

Por publicarse en: *Configuraciones*. Gaceta del Centro de Formación Humanista de la Universidad Intercontinental, no. 6, febrero de 2015, México, UIC. Próxima aparición.

Cuestionamientos éticos al cristianismo desde la perspectiva levinasiana enraizada en el Judaísmo. Reflexiones incómodas contemporáneas

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Dentro de la actual crisis generalizada del cristianismo, algunos teólogos como José María Mardones¹ y Luis González Carvajal² insisten que en el vigente entorno globalizado de corte eminentemente posmoderno, la religión cristiana se encuentra sumergida en una crisis sin precedentes que la estructura institucional no parece ser capaz de afrontar bajo los lineamientos tradicionales, precisamente por estar en crisis la figura de la institución, la autoridad y la tradición, no solamente en el ámbito eclesiástico, sino en todos los ámbitos de la cultura Occidental. En la misma línea de pensamiento está Louis Duch, quien - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica a la Iglesia –desde adentro- en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nitzcheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal y trascendente, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Estos autores –desde el seno de la iglesia y la teología- critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque en muchos sentidos se ha quedado enana frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Especialmente es en la relación con el otro en donde contemporáneamente se juega la identidad del cristianismo, una identidad que el cristianismo oficial institucionalizado –coherente con su soberbio posicionamiento Occidental- considera como modelo único, estático, inamovible y perfecto al cual habrán de sujetarse los demás. Dice Duch³, retomando a Giuseppe Ruggieri⁴:

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.

Estas palabras son tremendamente cercanas a lo que –desde su judaísmo- expresara Emmanuel Levinas: “es preciso que exista relación con la trascendencia *como tal*. La relación no ha de echar a perder lo que la Trascendencia tiene de extraña, pues la extrañeza pertenece a su Majestad”⁵. Estas palabras llaman la atención (desde esta perspectiva teórica) sobre la necesidad de romper con la relación epistemológica-instrumental en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, ya que una relación sujeto-objeto, implica la noción de pasividad y actividad en la relación, donde el sujeto acaba por objetivarse perdiendo lo que lo define metafísicamente: su trascendencia. Si el ser humano es un sujeto con cuya conciencia inicia el

¹ *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988; *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra, 1991; *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*, Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México, 1999.

² *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander, 1989; *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander, 1993; *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander, 1993.

³ Louis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 19.

⁴ La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünemann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

⁵ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, p. 56.

mundo, al estilo cartesiano y sucesivas interpretaciones modernas, la luz de esa conciencia cernida sobre lo existente sería el único parámetro posible de relación con eso existente. Así, el avasallamiento ejercido del sujeto sobre el objeto de su conciencia cierra un círculo de dominio tejido sobre la propia identidad, un espejo donde sólo se acepta el reflejo de lo propio, inmanente y conocido, desechando por tanto, lo ajeno, desconocido y trascendente. Es en este sentido que Levinas se pregunta: ¿es que acaso no hay un previo a esa conciencia que pudiera marcar un derrotero distinto? ¿no hay otra forma de relación posible donde la trascendencia se preserve en su dignidad, y que siga perteneciendo al ámbito de lo misterioso para seguir siendo trascendencia?

En este orden de ideas, en el pensamiento de Emmanuel Levinas, la ética es un asunto de responsabilidad impostergable, es insoslayable, en tanto que aparece en el momento mismo del “asalto” de la alteridad. Se trata de una responsabilidad que se despierta en el Mismo a través del advenimiento del Otro. No es un desprendimiento secundario de la razón y su actividad “intrasubjetiva”, sino que es la impronta esencial de lo humano en tanto que acogimiento y hospitalidad, respuesta al previo preexistente de mi conciencia y mi mundo: el otro, cuyo arribo a mis propios horizontes no depende de mí. Un verdadero asalto, que Levinas considera –en lenguaje religioso- como una *epifanía*, cuyo contenido es la liberación de las amarras de la monotonía de lo idéntico. En el propio mundo sólo hay inmanencia, la trascendencia viene de fuera:

[...] lo que me aparece aparece en mi mundo, está absolutamente abierto a mí, y, en este sentido, deja de serme extraño. Es inmanente. La inmanencia es el mundo, nuestro mundo, el mundo que se nos da y en el que lo Otro ya no es sino lo Mismo. Esto no se corresponde con mi relación con Dios. Mi relación con la Trascendencia de Dios es la relación con la Trascendencia como tal, sin que Dios entre en el mundo. Dentro de lo que cabría llamar la tradición fenomenológica de la historia de la filosofía, se piensa en la inmanencia como en la suprema gracia del espíritu: el Dios oculto es sólo incompletamente Dios. Lo que me preguntaba era si la relación con lo Trascendente como tal es simplemente un saber mal acabado, si carece de excelencia propia la religión entendida como relación con lo que la razón no ha alcanzado a igualar. Mi tesis consiste en afirmar que la socialidad es una relación por completo diferente de la que se establece en el conocimiento, y que lo que la Palabra de Dios que es el rostro del otro manda es la socialidad misma.⁶

Esta idea se refuerza desde lo expresado en otra parte dentro del mismo texto, cuando apunta lo siguiente:

[...] mi punto de partida no es la racionalidad entendida como noción que englobe al sistema de categorías de nuestra lógica cognoscitiva; lo que sí pretendo, en cambio, es ensanchar esa noción; mi punto de partida es el sentido sobre el que se yergue lo humano antes de todo sistema. No tengo la impresión de que el sentido se articule originaria o exclusivamente en el saber, de que el saber sea el lugar propio del sentido. En la obligación para con el otro hay un sentido [...] lo que sostengo es que, a partir del sentido, se puede pensar de otro modo lo racional.⁷

Desde la posición teórico-existencial defendida por Emmanuel Levinas, más que *saber* –como tal-, urge encontrar el sentido previo a la construcción de un sistema teórico. Lo distintivo humano –desde este autor- no es el saber, sino la *socialidad* que se traduce como responsabilidad por el Otro y Trascendencia:

[...] la pluralidad en cuanto proximidad social no tiene por qué ensamblarse (*s'assembler*) en unidad del Uno; en la que ese tipo de pluralidad ya no significa mera privación de la coincidencia, esto es, una pura y simple falta de unidad. Excelencia del amor, de la socialidad, del “temor por los otros” y de la responsabilidad para con los otros que no es mi angustia por mi muerte, *mía*. La trascendencia ya no sería una inmanencia fallida. En la socialidad –que no es ya simple mira intencional, sino responsabilidad por el prójimo-, alcanzaría la trascendencia la excelencia propia del espíritu: la perfección o el Bien precisamente. Socialidad que, por oposición a todo saber y a toda inmanencia, es *relación con el otro como tal*, y no con el otro como mera parte del mundo.⁸

⁶*Ibidem*, p. 55.

⁷*Ibidem*, p. 43.

⁸*Ibidem*, p. 34.

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada, es –para Levinas- donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro, es donde se alcanza la excelencia del espíritu humano y este filósofo lo denomina la “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro –ser único-, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermelo único, irremplazable, de poder decir: “Yo”.⁹

Estas ideas expresan una peculiar propuesta ética: no se trata de hacer el bien partiendo desde la interioridad del Mismo que decide actuar de determinada forma, sino que el acento se pone en lo que está fuera del sujeto, en el otro, que con su advenimiento convoca –a través de su rostro- la respuesta ética, su mirada que viene del “afuera de mí” convoca la responsabilidad. La génesis de la ética cambia. La piedra angular de la filosofía –desde esta perspectiva- es la ética fundamentada en la metafísica entendida no como contenido inamovible de los fundamentos últimos, sino como condición de apertura a lo que está *más allá* de lo mismo. Así, esta propuesta ética fundada en la alteridad y su trascendencia, implica un fuerte cuestionamiento a posturas férreas consagradas como única posibilidad. Se trata de una apuesta por lo diverso en lugar de lo Uno, la posibilidad de la coexistencia responsable de lo diverso, que permanece dignamente diverso, sin necesidad de la reducción a la unidad. Esa “insuficiencia jurídico-teológica” de la iglesia en su relación con los otros, mencionada por Ruggieri y Duch, ¿acaso no implica la repetitiva tendencia occidental a someter lo diverso en el fortalecimiento de lo Uno? Un verdadero robo de la trascendencia para convertirla en inmanencia.

Desde la propuesta levinasiana, influenciada por el judaísmo, el garante último de esta distancia absoluta entre el sujeto y lo trascendente (lo otro) es Yavé: el innumerable, la fórmula *yo soy el que soy* implica su trascendencia plena, en tanto que lo único que puede ser dicho es lo que su propia presencia dice sin decirlo (presencia inconceptualizable, nunca un tema, sólo presencia). Es trascendencia plena.

Me pregunto si esta forma de entender la relación intersubjetiva, no debería tener alcances mucho mayores dentro del cristianismo, anclado en la convicción de un *Dios-con-nosotros*, donde esa trascendencia plena se pone al alcance de la mano por un acto de su voluntad, lo cual radicalizaría el planteamiento ético antes visto, pues se reconocería de entrada, la presencia expresa de ese Dios Trascendente Absoluto en el humilde y latoso rostro del prójimo. El propio Levinas se expresaba en relación a esto en los siguientes términos:

[...] lo que yo digo del rostro del prójimo es lo que el cristianismo probablemente dice del rostro de Cristo [...] Mi fórmula “De Dios que viene a la idea” expresa la vida de Dios. ¡Descenso de Dios! En alemán, resulta aún mejor: “wenn Gott fällt uns ein” (Cuando Dios cae hasta nosotros). [...] Quizás por eso el Vaticano II invite a judíos y cristianos a instruirse mutuamente acerca de sus doctrinas. ¡Como si de esa conversación cupiera esperar más frutos que de la lucha de uno por convertir al otro!.¹⁰

⁹ Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 193-194.

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Trascendencia e inteligibilidad*, pp. 59-60.

El cuestionamiento al cristianismo, viene por una doble vertiente: 1.-Dios, en el cristianismo, por la preocupación constante del Occidente de satisfacer lógicamente la racionalidad y conceptualizarlo todo: ¿no conceptualizó lo Trascendente por excelencia, inmanentizándolo y convirtiéndose después dicho concepto en una cáscara reseca que no alberga nada?, y 2.- Si Dios ha caído hasta nosotros en el rostro del prójimo ... ¿por qué no reconocemos la trascendencia de lo alterno?, ya no digamos el derecho, sino la mera posibilidad. En Occidente, el afán de la reducción a lo Uno, ha hecho gala de creatividad inusitada a lo largo de su historia y sus innumerables víctimas. Y no olvidemos que, para bien y para mal, la historia de Occidente, es la historia del cristianismo.

La visión ética basada en el judaísmo levinasiano, con su inherente perspectiva de un Dios totalmente lejano e inalcanzable, preserva en principio la inalcanzabilidad de la Trascendencia –y mediante ella- una apuesta ética de inviolabilidad e irreductibilidad del rostro del otro hombre. En este sentido, parece totalmente incoherente que la visión ética cristiana configurada y configurante del Occidente, con su visión de un Dios hecho hombre, no haya podido preservar una ética donde la alteridad esté contemplada en su diferencia en relación con los parámetros de unicidad dictados desde los principios únicos e inamovibles de “lo que Es”.

Desde una perspectiva religiosa, el cristianismo centrado en la intolerancia occidental y sus absolutos incuestionables, se yergue como una extraña religión desacralizada y desacralizante, pues pareciera arremeter con todo contra toda expresión religiosa “extraña”, foránea (del Occidente), y por ende juzgada como desviada, incompleta, en minoría de edad respecto a lo propio, *a priori* valuado como lo Bueno y Verdadero absolutos. Pero a la vez, cuando ya ha hecho añicos las otras visiones de lo divino, solamente puede presentar el cascarón vacío de una compleja maraña de argumentos sólidos, coherentes, lógicos, ontológicos y epistemológicos de una idea de Dios que perdió su esencia: es la historia de una trascendencia robada, que una vez secuestrada se esfuma. La inmanencia acaba con la trascendencia. La única forma de que la Trascendencia se preserve es que siga siendo extraña. El secuestro de Dios en los límites de la inmanencia de la conciencia cognoscente, acaba con el sentido mismo de Dios.

En una perspectiva ética, este secuestro y “teicidio”, implican el encumbramiento de un modelo de relación intersubjetiva donde la única posibilidad es la relación sujeto-objeto, que más temprano que tarde llevará a la dinámica del amo y el esclavo. En este sentido, ¿no le urgiría al cristianismo repensarse más a la sombra de la experiencia humana sedienta de significado (precisamente en un mundo cada vez más insignificante) y menos al cobijo del dogma, el canon y la jerarquía?

En este orden de ideas, termino esta reflexión con lo expresado por Albert Camus en un coloquio con dominicos de París en 1948 y recopilado por Louis Duch¹¹:

Sigo luchando contra este universo en que unos niños sufren y mueren. ¿Y por qué no lo voy a decir aquí igual que lo he escrito en otras partes? Yo he esperado durante largo tiempo en estos horribles años que se elevase una voz desde Roma. ¿Yo, un incrédulo? Precisamente. Pues yo sabía que el espíritu se perdería si no lanzaba su grito de condena ante la fuerza. Parece que esa voz se ha elevado. Pero yo os juro que millones de hombres como yo no la hemos oído y que había entonces en todos los corazones, creyentes o no creyentes, una soledad que no ha dejado de extenderse a medida que pasaban los días y se multiplicaban los verdugos [...] Lo que el mundo espera de los católicos es que los católicos hablen, con voz alta y clara, y que hagan su condenación de tal manera que la duda, jamás una sola duda, pueda levantarse en el corazón del hombre más sencillo. Lo que el mundo espera es que salgan de la abstracción y que se pongan frente al rostro ensangrentado que ha tomado la historia de hoy.¹²

Desde esta perspectiva, si Dios se hizo hombre y estableció su morada entre nosotros, para los cristianos implica existencialmente una ineludible responsabilidad ética, pues se trata entonces de una forma divina de ser humano, porque lo humano es divino y lo divino es Trascendente (intocable en su dignidad, inviolable en la entereza de su ser, inalcanzable en su singularidad plena). Esto no puede ser propuesto como una mera abstracción, es responsabilidad real en el aquí y el ahora, una responsabilidad que rebasa con

¹¹ Louis Duch, *Op. Cit.*, p. 450.

¹² Albert Camus, “El incrédulo y los cristianos”, en: *Obras Completas*, t. II, Aguilar, México, 1973, pp. 359-360.

mucho la mera adscripción nominal a un credo que en sus formas, expresiones y normas, resulta cada vez más caduco en tanto que incapaz de establecer un diálogo realmente significativo con el hombre contemporáneo. Abrirse, más allá de la retórica, a la gran diversidad de experiencias humanas con sus formas concretas de *ser humano* se prevé como la única posibilidad de terminar con un “diálogo” de sordos y mudos en la tradición cristiana occidental. Lo que está en juego es el sentido mismo de lo humano.