

Levinas y el cristianismo. La violencia de la onto-teología frente al profetismo ético

Marta Palacio*

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

A los pensadores católicos contemporáneos no les resuena extraño el “heme aquí”ⁱⁱⁱ pronunciado por Emmanuel Levinas en su gran obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978). El mandato ético del rostro del otro que obliga “aún a pesar mío”ⁱⁱⁱ tiene una extraordinaria similitud con la lectura pascual del servidor sufriente de Isaías 6,8. En la hermenéutica católica el texto de Isaías sería una profecía cumplida en la vida y muerte de Jesús de Nazareth como signo testimonial de su elección mesiánica: Jesús es el elegido para cargar todos nuestros dolores en sustitución amorosa.

Sin embargo el planteo de Levinas no es teológico sino ético. «Heme aquí» es la respuesta del sujeto que se hace cargo del llamado del otro, cuya piel está expuesta a la propia mirada como “el pobre, la viuda o el huérfano”, figuras bíblicas que claman por una respuesta ética.^{iv} El sujeto levinasiano es pasividad originaria, afectación y sensibilidad, constituido por la proximidad del otro; distinto radicalmente al ser-ahí heideggeriano y de la subjetividad trascendental husserliana. Levinas desarticula la intencionalidad de la conciencia del sujeto husserliano e inaugura las categorías de pasividad, proximidad y sustitución. Para Levinas el sujeto es ético, constituido por la intrusa y maravillosa presencia del otro en la mismidad del yo: el sujeto es “hospitalidad del otro”^v o “rehén del otro”^{vi}, “pasividad más pasiva que toda pasividad”.^{vii}

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

Si bien la filosofía de Levinas es ética, la problemática religiosa aparece como uno de los intereses teóricos del autor. De hecho un buen número de sus obras están

dedicadas a la exégesis bíblica conforme al judaísmo talmúdico que ejercita desde mediados de la década del '40. Empero su postura es la separar su producción filosófica de la estrictamente religiosa talmúdica, reclamando para aquella su natural espacio de crítica y confrontación. En este sentido plantea reparos filosóficos de plantear el tema de la humillación de Dios en la *kénosis*, lo cual se enmarca en el margen impuesto por su filosofía: sólo es posible hacerlo con una noción de subjetividad comprendida a partir de la sustitución ética por el otro, es decir, desde el rostro humano. En este punto es interesante vincular el planteo de Levinas con el de Gianni Vattimo para quien el abajamiento de Dios a nivel humano es signo de un Dios no-violento y no-absoluto propio de la época posmetafísica en la que estamos, en contraposición con la identificación de Dios con el Ser objetivo del *ipsum esse subsistens* de la tradición clásica. La crítica de Vattimo va en la misma línea filosófica que Levinas: la ontoteología occidental ha conducido a un nihilismo secular, a un rechazo de la modernidad por parte del cristianismo, a un replanteamiento general de los modos de entenderse la religión.^{xii}

En la filosofía de Levinas resalta particularmente la ambigüedad de la trascendencia que “no pertenece al registro de la representación”.^{xiii} Si bien Levinas niega la posibilidad de una teología, puesto que Dios es el inefable incontenible en cualquier logos ontológico, no desaloja a Dios del ámbito de la inteligibilidad al punto de ser sólo admisible por el discurso religioso de la fe.^{xiv} Para Levinas la teología racional se ha subordinado siempre a la filosofía en virtud de que debe justificar ante ella la adecuación entre el pensamiento y la realidad; en este caso la adecuación con la realidad de Dios. Al situar a Dios dentro de la “gesta del ser” como el “ente privilegiado” la teología racional niega la trascendencia operando una violencia simbólica, ya que la trascendencia no puede pensarse desde el ser sino que es “lo más allá del ser”.^{xv} La idea de Dios hace estallar el pensamiento re-presentativo y cualquier contenido objetivo, ya que la idea de Dios es sólo “accesible en su huella” rastreada en el deseo del bien que provoca la trascendencia del rostro.^{xvi}

No es extraña la natural asociación establecida entre los planteos levinasianos, que bogan por asumir la alteridad radical del otro en una relación ética de justicia y compasión, anterior a toda libertad individual, con la prédica cristiana del amor al prójimo y de la fraternidad. Hay cierta legitimidad hermenéutica en este procedimiento de analogía entre Levinas y el cristianismo, cuanto más que algunas afirmaciones de Levinas en cuyo trasfondo laten expresiones bíblicas, aluden claramente a una praxis fraterna con los otros en la que la «huella» de la alteridad y del Infinito inefable se patentiza.^{xvii} La relación que se entabla con el Otro se da a través del discurso cuando la «palabra» del otro que habla me interpela. El rostro habla: es discurso y ética. A través de la palabra el Yo puede recibir al Otro más allá de su capacidad; en esto consiste la «ética de la acogida». Esta relación ética, que acontece por la epifanía del rostro, es denominada por Levinas filosofía primera o metafísica.^{xviii} Es el contacto del cara-a-cara que no es referencia a un horizonte del mundo ni a un saber previo. La separación o distancia es exigida en la relación ética original con el ser exterior o infinito, el cual se fenomenaliza por la manifestación de la trascendencia o «visitación del rostro».^{xix}

Son delgados los intersticios entre esta posición filosófica, cuya escatología se realiza en la presencia sensible del rostro “del pobre, del huérfano y de la viuda”, y la expresión evangélica de Mt. 25 “cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo”. El propio Levinas se percata de esta semejanza con sus tesis filosóficas al leer ese pasaje del Evangelio, según confiesa en un texto publicado en el año 2000 por el periódico italiano *Avvenire*.^{xx} La filosofía levinasiana corre el riesgo de ser interpretada sólo como «doctrina» ética, en cuanto tal deducible del conocimiento racional, cuyos valores serían un estrato superpuesto del ser. Esta posición contraviene la intención de ruptura de Levinas con la ontología clásica y su crítica del sujeto como autoconciencia de sí; imborrables puntos de partida del pensamiento de Levinas. Sin embargo, este parece ser el derrotero que ciertos estudios reductivos han consignado a la escritura levinasiana. Desde este punto de vista se torna sospechosa esta connatural apropiación religiosa de la filosofía de Levinas realizada por pensadores cristianos, la cual merece un detallado análisis a fin de detectar simplificaciones y descuidos que traicionan el sentido apuntado por los textos del autor. Por otra parte, no deja de ser también llamativo el intento de algunos comentaristas de relegar el pensamiento levinasiano a ser sólo un «discurso religioso del judaísmo», exiliándolo del ámbito filosófico originario e inhibiendo de este modo el estatus requerido para aspirar legítimamente a la discusión filosófica. De alguna manera u otra, numerosos pensadores católicos han desarrollado sus planteos filosóficos a partir de una sintonía con el pensamiento de Emmanuel Levinas. Particularmente los pensadores latinoamericanos, movilizados por la decidida apuesta por la alteridad radical como fundante de una filosofía primera, han receptado la obra de Levinas como la posibilidad filosófica de establecer una ética y hasta una política a partir de la exterioridad, entendida como los marginales y los oprimidos del tercer mundo.^{xxi} Sin embargo, más allá de esta peculiar «apropiación política» de la ética levinasiana realizada por algunos intelectuales latinoamericanos^{xxii}, otros pensadores señalan como una carencia la desconexión de filosofía ética de Levinas con la política, tal el caso de Richard Rorty.^{xxiii} Este punto de vista es discutible ya que, desde el Prefacio de *Totalidad e infinito* (1961)—una de sus obras capitales—, Levinas admite el conflicto como constitutivo del ámbito político institucional y considera la guerra como expresión desembozada de la política en épocas en que la paz se quiebra.^{xxiv} La vinculación que vislumbra entre la «ontología de la identidad», la «totalidad» y la «guerra», lo llevará a romper con el presupuesto identitario de la sustancia y del sujeto para introducir un pluralismo ontológico -inaugurado por la presencia del otro/a- bajo la sospecha de la tiranía de la unidad parmenídea sobre la multiplicidad de los existentes y el imperio violento de la mismidad sobre toda diferencia. “Desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas.”^{xxv} Por otra parte, esta destacada y progresiva influencia levinasiana en ámbitos cristianos de pensamiento fue sugestiva e irónicamente preanunciada por el propio Levinas, según alude Derrida en el *Adiós* que pronuncia durante las exequias del amigo y maestro en el cementerio de Pantín el 27 de diciembre de 1995.^{xxvi}

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

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

En consonancia con la crítica heideggeriana a la ontoteología de Occidente, reflexionando con Heidegger contra Heidegger, Levinas deconstruirá las categorías ontológicas de la tradición filosófica occidental y al hacerlo instalará una «provocación» al cristianismo posconciliar que no ha sido del todo recogida por los estudios filosóficos y teológicos. Según Levinas, el mensaje bíblico de la justicia y la caridad no se inserta bien en la razón filosófica griega en la que Dios es comprendido como un «superlativo» del ser objetivo dentro de un esquema cosmológico, posteriormente conciliado con el creacionismo cristiano. Si la ontoteología elaboró nociones para explicar a Dios y a sus creaturas a partir de la filosofía sustancialista griega concebidos en una relación causal de trascendencia, una vez puesta en crisis la noción de sustancia y de sujeto, consecuentemente también entra en crisis la teología que instrumentalizó tal filosofía. “La quiebra de la trascendencia ¿no sería entonces la quiebra de una teología que tematiza el *trascender* en medio del logos asignándole un término al paso de la trascendencia, fijándola en el trans-mundo...?”^{xxix}

Desde su temprana obra *De la evasión* (1935) Levinas ha denunciado la dependencia y sumisión de la filosofía occidental respecto al ontologismo del ser como dogma insuperable más allá del cual es imposible pensar.^{xxx} Este imperio de la existencia es lo que genera la reacción del existente humano descripta fenomenológicamente por Levinas como «evasión», y en tanto malestar revela una necesidad de salida del existente patentizada en la náusea por “estar clavados en el ser” y por “tener la condena de ser sí mismo” ya que el “ser es un peso para sí mismo”.^{xxxi} Para Levinas esta evasión no es motivada por la finitud del ser sino por su autosuficiencia y su bastarse a sí mismo. Nada más lejos del pensamiento griego y del cristiano-platonizante para los cuales la salida se entrevé como la «eternidad», precisamente porque la necesidad brota de un ser finito —el ente contingente—, que careciente de esa infinitud o trascendencia necesita remontarse a su causa infinita o Creador para superar la angustia de la finitud. En este sentido, aunque con matices propios, Levinas puede ser comprendido dentro

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

El predominio de la teoría, propio de la filosofía de Occidente, es recusado por Levinas desde su primera obra y hasta el fin de sus días, puesto que conlleva el “estigma de la existencia” dada la indefectible “atadura del pensamiento al ser.”^{xxxv} En conclusión, para Levinas “se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes.”^{xxxvi} Sin embargo en esta obra juvenil no nos dice cuál es esta vía. Habrá que esperar a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* para que redondeé la respuesta a la inquietud filosófica de toda una vida. La salida será por la «subjetividad» entendida como un «de otro modo que ser» que rompe con su esencia (logos) y con la esclerotización sustancial: la subjetividad es excedida por el Infinito o el Bien que “me ha elegido antes de que yo lo elija.”^{xxxvii}

Levinas no postula a Dios como un sumo ser ni como otro humano más grande que el prójimo, sino que quiere “antes de hablar de Dios, decir la proximidad, describir de dónde viene la voz y cómo se dibuja la huella”.^{xxxviii} Las tesis levinasianas hablarán de Dios “de otro modo” que el discurso teológico de la filosofía occidental y que el discurso religioso clásico.^{xxxix} El «heme aquí» de Levinas no es un dogma de fe, ni una razón teológica, sino que es una relación ética original que expande la subjetividad fuera del ámbito de la representación de la conciencia para abarcar el ámbito de la proximidad existencial vivida.

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

Una vez que los fundamentos metafísicos-morales han caído por un proceso de autodisolución en la modernidad tardía o posmodernidad -preanunciado por Nietzsche- de lo que se trata para los contemporáneos/as es «cómo» creer sin sustancialismos y cómo abrir cauces teóricos para la experiencia religiosa desde otros espacios filosóficos. ¿Vuelta hermenéutica a los evangelios al modo del Talmud? Según Levinas el método de lectura talmúdico se puede definir por una “interiorización permanente de la letra”, lo cual no supone un proceso de

abstracción. Esta tentativa “consiste en interiorizar y conservar íntegramente el contenido de la Escritura, obteniendo enseñanzas de las mismas contradicciones”.^{xi} Dejar que la Palabra que apela en el rostro del otro interpele, provocando una escucha diacrónica, que tiene el poder de abrir los ensimismados oídos y movilizar una respuesta vital: un yo abierto por el otro, capaz de albergar su huella y de responderle en el bien realizado hacia él. Para Levinas la gloria del Infinito únicamente pasa por el entramado humano de las acciones de sustitución y expiación por el Otro.^{xli}

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

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

Levinas nos provoca con su «profetismo» entendido como testimonio: responsabilidad que tenemos por los otros. Como grito de “rebelión ética”^{xliiv}, en un tiempo cargado de violencias, en que las «verdades impuestas» –por la seducción o la fuerza del poder- han hecho un desierto del suelo de nuestras creencias.^{xliv}

* Lic. en Filosofía. Periodista. Profesora de la Universidad Católica de Córdoba y de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: martapalacio@arnet.com.ar

ⁱ LEVINAS Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987-1995, p. 42. Citada en adelante AE.

ⁱⁱ AE, p. 217.

ⁱⁱⁱ AE, p. 104.

^{iv} AE, p. 226-227.

^v Cf. LEVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 303. Citada en adelante TI.

^{vi} Cf. AE, p. 37.

^{vii} Cf. LEVINAS Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, siglo XXI editores, México 2001, p. 125.

^{viii} Cf. MARDONES José María, *Síntomas de un retorno*, Sal Terrae, Santander 1999, p. 81-85.

^{ix} TI, p. 57.

^x Cf. RICOEUR Paul, *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de E. Levinas*, Anthropos, Barcelona 1999, p. 23.

^{xi} AE, p. 50.

^{xii} Cf. **VATTIMO Gianni**, *Creer que se cree*, Paidós, Bs. As. 1996, p. 36-49. Además véase: **VATTIMO Gianni**, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Bs. As. 2004, p. 21-36.

^{xiii} Cf. **LEVINAS Emmanuel**, «Diacronía y Representación», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 1993, p. 201.

^{xiv} Cf. **LEVINAS Emmanuel**, «Dios y la filosofía», en *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid 1982, p. 104-105. Citada en adelante DQVI.

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

^{xvi} DQVI, p. 116.

^{xvii} Cf. **LEVINAS Emmanuel**, *Fuera del sujeto*, Caparrós editores, Madrid 1997, 16. Citada en adelante: HS.

^{xviii} Cf. **LEVINAS Emmanuel**, *Ética e infinito*, Visor Distribuciones, Madrid 1991, 71. Citada en adelante EI.

^{xix} Cf. TI, p. 85-89.

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

^{xxi} Para consultar bibliografía al respecto, véase: **SCANNONE Juan Carlos**, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Bs. As. 1990. **DUSSEL Enrique**, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta-UNAM-UAM, Madrid-México 1998. **SUDAR Pablo**, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Fac. de Teología de la UCA, Bs. As. 1981.

^{xxii} Cf. **DUSSEL Enrique**, «Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica», en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de E. Levinas*, cit., p. 271-293.

^{xxiii} Cf. **RORTY Ricardo**, «Notas sobre la desconstrucción y el pragmatismo», en **MOUFFÉ Chantal** (comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Bs. As. 1948, pp. 42-43.

^{xxiv} Cf. TI, p. 47-56.

^{xxv} TI, p. 51.

^{xxvi} "Permítanme evocar el día en que, durante un Congreso de los Intelectuales Judíos, en el momento en que ambos escuchábamos una conferencia de André Neher, E. Levinas me dijo en un aparte...: «*Ya lo ve usted, él es el judío protestante, yo soy el católico*», ocurrencia que merecería una larga y seria reflexión." **DERRIDA Jacques**, *Adiós*, Mínima Trotta, Madrid 1998, p. 22 (el resaltado es nuestro).

^{xxvii} Uno de sus estudiosos dice al respecto: "Los teólogos cristianos han acusado pronto el importante desafío que emana de la obra de E. Levinas y es aún una incógnita saber hasta dónde podría llegar este camino". **PINTOR RAMOS Alfonso**, "Introducción", AE, p. 35.

^{xxviii} EI, p. 105.

^{xxix} AE, p. 48. En TI, p. 282, leemos: "En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si en lugar de reducirse a un cambio de propiedad, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia."

^{xxx} Cf. **LEVINAS Emmanuel**, *De la evasión*, Arena, Madrid 1999, p. 113. Citada en adelante DE.

^{xxxi} Cf. DE, p. 103- 110.

^{xxxii} TI, p. 100.

^{xxxiii} **LEVINAS Emmanuel**, «Diálogo», en **SCHERER Robert, LEVINAS Emmanuel y BOUILLARD Henri**, *Fe cristiana y sociedad moderna*, Ediciones S.M., Madrid 1984, 91.

^{xxxiv} Cf. AE, p. 71.

^{xxxv} DE, p. 114-116.

^{xxxvi} DE, p. 116.

^{xxxvii} AE, p. 55.

^{xxxviii} HS, p. 34.

^{xxxix} Cf. AE, p. 224.

^{xl} HS, p. 28.

^{xli} Cf. AE, p. 225-226.

^{xlii} DQVI, p.124.

^{xliii} Cf. EI, p.114.

^{xliv} DQVI, p. 135.

^{xlv} Cf. **GEFFRÉ Claude**, "La crisis de identidad cristiana en la época del pluralismo religioso", en *Concilium* 311, Junio de 2005, p. 297-310.

Resúmenes :

Levinas y el cristianismo.

La violencia de la onto-teología frente al profetismo ético

Marta Palacio*

Emmanuel Levinas plantea una original vinculación entre la «ontología de la identidad», la «totalidad» y la «guerra», lo cual lo llevará a romper con la noción de sustancia y de sujeto de la tradición filosófica occidental, para introducir un pluralismo ontológico -inaugurado por la presencia del otro/a- bajo la sospecha que la tiranía de la unidad parmenídea sobre la multiplicidad de los existentes ha generado el imperio violento de la mismidad sobre toda diferencia.

En este artículo problematizaremos su particular interpretación de la ontología griega que contiene un novedoso impacto para la reflexión del cristianismo en nuestra época posmetafísica. Este impacto se halla aún parcialmente inexplorado, especialmente por aquellas tradiciones cuyos sistemas descansan sobre la noción de «ser» griego y su correlativo esse latino. La onda expansiva de los planteos levinasianos aún no ha terminado de dimensionarse, quizás por la recepción concordista y simplificadora que ha tenido su pensamiento.

Su específica interpretación del cristianismo como "vivir y morir por todos los hombres" nos abre una vía desde la cual pensar el desafío arrojado al cristianismo articulado desde una experiencia original de profetismo bíblico. Según Levinas, el mensaje bíblico de la justicia y la caridad no se inserta bien en la razón filosófica griega en la que Dios es comprendido como un «superlativo» del ser objetivo dentro de un esquema cosmológico-creacionista.

Si la ontoteología elaboró nociones para explicar a Dios y a sus creaturas a partir de la filosofía sustancialista griega concebidos en una relación causal, una vez puesta en crisis la noción de sustancia y de sujeto, consecuentemente también entra en crisis la teología que instrumentalizó tal filosofía. En este sentido, aunque con matices propios, Levinas puede ser comprendido dentro de los pensadores de la «muerte de Dios» por su rechazo a pensarlo dentro de las categorías sustancialistas de la ontoteología occidental. Dios en cuanto «alteridad» está más allá del ser. Es presencia de una ausencia que genera el extrañamiento y la consiguiente respuesta ética del sujeto. Hablar de Dios en cuanto «huella» es aludir al traumatismo que deja la alteridad y con la que se topa el sujeto; cuya voz se torna un mandato escrito en el rostro del otro que ordena a su servicio porque la semejanza de Dios se patentiza en el tú, y no el yo.

**Levinas et le christianisme.
La violence de l'onto-théologie face au prophétisme éthique**

Marta Palacio*

Emmanuel Levinas pose un lien original entre «l'ontologie de l'identité», la «totalité» et la «guerre», ce qui le mènera à rompre avec la notion de substance et de sujet de la tradition philosophique occidentale, pour introduire un pluralisme Ontologique –inauguré par la présence de l'autre- en soupçonnant que la tyrannie de l'unité parménidienne sur la multiplicité des existants a engendré la domination violente de la mêmété sur toute différence.

Dans cet article nous problématiserons son interprétation particulière de l'ontologie grecque qui contient un nouvel impact pour la réflexion du christianisme à notre époque post-métaphysique. Cet impact reste encore partiellement inexploé, en particulier par ces traditions dont les systèmes reposent sur la notion d' «être grec et son corrélatif latin esse. On ne connaît pas encore l'ampleur de l'onde expansive des questionnements levinasiens, peut-être à cause de la réception concordiste et simplificatrice dont sa pensée a fait l'objet.

Son interprétation spécifique du christianisme comme «vivre et mourir pour tous les hommes» nous ouvre une voie pour penser le défi lancé au christianisme articulé à partir d'une expérience originale de prophétisme biblique. Selon Levinas, le message biblique de justice et de charité ne s'insère pas bien dans la raison philosophique grecque où Dieu est compris comme un «superlatif» de l'être objectif dans un schéma cosmologico-creationiste.

Si l'ontothéologie a élaboré des notions pour expliquer Dieu et ses créatures à partir de la philosophie substantialiste grecque conçus dans une relation causale, une fois que la notion de substance et de sujet entre en crise, la théologie qui a instrumentalisé cette philosophie entre en crise aussi. Ainsi, même avec des nuances propres, Levinas peut être compris parmi les penseurs de la «mort de Dieu» par son refus de le penser dans les catégories substantialistes de l'ontothéologie occidentale. Dieu quant à l' «altérité» est au-delà de l'être. Il est

présence d'une absence qui génère le manque et la réponse éthique conséquente du sujet. Parler de Dieu en tant que «trace» c'est faire allusion au traumatisme que laisse l'altérité et à laquelle se heurte le sujet; dont la voix devient un mandat écrit sur le visage de l'autre qui ordonne à son service parce que la ressemblance de Dieu se manifeste dans le tu et non pas dans le moi.

Lévinas e il cristianesimo. La violenza dell'ontoteologia di fronte al profetismo etico

Marta Palacio*

Emmanuel Lévinas pone un'originale legame tra l'«ontologia dell'identità», la «totalità» e la «guerra», ciò che lo porterà a rompere con il concetto di sostanza e di soggetto della tradizione filosofica occidentale, per introdurre un pluralismo ontologico – inaugurato dalla presenza dell'altro/a –, nella supposizione che la tirannia dell'unità parmenidea sulla molteplicità degli esistenti abbia generato l'impero violento del “medesimo” su ogni differenza.

In questo articolo analizzeremo la sua particolare interpretazione dell'ontologia greca, che contiene un innovativo impatto per la riflessione sul cristianesimo nella nostra epoca postmetafisica. Questo impatto è ancora parzialmente inesplorato, soprattutto da quelle tradizioni i cui sistemi sono fondati sulla nozione dell'«essere» greco e il suo correlato esse latino. L'onda espansiva delle impostazioni levinasiane non ha ancora finito di dimensionarsi, probabilmente per la ricezione consensuale e semplificatrice che ha avuto il suo pensiero.

La sua specifica interpretazione del cristianesimo come “vivere e morire per tutti gli uomini”, ci apre una via da cui pensare la sfida lanciata al cristianesimo, articolata da una esperienza originale di profetismo biblico. Secondo Lévinas, il messaggio biblico della giustizia e della carità non va inserito nella razionalità filosofica greca, nella quale Dio è inteso come un «superlativo» dell'essere oggettivo dentro uno schema cosmologico-creazionistico.

Se l'ontoteologia ha elaborato delle nozioni per spiegare Dio e le sue creature, partendo dalla filosofia sostanzialista greca che porta a concepirli in un rapporto causale, una volta messa in crisi la nozione di sostanza e di soggetto entra in crisi anche la teologia che ha strumentalizzato tale filosofia. In questo senso, anche se con degli aspetti propri, Lévinas può essere annoverato tra i pensatori della «morte di Dio», per il suo rifiuto a pensarlo dentro le categorie sostanzialistiche dell'ontoteologia occidentale. Dio in quanto «Alterità» è oltre l'Essere. È presenza di un'assenza che produce la nostalgia e la conseguente risposta etica del soggetto. Parlare di Dio in quanto «traccia» è alludere al traumatismo che lascia l'alterità e con la quale si incontra il soggetto: la cui voce diventa un mandato scritto sul volto dell'altro, che ordina il suo servizio poiché la somiglianza di Dio si evidenzia nel tu e non nell'io.