idea de infinito, es decir, la pura novedad, ni de contener lo inconmensurable del infinito, Lévinas se ve en la necesidad de producir las nociones de Dios o infinito, altura o divinidad, de lo absolutamente exterior al mundo, para poder referirse al desbordamiento hacia el Otro como servicio para con él, o responsabilidad infinita que la irrupción de Dios o del infinito provoca en mí (cf. Lévinas 2006d 67, 300-301).

Muy probablemente debido a la impronta de la tradición hebrea a la que aludíamos al inicio, concibe a Dios descontaminado del ser, desontologizado, irreductible al Mismo, y solo así pura novedad imprevisible que lo trastorna y obsesiona. Siguiendo a Platón, considera que un Dios que es lo absolutamente exterior al mundo, procedente de lo más allá del ser, es el Bien o excedencia del saber y de la idea que tengamos de Él como presencia ausente del Eterno (cf. Lévinas 2006d 295). Un Dios del que, por ser imprevisible, por precederme y excederme, no puedo escapar (cf. Lévinas 2003 252). Un Dios invisible

entre lo Mismo y lo Otro “si el término no hiciera correr el riesgo de una teología impaciente por recuperar el ‘espiritualismo’” (Lévinas 2006a 95). Nos alerta así que la connotación ontológica del término *religión* es, ciertamente, todavía importante. Volvemos a encontrar otra evidencia más de que Lévinas podría temer dar una impresión equivocada, al pretender desontologizar la teología utilizando términos de la teología de corte positivista u ontológico.

que hace que mire al rostro hacia arriba, en elevación, provocando así la curvatura del espacio intersubjetivo como único acceso posible a la presencia real del Creador.⁵ Solo cuando sirvo al Otro, por el que soy concernido y ordenado por el rostro, Dios adviene a la idea, desbordándose hacia el Otro como infinita responsabilidad para con él.

Sin el rostro sufriente del Otro, Dios no podría entrar en el mundo. Dios, que no comunica las cosas a sí mismo por sí mismo, lo hace expresándolas en el rostro del Otro (cf. Vázquez 89). No en vano Dios es el primer Decir que precede y excede toda tematización que provoca mi *heme aquí* al prójimo (cf. Lévinas 2005 333-334). La palabra de Dios es importante por el deseo irrefrenable de servir al Otro que genera, por el sentido que revela y no por recibir el sentido de una idea económica de Dios, es decir, la idea de Dios hecha a imagen y semejanza del Mismo. La palabra de Dios solo puede ser accesible a la filosofía y no a la teología ontologizada, teosofía o teodicea. La palabra de Dios solo puede ser pensada teniendo a la ética como primera filosofía. La palabra de Dios no puede ser pensada como si estuviera ajustada a la medida de una de nuestras ideas, de uno de nuestros dogmas, de una de nuestras imágenes a las que se debiera rendir culto e idolatrar. La palabra de Dios se caracteriza porque inspira, da qué decir: es la primera palabra que da qué hablar al sujeto que la recibe, es la palabra preoriginaria que me manda por mi propia boca, gracias al *No matarás*, que se transforma en *heme aquí* como respuesta prevoluntaria al Otro o conmoción de entrañas.

La palabra de Dios no puede ser pensada por aquella ontología que promueve la dominación de un sujeto que adquiere un conocimiento seguro y definitivo de Dios, ya que de ese modo es incapaz de recibirlo sin reducirlo, sin ajustarlo a la medida de sus categorías cognitivas. Esta palabra de Dios se esfuma tan pronto como ha sido dicha, pero permanece el tiempo justo como para afectarme corporalmente antes que cognitivamente (cf. González 266); una palabra de Dios que tiene cabida entre los humanos, pero que solo puede ser recibida por aquel sujeto que ha sido exiliado del ser gracias a la intrusión del rostro sufriente del Otro; una palabra que se profiere antes de todo presente y, por ello, una palabra conscientemente inaudible e impronunciable, que provoca mi deseo de servir al Otro y que solo en relación con él se me revela (cf. Lévinas 2001a 160; 2001b 135-136); una palabra que solo escucho cuando sirvo a aquel por cuyo rostro me siento concernido: “palabra de Dios que es el rostro del Otro” (Lévinas 2006e 55).

5 Al respecto puede consultarse: Lévinas 1997b 79; 2001a 145, 179; 2003 199; 2006c 47; 2006d 48-49, 101, 109 y 295.

Algo sobre lo que pretendemos llamar la atención es sobre la concepción levinasiana de Dios como afectividad, de una idea que adviene “de arriba abajo” (cf. 2006e 33-34), que irrumpe como rostro sufriente haciendo estallar los resortes ontológicos del sujeto autárquico, desbordando toda categoría definitiva del sujeto que lo escucha (cf. Lévinas 2001a 95; 2006d 100). Para Lévinas, Dios se caracteriza porque provoca nuestra sensibilidad preoriginaria frente al rostro del Otro. La sensibilidad pre-ontológica, pre-originaria, proto-lógica que posibilita la “expresión del uno en el otro” (2001b 213), a diferencia del pensamiento ontológico que reduce lo Otro a lo Mismo. Sensibilidad que es significada por Lévinas como sensibilidad ética o como remordimiento por las injusticias ontológicas cometidas en contra del Otro, al que hemos venido considerando como un *alter ego*.⁶ La sensibilidad es concebida por Lévinas como “deserción o derrota de la identidad del Yo” (2003 59-60), como la propia subjetividad humana. El advenimiento de Dios en el rostro del Otro, en definitiva, provoca nuestra sensibilidad, entendida como vulnerabilidad del Otro que provoca la mía a modo de respuesta prevoluntaria respecto a él.

Por todo ello, la irreductibilidad de Dios a la medida del ser solo es posible por la ética como primera filosofía (cf. Vázquez 16). Una ética que no solo desontologiza a Dios, sino que también lo desidolatra y lo desmercantiliza. Lo desidolatra, porque lo mantiene irreductible a la imagen que de Él tenga el sujeto que lo recibe, y lo desmercantiliza, porque posibilita que el sujeto deje de ver al Eterno como a Aquel que cumple con los deseos que su creatura le solicita como Todopoderoso. Una desontologización de la que duda Lévinas, ya que incurriríamos en la ontologización de lo divino cada vez que nos referimos a Él denominándolo Dios (cf. Lévinas 2003 162). El nombre de Dios, en cualquier caso, siempre será no tematizable, dado que Dios no puede ser sustituido ni por la idea del ser ni por la del ser del ente (cf. Vázquez 89, 90; Lévinas 2006a 47). No podemos reducir a Dios a la idea que tengamos de Él, no podemos sustituir a Dios por la representación imaginaria o cognitiva que guardemos de Él.

Así, Dios adviene a la idea, Dios se nos expresa como descenso, como abajamiento en el rostro sufriente del Otro que me ordena e interpela como Otro obsesionando al Mismo, “como si Dios pudiera contenerse en mí” (Lévinas 2001a 47), desbordándome por ello siempre *para el Otro*. Lo infinito en mí me perturba (cf. *id.* 160). Dios adviene a la idea rebasando y rebosando siempre la capacidad de esta, desbordando esta idea en mí, provocando la conmoción de entrañas por la que despierto del insomnio ontológico que me anestesiaba y

6 Véase Lévinas: 1994 27; 2001b 123; 2003 103, 125, 134, 136-137, 197-198; 2006a 125-126.

me mantenía indiferente ante el sufrimiento ajeno (cf. Lévinas 2001a 47, 160; 2006d 100). Así es como “Dios se piensa en el hombre” (cf. Lévinas 2001b 203), como arrepentimiento por las injusticias cometidas que me lleva a hacer el Bien al Otro, como afectación del rostro que provoca el ofrecimiento de mi vida hasta sustituirme por él. La conmoción de entrañas solo se produce a través del mandato del rostro sufriente en el que adviene Dios a la idea (cf. Lévinas 2001a 15). Dios adviene a la idea excediendo el pensamiento que la piensa, que hace algo más que pensar: suscitar mi deseo irrefrenable de servir al Otro como responsabilidad para con él (cf. Lévinas 2001b 182-183).

Lo infinito en mí provoca el vaciamiento de mí mismo⁷ o *kénosis*,⁸ a modo de ofrecimiento prevoluntario al Otro. Cuando el Otro me concierne, lo hace sin pedirme consentimiento, antes de que me lo pueda plantear, llevándome a preocuparme de él y, así, a olvidarme de mí mismo. El advenimiento de Dios en el rostro del Otro subvierte la dinámica narcisista y egoísta que impusiera y promoviera la ontología en el sujeto. De este modo, me vacío de mí para llenarme de sí, del Otro (cf. Lévinas 2006a 56; 2005 275). Me vacío de mí para sustituirme por el Otro (cf. Lévinas 2001b 77). Vaciamiento “que no acaba de vaciarse y que se confirma, precisamente, en este incesante esfuerzo de vaciarse” (Lévinas 2006d 258). Vaciamiento entendido como un perpetuo

7 Al respecto, véase Lévinas: 1988 137; 2001b 77; 2003 103, 142, 155-156, 186, 213; 2004 178; 2005 275, 330-331; 2006a 56; 2006d 258; 2006e 57-58.

8 Lévinas acepta la *kénosis* (Flp. 2. 6-11) absolutamente (cf. 2006e 57), trasladándola a través de la fórmula *De Dios que viene a la idea*, utilizada por el autor para titular uno de sus libros de referencia: “¡Descenso de Dios! [...] cuando Dios cae hasta nosotros” (id. 60). El término *kénosis* significa en griego desocupar, dejar vacío, evacuar, vaciarse, no solo de su contenido, sino de su contorno, de su forma, de su posición, de todo lo que le ate al mundo, de todo lo que lo mundanice, como modo de mostrar la condición básica del amor por la que el sujeto deja espacio para acomodar, para recibir, para acoger al Otro: pura de-posición levinasiana hasta la sustitución. Así lo explica el propio Lévinas: “y he ahí la humildad de Dios que asume la responsabilidad de esa ambigüedad. La grandeza de la humildad también está en la humillación de la grandeza. Sublime *kénosis* de un Dios que acepta la impugnación de su santidad en un mundo incapaz de atenerse a la luz de su Revelación” (1988 137). Según Philippe Nemo, para Lévinas la misericordia instaura la asimetría y la no reciprocidad. La propia vida deja de ser lo prioritario, bajo la consigna de que cuanto más sirvo, más debo; cuanto más amortizo, más debo (cf. 172). En esta arriesgada aproximación de la figura de Cristo al discurso levinasiano, Nemo se refiere a la *kénosis*. Para Lévinas, la deuda infinita que se genera, habida cuenta de que se es culpable de todo y de todos más que nadie, solo se consigue saldar sirviendo al otro, aunque se caiga en la cuenta de que resulte insalvable. Solo haciéndome cargo del otro, vaciándome de mí hasta la sustitución, consigo estar en la de-situación en la que debo, pudiendo así el otro ocupar el lugar que le venía correspondiendo desde que yo se lo usurpara (cf. *ibid.*).

“vaciar de nuevo de sí” (cf. Lévinas 2003 155-156). Este es un vaciamiento del *esse*, significado por Lévinas como desinteresamiento de un sujeto asignado (cf. 1994 26). Un vaciamiento en la más pasiva de las pasividades, en diacronía y siempre a su pesar. Nos referimos al vaciamiento siempre del *para el Otro* del donarse, del darse, del ofrecer su propio cuerpo antes de habérselo podido plantear como afectación corporal más que cognitiva, que es la conmoción de entrañas provocada por el advenimiento de Dios en el rostro del Otro. Así, el sujeto se *embellece* humanamente *para el Otro*, siempre a su servicio a su pesar, mientras que se *envilece* siempre *para sí*, cuando se ensimisma y se torna egoísta. Este vaciamiento del ser es siempre *para el Otro*, como donación del pan de mi propia boca, que es “darse en el acto de darlo” (Lévinas 2003 130). Lo infinito se hace finito, se vacía de sí mismo, produciéndose el abajamiento a lo finito, “descenso y caída” de lo divino que “son su perfección” (Lévinas 2006e 61). Lo infinito se devalúa voluntariamente como *kénosis*, cayendo “hacia lo alto” (Lévinas 2003 267).

Des-situarse, ex-ponerse o de-ponerse en un no-lugar más allá y más acá del ser en diacronía, y adquirir a mi pesar la condición de extranjero y de rehén, es caer. Señal de debilidad y fragilidad humana: pura vulnerabilidad. Pero es caída hacia lo alto, porque, con mi respuesta de extranjero vulnerable, doy testimonio del infinito en mí. Aquí encajaría el versículo citado por Chaliier, en el que se alude a que “la luz de Abajo apela sin descanso a la luz de Arriba” (Zohar III 291a, citado en Chaliier 225). Es por mi testimonio o *heme aquí* como adviene Dios a la idea. Es por mi respuesta como sujeto expuesto, después, extranjero, como el infinito entra en el mundo sin reducirse a él o sin ser asimilado por él. Es por mi *heme aquí* que se paralizan y aplazan tanto mi tendencia egoísta, narcisista e interesada, como mi tendencia violenta y agresiva hacia una alteridad que no me ha pedido permiso para irrumpir en mi vida. En definitiva, es por mi respuesta prevoluntaria e inspirada por y *para el Otro*, es decir, por mi *sí al Otro*, que Dios adviene a la idea desencarnado.

5. La desencarnación divina y la encarnación del Otro

Gracias a la ética levinasiana, la irreductibilidad de la singularidad del Otro es salvaguardada. Él llega a considerar esta alteridad como trascendente, como transcendencia, pues nos atraviesa (*trans*) desde lo más allá del ser, a la par que nos exhorta desde una situación elevada, desde la altura (*scando*), desde el por-venir, en diacronía. Así, la transcendencia del Otro queda neutralizada tanto en la teología como en las religiones positivas, en las que todo forma parte de Dios, todo participa de la unión con lo trascendente. La propuesta

de Lévinas consiste en un monoteísmo que proclama un ateísmo que garantice la irreductibilidad y la incorruptibilidad de la trascendencia (cf. 1997a 133; 2006d 100). La relación con Dios solo puede ser atea y, por ende, ética y social, frente a la teología que teoriza sobre Dios en un pensamiento solipsista y omniabarcante, para el que todo está fusionado con el Altísimo.

Las religiones positivas y la teología tienen una estructura lógica. Lógica que, como venimos constatando, no puede contener la incommensurabilidad de lo trascendente, pero que ejerce una violencia tal sobre ella que la acaba desfigurando y destruyendo, aniquilando así su exclusiva singularidad (cf. Lévinas 2006d 101). Tanto la teología, cuya esencia es el conocimiento teórico de Dios, como las religiones positivas, cuya comunidad de fieles “interpreta su vivencia como experiencia” y, “muy a su pesar, está interpretando a Dios, cuya experiencia pretende tener, en términos de ser, de presencia e inmanencia”, suponen una ontologización y, por consiguiente, una destrucción de la trascendencia de Dios (cf. Lévinas 2001a 93-94). Ninguna de ellas, por su estructura profundamente onto-lógica, puede hacer otra cosa que violencia sobre una trascendencia que desborda el conocimiento teológico y la fe religiosa, ambos neutralizadores de la incommensurabilidad de lo divino y de lo humano.

Lo trascendente, lo infinito, la alteridad del Otro absolutamente Otro es incontenible por categorías lógicas, sean teo-lógicas o provengan de religiones míticas. Frente a su pretendida necesidad de visibilizar y profanar por estas categorías lógicas la trascendencia de Dios, Lévinas plantea una trascendencia desmundanizada e invisible. La “unión con lo trascendente por participación” (2006d 100), a la que alude Lévinas, bien podría referirse a la encarnación de Dios en cada ser humano, propia del cristianismo. No obstante, la única encarnación tolerada por Lévinas es aquella irreductible a la teoría teológica o a la fe dogmática. La única encarnación considerada por el filósofo es aquella que afecta corporalmente antes que cognitivamente al sujeto que recibe al Otro. Una encarnación del Otro en mí, sin que aquel pueda ser ajustado a la medida de las categorías cognitivas del sujeto, que se siente constantemente obsesionado por una alteridad a cuyo encuentro siempre llega tarde, que siempre se le escapa, porque lo precede y excede: “‘encarnación’, con toda la gravedad de una identidad que en sí misma se altera” (Lévinas 2001a 171).

Lévinas rechaza aquella encarnación sincronizante, aquella que origine la fusión o participación del sujeto en Dios. La encarnación de Dios en el hombre, propia del cristianismo, tiende a promover que los contornos de la exclusiva singularidad del sujeto se difuminen en la fusión con Dios. Además, estar fundidos en la esencia divina de

Dios, que habita en nuestro interior, promueve nuestra intelectuación del mismo. Lévinas concibe que, al ser un Dios encarnado, no podemos experimentar a Dios como exterioridad que impacte en nuestros sentidos prevoluntariamente. Esto origina la tendencia intelectualizante de nuestra relación con Dios, a través de la veneración de imágenes, de oraciones, de ritos, etc., que mundanizan a Dios, lo ajustan a la medida de las categorías cognitivas del ser humano. De todo ello deduce que la encarnación (cristiana) da lugar a que el sujeto tenga la ontología como primera filosofía, que el sujeto ontologice y, por ende, totalice la realidad –sea divina, humana o mundana–. En definitiva, la encarnación rechazada por Lévinas no pasa de ser una modalidad ontologizante que, como tal, promueve la destrucción de toda unicidad irrepetible de lo humano. No en vano “la celebración del ser constituye la esencia original de la encarnación” (2006a 32). Incluso llega a aseverar que la “tentación de separarse del Bien es la encarnación misma del sujeto o su presencia en el ser” (*id.* 107-109).

La encarnación o “práctica encarnada”, “propia de un ‘yo pienso’ encarnado” (*cf.* Lévinas 2001b 210-212) que se aproxima exclusivamente a la realidad por medio de la razón teórica, origina la asfixia del infinito en lo finito, su reducción a la medida del ser, porque “un pensamiento que piensa más de lo que piensa no puede encarnarse en algo Deseable, no puede, por ser infinito, encerrarse en un fin” (Lévinas 2005 306). La encarnación es coincidencia de la realidad exterior al sujeto con sus categorías cognitivas, retorno a la tierra firme en la que el sujeto autárquico continúa ostentando la adquisición de un saber seguro y definitivo que le depara autoridad incuestionable, poder y dominio del cosmos y de su prójimo (*cf.* Lévinas 2006d 101-102). Es por ello que Lévinas trata por todos los medios de decir a-Dios a la tematización de Dios, a la ontologización de lo divino (*cf.* González 246). El a-Dios manifiesta la des-ontologización de la teología en Lévinas (*cf.* 2001b 204).

Lévinas se opone a la encarnación de Dios proponiendo el “rostro desencarnado” (*cf.* 2006d 101-102), que se mantiene siempre lejos de mi poder y significando por sí mismo. Un rostro desencarnado que, al hallarse en lo más allá y más acá del ser a la vez y en diacronía, siempre me precede y excede como exterioridad más exterior que toda exterioridad del mundo, y como interioridad más interior que toda interioridad. Un rostro desencarnado que siempre irrumpe en mí de forma inmediata e imprevisible en el tiempo contingente de la senescencia. Tiempo no cronológico, no cuantificable, pura novedad, que me atraviesa sin que pueda yo tener constancia de ello: siempre envejecimiento a mi pesar, como temporalidad exclusiva del Otro, irreductible a mis intentos de sincronización. Por lo tanto, la palabra

de Dios es palabra “no encarnada” (Lévinas 2004 181), más exterior que toda exterioridad mundana, no cognitivamente categorizable y por ello desconocida e incognoscible completamente, anterior, desbordante de toda categoría cognitiva, a la par que más interior que el propio yo (cf. Lévinas 2001a 159-160). Lévinas rechaza aquella palabra encarnada, palabra que nada más ser percibida es ajustada a la medida de lo Mismo. Es por todo ello que “la encarnación no es posible ni necesaria” (2004 199). Más concretamente, “la conciencia no cae en un cuerpo, no se encarna; es desencarnación o, más exactamente, aplazamiento de la corporeidad del cuerpo” (2006d 183). Así, la fórmula teológica “el verbo se hizo carne” (Jn. 1. 14) es invertida por Lévinas en “la carne se hizo verbo” (2003 158).⁹

Por todo ello, la única encarnación que concibe Lévinas es aquella por la que el Otro se encarna en lo Mismo, “alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel” (2003 183), dando lugar al exilio del ser del sujeto, a su ex-posición y de-posición, a su recurrencia infinita, sin retorno ni coincidencia posible consigo mismo. Lévinas se refiere así a aquella “encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y el traumatismo” (*id.* 104). Encarnación del Otro en el Mismo como desbordamiento del Mismo *para el Otro*, como sufrir por el sufrimiento del Otro (cf. Lévinas 1997b 166), como exposición de su exposición, como “agotarse hasta exponerse” (Lévinas 1994 228-229). Nos referimos a que “esta encarnación es ya su expulsión en cuanto tal, su exposición a la ofensa, a la acusación, al dolor” (Lévinas 2001b 76-77), “identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo ‘para el Otro’, la pasividad misma de ‘dar’” (Lévinas 2003 126). La única encarnación que Lévinas tolera es aquella donde el cuerpo, por el cual es posible el dar, se hace ‘otro’ sin alienarse (cf. *id.* 177). Por todo ello, la hospitalidad levinasiana consiste en recibir el infinito en mí, el rostro en mí, lo Otro en lo Mismo, a mi pesar, siendo consiguientemente desbordado hacia el Otro como responsabilidad prevoluntaria por el sufrimiento ajeno a modo de *heme aquí*. Dicho de otro modo, “la idea de lo infinito en la conciencia es un desbordamiento de esta conciencia cuya encarnación ofrece nuevos poderes a un alma que no es ya paralítica, poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad” (Lévinas 2006d 218).

9 Del mismo modo, podríamos afirmar que desde la perspectiva levinasiana el *Amarás al prójimo como a ti mismo* cabría traducirlo como *Amarás al prójimo siempre más que a ti mismo*, trasladando así la asimetría y no reciprocidad que caracterizan su propuesta de ir siempre más allá del ser.

6. La des-onto-teologizada hospitalidad hebrea

La apertura del Mismo al rostro del Otro, que me acorralla desde lo más allá y más acá del ser en diacronía, es hospitalidad. La misma hospitalidad que el rostro tuvo para conmigo acoguéndome en su seno, deviene hospitalidad para con él, que consiste en sustituir la atención que antes me tenía a mí mismo por la atención extrema y vigilante del Otro, al que me siento con la insalvable deuda infinita de servirle, a sabiendas de que nunca podré acabar de pagar las injusticias cometidas como sujeto autárquico que lo categorizaba definitivamente y lo trataba por ello de forma intolerante. Acoger al Otro como absolutamente Otro, acoger el infinito en mi interior origina mi subjetivación ética como entrega de mi vida al Otro, como ofrecimiento de mi más valiosa posesión al prójimo. Acoger al Otro consiste en responder sí al Otro o *heme aquí*, por lo que aquella acogida por parte del rostro de mi persona, que originó mi hospitalidad para con él, se traduce como no-indiferencia, como deferencia para con el Otro.

Según Derrida, sería el rostro infinito el que primeramente me habría acogido a mí. En el requerimiento que el rostro hace de mí para que me haga cargo de él por su súplica exigente, en la asignación que el Otro hace de mi persona para que lo auxilie, allí se formula el sí del Otro, el sí a que puedo acogerlo, a que puedo hablarle, a que puedo cuidarle, a que puedo preocuparme de él: “*el ‘primer’ ‘sí’, la acogida es siempre la acogida del Otro*” (42). Antes que mi voluntad, que mi decisión, el infinito ya estaba en mí, el rostro había irrumpido como un “sí, debes hacerte cargo de mí”. Por lo que más que una decisión a secas o ciega autonomía, estaríamos hablando de una autonomía heteronomizada, autonomía inspirada por un rostro que siempre me precede porque ha sido el primer anfitrión y yo el primer huésped.

Mi *heme aquí*, mi respuesta prevoluntaria como afectación corporal antes que cognitiva frente al Otro es, pues, respuesta a una llamada que precede a mi voluntad. Una llamada que sería el primer sí –“sí, debes hacerte cargo de mí” proferido por el rostro– al que se refiere Derrida y que se transformaría, por mi propia boca, en respuesta prevoluntaria al rostro. La llamada del rostro sería, para Derrida, la producida en la preoriginaria acogida que el rostro hace del sujeto: conmoción de entrañas que se transmuta en acogida del rostro por parte del sujeto, hospitalidad preoriginaria del rostro como sustrato preontológico de hospitalidad del sujeto para con el rostro del Otro.

La acogida o recibimiento del Otro,¹⁰ noción fundamental en *Totalidad e Infinito*, es afectación corporal que me conmueve a responder

10 Véase, Lévinas 2006d 52, 75, 100-101, 104, 106, 108- 110, 112, 114, 116, 123, 165, 168-169, 172-173, 175, 195-196, 210, 220, 229, 233-234, 265, 288, 303-304 y ss.

heme aquí al Otro, para el Otro frente al *para sí* de la no acogida o rechazo indiferente tras intelectualizar al Otro como *alter ego*. Como ya lo anticipáramos, hospitalidad es “‘recibir’ del Otro más allá de la capacidad del Yo” (Lévinas 2006d 75). Pura racionalidad ética preoriginal “‘interpretada’ como esa receptividad hospitalaria” (cf. Derrida 44), aunque esta sea una recepción o una receptividad caracterizada por una pasividad más pasiva que toda pasividad. De ahí que nos reñamos a esta hospitalidad como acogida del rostro por parte del sujeto a su pesar. No obstante, es acogida a su pesar porque el rostro se presenta en coordenadas preontológicas que impiden que sea una recepción por voluntad propia. De hecho, de haber sido una acogida por voluntad propia, lo más probable es que esta hubiera vuelto a ejercer su hegemonía de sujeto autárquico exterminador de alteridades, que reduce lo Otro a lo Mismo por la razón teórica u ontológica.

Frente a la razón teórica, la razón ética, razón pre-original o racionalidad original, recibe al Otro absolutamente Otro, manteniendo siempre intacta su trascendencia, conservando intacta la irreductibilidad de su singularidad. La “racionalidad original” (cf. Lévinas 2001b 192-193)¹¹ o razón metafísica¹² es aquella por la que se piensa la idea de lo infinito, es aquella en la que se realiza lo infinito desbordante de toda idea, de toda razón que lo piensa,¹³ siendo el rostro el comienzo de dicha inteligibilidad (cf. Lévinas 2001b 129; 2006d 119). Solo se recibe la realidad objetiva por la hospitalidad prevoluntaria que es razón sensible que acoge (cf. Derrida 44). De hecho, según Lévinas, “pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza” (2006d 217).

La razón ética es, pues, receptividad y sensibilidad: receptividad como sensibilidad o sensibilidad como receptividad, vaciamiento de sí como sensibilidad o sensibilidad como vaciamiento de sí. Cuando se acoge al Otro, conservando su trascendencia, se recibe no cognitivamente, sino primeramente siendo afectado corporalmente por ella. El infinito en mí me afecta corpóreamente en mi entraña profunda, me compadece a responder prevoluntariamente. Esta sensibilidad que me permite recibir –y no captar y ajustar a la medida de lo Mismo– intacta e irreductible la absolutamente singular trascendencia exterior,

11 También denominada “racionalidad nueva” (Lévinas 2001a 79, 146), “racionalidad más antigua que la revelación del ser” (*id.* 160) o aquella razón “anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante” (2003 248). Es gracias a esta razón ética que superamos la categorización definitiva del Otro ejercida por la razón teórica del sujeto que tiene la ontología como primera filosofía.

12 Véase, Lévinas 2006d 54-55.

13 Véase, Lévinas 2006d 74; 1994 133, 137, 172-173, 248, 260.

se denomina hospitalidad y es pura enseñanza no mayéutica que “significa también ser enseñado” (Lévinas 2006d 75).

Solo inspirado por Otro puedo formular mi *heme aquí*. Solo habiendo sido acogido por el Otro respondo sí al Otro. Solo tras el sí *del* Otro soy capaz de formular el sí *al* Otro (cf. Derrida 54). Así lo explicita Lévinas: “poseer la idea de infinito, es ya haber recibido al Otro” (2006d 116). Ser huésped antes que anfitrión coloca al Mismo, o sujeto que recibe al Otro, en la disposición de responder *heme aquí* como “rectitud del cara a cara” (id. 215), como “testimoniar de sí” (ibid.), como “palabra de honor original” (cf. id. 216). Solo al ser acogido por Otro soy capaz de recibir al Otro. Haber sido recibido antes que recibir, haber sido acogido “en una tierra de asilo” (cf. id. 173), pretende significar que “el habitante continúa siendo en ella a la vez un exiliado y un refugiado, un huésped y no un propietario” (Derrida 45).

La casa, la morada, marcarían las líneas de la pre-ética, puesto que resultan ser la condición de posibilidad para la ética (cf. Derrida 54, 65). Sin el infinito en mí que me acoge y origina mi intimidad, mi interioridad, no cabría mi recepción del rostro del Otro. Es por esto que la ley de la hospitalidad consiste en haber sido acogido como condición de posibilidad de poder acoger al rostro (cf. id. 61-62). Es por ello que Derrida insiste así en la no propiedad de la casa (cf. id. 63). A nuestro modo de ver, nuestra interioridad se caracterizaría por el perpetuo exilio del ser, por ser intimidad siempre inspirada y siempre *para el Otro*. Sin haber sido acogido, recibido, invitado por la llamada del rostro, no se puede acoger, recibir, invitar, responder *heme aquí* (cf. Lévinas 2006d 175). No en vano, el “dueño o propietario recibe la hospitalidad que a continuación él querría dar [...] La hospitalidad precede a la propiedad” (Derrida 66). Acogiendo lo infinito en mí, lo inconmensurable, es como se produce la hospitalidad. Si intento reducir lo infinito a lo Mismo, esto no es hospitalidad. Hospitalidad es acoger lo inconmensurable, lo Otro absolutamente Otro, lo infinito en mí, sin corromperlo, sin ajustarlo a la medida del Mismo, manteniendo intacta su trascendencia. Reducir lo Otro al Mismo, o sea, la tematización ontológica es precedida por la hospitalidad (cf. id. 69). De ahí que Lévinas se refiera a la guerra como etapa posterior a la ética que trae consigo la paz.

Conclusiones

Desde la perspectiva levinasiana, la teología cristiana promueve la ontologización de Dios, así como la tendencia al ensimismamiento de los fieles. Por una parte, circunscribe a Dios a fórmulas ontológicas mundanizadas –“yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn. 14. 6) –, y por otra, al posibilitar el acceso directo a un Dios encarnado, en el que

el fiel se encuentra fundido sin necesitar para ello del Otro, promueve su egoísmo e intelectualización del mismo Dios y del prójimo. Para el cristiano, la ética se encuentra ontologizada, dado que se mueve, en parte, por el cumplimiento estricto y obediente de los dogmas de fe, sin ser lo suficientemente crítico con el sufrimiento del Otro, de su prójimo, al que tiende a olvidar.

Consideramos que, en general, el cristiano tiene claro que tiene que *Amar a Dios sobre todas las cosas*,¹⁴ pero tiende a olvidarse de que hay que *Amar al prójimo como a ti mismo*.¹⁵ Por estar pendiente de amar a Dios, al que accedemos sin tener que rendir cuentas al prójimo, nos olvidamos de servirlo, de amarlo: pendientes de autoabastecernos, llegamos a ser indiferentes frente al sufrimiento ajeno. Además, aquellos que tienen en cuenta esta última fórmula, se centran más en amarse a sí mismos que en amar de modo recíproco y simétrico al Otro, que es hacia donde apunta el mandamiento. No obstante, desde la perspectiva levinasiana, la simetría y la reciprocidad que se derivan de *Amar al prójimo “como” a ti mismo*, nos llevan nuevamente al choque sincrónico de voluntades enfrentadas, promoviendo la violencia y la dominación de uno sobre el otro, haciendo cada uno de su prójimo un *alter ego*. Por si esto fuera poco, el acceso directo del fiel a su Dios hace que se fomente la intelectualización de este, así como la de los sentimientos propios y ajenos. Todo ello por tener la ontología como primera filosofía, por relegar el Bien a la Verdad.

Frente a todo esto, gracias a tener la ética como primera filosofía, la concepción levinasiana de Dios no es teo-lógica sino filosófica, lo que provoca el descentramiento perpetuo del sujeto que recibe a un Dios siempre insondable, inasible, siempre inexpugnable. Frente al Dios encarnado que promueve su intelectualización y la del prójimo por parte del sujeto que los recibe, el Dios desencarnado promueve en este la sensibilidad preoriginaria, así como la vigilancia extrema frente al rostro de una alteridad que le conmueve sus entrañas a modo de servicio incondicional para con él. Ensimismamiento intelectualizante de la teología cristiana frente a solidaridad conmocionante de la propuesta levinasiana. *Amarás al prójimo “como” a ti mismo* frente a *Amarás al prójimo “siempre más que” a ti mismo*.

Desde nuestro punto de vista, cristianizar la propuesta filosófica levinasiana supone neutralizarla hasta destruir su originalidad, pues su auténtica novedad se encuentra en la expresión filosófica de la desencarnación del Dios hebreo. Por todo ello, cristianizar la apuesta filosófica de Lévinas supone devolver a Dios al reducto ontológico

14 Véase, Dt. 6. 4-5; Lv. 19-18; Mt. 22. 37-40; Mc. 12. 29-30.

15 Véase, Lv. 19-18; Jn. 13-34; Mc. 12. 28-34; Mt. 22. 34-40.

donde permanecerá recluso, domesticado y amaestrado, así como teologizado, mundanizado y mercantilizado, a imagen y semejanza del Mismo, del sujeto que lo recibe exclusivamente a través de la razón teórica. Consideramos que resulta muy enriquecedor realizar relecturas de las enseñanzas cristianas desde la perspectiva levinasiana. No obstante, esta relectura debe llevarse a cabo teniendo en cuenta este último punto de vista y sin pretender reemplazar, de forma completamente interesada, el sustrato hebreo, latente en esta propuesta, por otro cristiano.

Primero, porque, como hemos podido comprobar, no tiene sentido alguno pretender encarnar nuevamente a Dios cuando en la propuesta levinasiana se insiste en su descarnación, así como en el no reconocimiento de Cristo como Mesías. De nada sirve ontologizar la propuesta levinasiana, que se caracteriza por su desontologización. Y segundo, porque, y he aquí la extraordinaria aportación levinasiana, no todo es cristianizable, es decir, ontologizable. De hecho, la pieza clave de la propuesta levinasiana es la radicalidad con la que denuncia que la ontología no debe seguir siendo la primera filosofía, debido al totalitarismo que esta promueve: la ética es la que debe erigirse como primera filosofía. Esta es una de las grandes enseñanzas de la propuesta levinasiana. Una propuesta que, como venimos insistiendo, neutralizamos, ontologizamos, si tratamos de acercarla a posturas personalistas de índole cristiana, así como si catalogamos a su autor dentro de tales corrientes de pensamiento profundamente ontológicas.

Bibliografía

- Chalier, C. *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.
- Derrida, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*. Madrid: Trotta, 1998.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- González, G. "Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia". *Ética y Subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, González, G. (ed.). Madrid: Universidad Complutense, 1994. 245-271.
- Lévinas, E. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988.
- Lévinas, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Lévinas, E. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras, 1997a.
- Lévinas, E. *De lo sagrado a lo santo*. Barcelona: Riopiedras, 1997b.
- Lévinas, E. & Kearney, R. "Ética del Infinito". *La paradoja Europea*. Kearney, R. (comp.), Barcelona: Tusquets, 1998. 197-218.

- Lévinas, E. *Ética e infinito*. Madrid: A. Machado, 2000a.
- Lévinas, E. *La huella del Otro*. México: Taurus, 2000b.
- Lévinas, E. *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta, 2000c.
- Lévinas, E. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 2001a.
- Lévinas, E. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001b.
- Lévinas, E. *La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001c.
- Lévinas, E. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 2002.
- Lévinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Lévinas, E. & Casper, B. "Rostro, la primogenitura y la fecundidad. Diálogo con Emmanuel Lévinas el 11 de junio de 1981 en París", *Revista de filosofía* 35/107 (2003): 19-30.
- Lévinas, E. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2004.
- Lévinas, E. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo XXI, 2006a.
- Lévinas, E. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006b.
- Lévinas, E. *Más allá del versículo*. Buenos Aires: Lilmod, 2006c.
- Lévinas, E. *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006d.
- Lévinas, E. *Trascendencia e inteligibilidad: seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro, 2006e.
- Lévinas, E. & Poirié, F. "Conversaciones". *Ensayo y Conversaciones*, Poirié, F. (ed.). Madrid: Arena, 2009. 49-116.
- Malka, S. *Emmanuel Lévinas: la vida y la huella*. Madrid: Trotta, 2006.
- Nemo, P. *Job y el exceso del mal*. Madrid: Caparrós, 2005.
- Vázquez, M. U. *El discurso sobre Dios de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1982.