

**ENTRE EL ABANDONO DE DIOS
Y EL DIOS TESTIMONIABLE
(E. LEVINAS)**

W. R. Daros
CONICET

RESUMEN: Tras la experiencia de la deportación nazi, Levinas experimenta también la ausencia de Dios, la irracionalidad del comportamiento social en esas circunstancias, y la experiencia de fe como testimonio de un Dios -al parecer- ausente. Por el esfuerzo de los filósofos se ha pasado de la idea de dioses grotescos a la idea de un Dios; pero este Dios filosófico todavía es un Dios impersonal. El rostro del otro me manda rebasar la idea de Dios por el testimonio de Dios; por un Dios que en los momentos dramáticos de la vida humana aparece como ausente. Dios en su trascendencia “permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero”. Esa trascendencia de Dios no puede decirse ni pensarse en términos de *ser* o de no ser: Dios es el tercero excluido. Solo cabe el testimonio de la responsabilidad por el otro para testimoniar al totalmente Otro. Resta lugar solo para una fe más difícil que nunca: “una fe sin teodicea”, una fidelidad a Dios, como Job.

De los dioses a la idea de Dios.

1. Los poetas paganos presentaron, en la antigüedad, a los dioses o hombres-dioses, con sus pasiones y gozos humanos. Los filósofos los expulsaron para salvar la divinidad de los dioses: “el Dios de Platón es la Idea impersonal del Bien; el Dios de Aristóteles es un pensamiento que se piensa a sí mismo”, lo mismo que en el final de la *Enciclopedia* de Hegel, con lo que se clausura quizás toda la filosofía¹.

Para Levinas (1906-1995), en el nombre y en la misma idea de Dios hay un problema, que no siempre se advierte: ¿Pensar a Dios no es reducirlo a un saber humano que ya no es Dios? “Haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pensador con lo pensado”². Pero esta es una exigencia imposible: ¿Cómo podría haber pensamiento sin una relación con el objeto pensado?

En este contexto, Levinas presenta su tesis, que como tal es puesta pero no probada:

“Pensamos que la idea-de-lo-infinito-en-mí (o mi relación con Dios) me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la sociabilidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído de ninguna ‘experiencia’ pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma”³.

¹ LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris, Bernard Grasset, 1991. En versión castellana: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 72. El autor agradece la colaboración de la UAP que ha hecho posible la elaboración de este trabajo.

² LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982. En versión castellana: *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós Editores, 1995, p. 15.

³ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 17.

2. El rostro del otro me manda rebasar la idea de Dios por Dios. Con el prójimo, como con Dios, hay “una relación sin correlación; o amor al prójimo que es amor sin eros. ¡Para-el-otro hombre y por él a-Dios!”. La idea de Dios aparece en mí, por un lado, como una responsabilidad innata, y, por otro, debido a un acontecimiento profético por la presencia del rostro del Otro. En todo caso se halla por encima de toda particularidad psicológica: no es una proyección, manifestación o representación del yo u obrada por el yo⁴.

En todo caso, Levinas se muestra cansado de las filosofías de la razón, capaces de pensar como *orden* un mundo, en el que se vende al pobre por un par de sandalias y permanece insensible⁵. La ética misma ha sido la primera víctima de este proceso ideológico, donde en nombre de la razón se descalifica a la ética, la cual pierde su estatuto de razón y razón primera.

De la idea de Dios a lo más allá del ser

3. *Trascendencia* significa “lo que está más allá de”. Se entiende que se trata de lo que está más allá del yo, del sujeto: lo que es independiente del sujeto, suelto del sujeto, o sea, absoluto. Por ello, lo absoluto no significa que sea necesariamente infinito. Mas la filosofía pretende hablar de la trascendencia y no es un mero relato de la experiencia de la trascendencia. El lenguaje pertenece al relato, y éste ha de interpretarse: ha de entenderse más allá de lo que dice.

Levinas desea distinguir *tres aspectos respecto de la trascendencia* y de Dios:

a) La experiencia (que el sujeto tiene: que es algo del sujeto, o subjetiva) de la trascendencia (la cual es objetiva, distinta del sujeto).

b) La trascendencia de Dios, que “permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero”⁶. Esa trascendencia de Dios no puede decirse ni pensarse en términos de *ser*, pues con la filosofía no se vislumbra más que oscuridad⁷. En este caso trascendencia significa que Dios no puede ser pensado como ser, que está más allá del ser, que es de otro modo que ser⁸. Lo Infinito sin embargo “que trasciende en lo finito, *atraviesa* lo finito en el hecho de que me ordena al prójimo sin exponerse a mí”.

c) La trascendencia del Otro (del prójimo humano) es llamada, a veces, “exterioridad”⁹, “a partir de la cual una palabra como ‘Dios’ revela su sentido”. Esta última es una trascendencia ética en la inmanencia: una advertencia que hace el yo respecto del Otro, es el yo en vela y, en última instancia, no se sale del yo, aunque es sujeción al Otro¹⁰. Pero que la relación con Dios se produzca a partir de una relación que podríamos llamar horizontal con Otro ser humano “no significa que el otro hombre sea Dios ni que

⁴ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 19. LEVINAS, E. *Le temps et l'Autre* en *Cahier du Collège Philosophique*. Paris, 1947, p. 125-196. En versión castellana: *El tiempo y el Otro*. Bs. As., Paidós, 1993, p. 134.

⁵ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 25. Cfr. DE LUIS CARBALLADA, R. *Emmanuel Levinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 128, p. 185-199.

⁶ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 208. Cfr. LEVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*. Ginebra, Labor et Fides, 1984. LEVINAS, E. *Hors Sujet*. Montpellier, Fata Morgana, 1987.

⁷ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 133, 134. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. Paris, Grasset et Fasquelle, 1993. En versión castellana: *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 195.

⁸ LEVINAS, E. *Éthique et infini*. Paris, Fayard, 1982. En versión castellana: *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1991, p. 72.

⁹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. Martinus, 1971. En versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 51.

¹⁰ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 122. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., 231.

Dios sea un gran Otro”¹¹.

Frecuentemente las filosofías han postulado un “más allá”.

“Es el más allá del ser en Platón, es la puerta abierta del intelecto agente en Aristóteles; es la idea de Dios en nosotros, que sobrepasa nuestra capacidad finita (en Descartes); es la exaltación kantiana de la razón teórica en razón práctica, es la búsqueda del reconocimiento del Otro en el propio Hegel; es la renovación de la duración en Bergson; es el desengaño de la razón lúcida en Heidegger”¹².

4. Para Levinas, el ser no es trascendente, sino que al ser fuente de inteligibilidad, hace a lo trascendente inmanente a la inteligencia humana que lo conoce: “En el ser, la trascendencia revelada se invierte en inmanencia”¹³.

Dios está más allá del ser, más allá de la esencia de ser (de lo conocido o cognoscible del ser). La filosofía que se queda en la presencia del ser, en desvelar el ser de los entes o en su representación, es una filosofía del conocimiento de lo inmanente y ella misma es inmanencia¹⁴.

Filosofía, filosofía de la religión (teología racional) y Dios.

5. La filosofía busca saber. Cuando busca saber acerca de Dios, se convierte en filosofía de la religión o teología natural: en teorías o interpretaciones acerca de la “hipótesis Dios”. La hipótesis puede surgir como un dato social o como un dato que la sociedad tiene como revelado. De todos modos, el problema no se halla en buscar de dónde surge sino qué valor filosófico tiene¹⁵.

Levinas usa el dato teológico (expresiones de la Biblia y del Talmud) como quien ha llegado desde la filosofía, con cierta fatiga y después de olvidos, a los mismos resultados¹⁶. Levinas tiene presente el dato bíblico, pero su preocupación ha sido “traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos”¹⁷.

6. La filosofía se ha basado en una racionalidad objetivante: lo que conoce lo vuelve objeto de conocimiento, no acto de amor. La filosofía de la religión entendida como teología racional, siguiendo los pasos de la filosofía y utilizando sus herramientas, desde Aristóteles a Heidegger, ha sido una búsqueda de Dios, entendido como Ser idéntico, Uno: “esa aventura resultó mortal para Dios y para el hombre bíblico y sus homónimos”¹⁸.

La filosofía desarrolla su búsqueda “enteramente en el ser”, ya vislumbrado se-

¹¹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 95,96, 109, 112. LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 248. Cfr. FUNK, R. *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg/München, Alber, 1989. GARCÍA LÓPEZ, J. *El conocimiento filosófico de Dios*. Pamplona, EUNSA, 1995.

¹² LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 196. LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 112. LEVINAS, E. *En découvrent l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1974. Cfr. GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris, Cerf, 1983. GEIVERT, R. – SWEETMAN, B (Comp) *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford, University Press, 1993.

¹³ LEVINAS, E. *Humanisme del'Autre Homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972. En versión castellana: *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid, Caparrós, Colección Esprit n. 6, 1993, p. 55. Cfr. LEVINAS, E. *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982.

¹⁴ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 110.

¹⁵ Cfr. GRASSI, P. *Modelli di filosofia della religione*. Urbino, Quattro Venti, 1984. GREISCH, J. (Comp.) *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*. Paris, Beauchesne, 1991. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988.

¹⁶ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 76.

¹⁷ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 147.

¹⁸ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 94.

gún Heidegger por los presocráticos, en el seno del cual ella se limita a investigar. La filosofía es ontología; se funda en la intelección del ser del ente. El ser para ella es no solo lo más problemático sino también “lo más inteligible”¹⁹. La comprensión plena del ser termina siendo la comprensión de Dios. “La filosofía europea del ser se convierte en teología” y establece a Dios como concepto, lo pone en nuestras manos y destruye la trascendencia²⁰. La filosofía de la religión o teología natural ha tratado de tematizar (de dar tema) a ese Ser: trata de captar en lo dicho lo indecible. Pero la verdad no se fracciona sin alterarse. Eso de lo cual habla ya no es Dios, sino su discurso sobre lo que cree que es Dios tematizado. Lo que la filosofía europea ha hecho es una *onto-teo-logía*: un pensar a Dios como un ente y concebir el ser a partir de ese ente superior o supremo. Levinas pretende superar esta forma de plantear el problema de Dios: “Intenta imaginar a Dios sin hacer que intervengan ni ser ni ente en la relación con él. Intenta imaginar a Dios como un más allá del ser”²¹.

7. Mas, para Levinas, la filosofía -toda filosofía- es una búsqueda a la pregunta por el ser, al problema del ser. Toda filosofía es ya una asunción del ser (*Elle est déjà assumption de l'être*); pero el ser no tiene respuesta²². Lo que podemos hacer con la filosofía y con el ser es ir más allá de ellas. Más allá del Ser y del no-ser, hay un tercero excluido: la significación de Él, inefable, indefendible. Más allá de la filosofía (aparentemente atea, pues habla del ser impersonal), y más allá de las teologías (que hablan de Dios, negativamente, sin saber cómo es) está Dios el Inefable. El “hay” o ser impersonal, sobre el que trabajan las filosofías, no llevan al Dios Persona. Ya E. Durkheim pensaba que de lo impersonal de lo sagrado en las religiones primitivas, como un difuso hay, aún impersonal, surgía luego, en las religiones desarrolladas, el Dios personal. Pero, este mundo primitivo, por el contrario, en nada prepara a la aparición de Dios. Los primitivos están antes de la Revelación, antes de la luz. “Más que a Dios, la noción del “hay” nos lleva a la ausencia de Dios -*l'absence de Dieu*-, a la ausencia de todo existente”²³.

8. La filosofía helénica se ha centrado en el ser y obliga a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía. La teología racional europea ha aceptado el vasallaje del ser. En consecuencia,

“El discurso filosófico debe, pues, poder abarcar a Dios -del que habla la Biblia- en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la `gesta del ser”²⁴.

En la concepción de Levinas, *conceptualizar a Dios es meterlo en la competición del ser*. No es una casualidad entonces “que la historia de la filosofía occidental

¹⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya, Martinus Nihoff, 1974. En versión castellana: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 70. LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 66.

²⁰ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. Paris, Grasset et Fasquelle, 1993. En versión castellana: *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 145, 242-243.

²¹ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 191. Cfr. LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1974.

²² LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 1981, p. 28.

²³ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. O. C., p. 99

²⁴ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 103. Cfr. LEVINAS, E. *Dieu et la Philosophie en Le Nouveau Commerce*, 1975, (30-31), p. 97-128.

haya consistido en la destrucción de la trascendencia”. Por el contrario, “el Dios de la Biblia significa, de una manera inverosímil, lo más allá del ser, la trascendencia”. Dios existe sin analogía con una idea sometida a los criterios que la conminan a mostrarse como verdadera o falsa.

9. La filosofía de Occidente ha hecho del ser el principio de toda inteligibilidad. Levinas se pregunta si más allá del ser, no hay un sentido previo al ser; se pregunta si el sentido que es el sentido de la filosofía “no es ya una restricción del mismo, si no es ya un derivado o una derivación del sentido”²⁵. Levinas sospecha que no es seguro que más allá del discurso del ser y del ente caigamos en *discurso de la opinión y de la fe irracional*. Por ello, Levinas se pregunta “si Dios puede ser enunciado en un discurso razonable que no fuera ni ontología ni fe”²⁶. Pero en su intimidad, Levinas estima que “la religión sabe mucho más” y puede consolar. Desde el punto de la filosofía su actitud es escéptica, en su sentido etimológico, esto es, asume la actitud de quien observa desde arriba, tomando distancia y examinando, analizando los fenómenos²⁷. Desde ese contexto, Levinas se pregunta si más allá de la inteligibilidad de la inmanencia (propia de lo que podemos aferrar con conceptos, siempre humanos, antropomórficos) y de la identidad (de la proyección del yo y de sus temores e inseguridades), más allá de la conciencia y del ser, “no se deja oír un significado que sería *otra racionalidad* y que sería la racionalidad de la trascendencia”, algo anterior al conocer acerca de su ser, como acaece cuando me encuentro con el otro²⁸.

10. La filosofía entiende el discurso religioso, en el que se inscribe la palabra Dios, como un tema, como un objeto que debe entenderse, provisto de un sentido que proviene de la revelación. Levinas desea salir del problema del conocer, para instalar en el centro de la responsabilidad por la vida del otro.

En fin, Levinas se manifiesta como cansado de los discursos filosóficos sobre la religión. La *religión* es esa *situación en la que se habla al otro*, “al margen de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino” o sobre lo sagrado y sus violencias²⁹.

Dios: ¿indefendible?

11. Una parte de la filosofía es la llamada, en 1710, por el filósofo Leibniz “teodicea”: ella pretende hacer justicia a Dios, probar la existencia de Dios. Parecía necesario justificar la existencia de Dios ante el sufrimiento absurdo y ante el mal en el mundo.

Ante el pecado, ante el sufrimiento se trató de explicar la existencia de Dios y la posible compatibilidad de su bondad, con las causas del dolor humano, admitiendo una falta originaria o una finitud congénita. Por otra parte,

“el mal que recorre la tierra encontraría explicación en un ‘plan de conjunto’: a él se apela para justificar la expiación de un pecado mediante la cual se anunciaría a las conciencias, ontológica-

²⁵ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 104. Cfr. CHALIER, C. Y ABENSOUR, M. (Comps.) *Emmanuel Levinas. Cahiers de l’Herne*. Paris, Vrin, 1991.

²⁶ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 105.

²⁷ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 148, 150.

²⁸ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 244, 253. Cfr. SANABRIA, R. *In memoriam. Emmanuel Levinas (1905-1995)* en *Revista de Filosofía*. 1996, n. 85, p. 1-16. SANABRIA, R. *Sólo un Dios puede salvarnos todavía* en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, p. 409-437.

²⁹ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 111.

mente limitadas, una compensación o una recompensa al final de los tiempos. Perspectivas supra-sensibles para entrever en el sufrimiento, esencialmente gratuito, absurdo, y aparentemente arbitrario, una significación y un orden”³⁰.

12. Levinas no ignora la tentación de ese recurso y la profundidad del dominio que ejerce sobre los hombres. Este recurso perduró, con fuerte vigencia, hasta el siglo XIX y fue uno de los componentes de la conciencia de sí de la humanidad europea. Esta conciencia de la humanidad persistió en el siglo XIX, confiando en la eficacia del Bien, inmanente al ser humano, destinado a triunfar ostensiblemente, en medio de las leyes naturales e históricas, sobre la injusticia, la guerra, la miseria, la enfermedad: recuérdese los adelantos en el descubrimiento de las leyes naturales, en la organización de los movimientos obreros, en la organización social para el progreso y la producción.

Esta justificación de la existencia de Dios, no obstante, del mal presente en el mundo, presentada ahora bajo un ropaje filosófico deísta, o ateo humanista, era tan anti-gua como cierta lectura de la Biblia.

“Explícita en la referencia principal de los cristianos al Pecado Original, esta teodicea está en cierto modo implícita en el Antiguo Testamento, en donde el drama de la Diáspora remite a los pecados de Israel. La mala conducta de sus antepasados, no expiada aún por los sufrimientos del exilio, explicaba a los propios exiliados la duración y la dureza de su exilio”³¹.

13. El siglo XX, sin embargo, que en treinta años ha conocido dos guerras mundiales, los totalitarismos de derecha y de izquierda, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya, parece *hacer perecer toda teodicea*³². Se trata de un siglo de vergüenza, de un mal y de sufrimientos impuestos en forma deliberada, de acciones desprendidas de toda ética. Auschwitz, en particular, parece ser el paradigma del sufrimiento humano gratuito, libremente impuesto.

“¿No adquiere -se pregunta Levinas, que ha padecido en los campos de concentración como judío- en los campos de exterminio, la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios, la significación de un hecho casi empírico?”³³.

Esta declaración, y esta experiencia de los campos de exterminio, da para pensar y, al mismo tiempo, impide pensar a los filósofos el tema de Dios.

El sufrimiento vano de un millón de niños inocentes asesinados hace manifiesta toda la malignidad, y hace odioso todo pensamiento que explicaría el sufrimiento por los pecados de quienes sufrieron o murieron. Este es “el fin de la teodicea que se impone ante la prueba más desmesurada del siglo”. La humanidad que asistió a las crueldades desde Sarajevo hasta Camboya, con todas sus “ciencias humanas”, respirando aún los horrores de los humos de los hornos crematorios de “la solución final”, reveló bruscamente que la teodicea era imposible.

Es un escándalo pretender justificar el dolor del prójimo: “La justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad”³⁴.

³⁰ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 120.

³¹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 121.

³² MÉLICH, J. C. *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auzchwitz*. Barcelona, Anthropos, 1998. SUCASAS, A. *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid, Ed. Complutense, 1994.

³³ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 122.

³⁴ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 123, 124.

Abandono de Dios y Dios testimoniable

14. Los campos nazi (y otros) de exterminio son, al parecer, los templos al abandono que Dios ha realizado de la humanidad.

“¡1941! -agujero en la historia- año en el que todos los dioses visibles nos abandonaron, año en el que Dios murió de verdad o retornó a su irreveleación”³⁵.

Mas Dios, ausente en Auschwitz, comporta paradójicamente, para un filósofo judío canadiense una revelación de Dios mismo³⁶. Si el pueblo de Israel no testimonia a Dios, a pesar de su ausencia en Auschwitz, ganaría “la empresa criminal de nacionalsozialismo que pretendía la aniquilación de Israel y el olvido del mensaje ético de la Biblia, del que el judaísmo es el portador”.

Resta lugar solo para una fe más difícil que nunca “una fe sin teodicea”, una fidelidad a Dios, como Job, ante los sufrimientos sin motivos y ante “la debilidad teórica de los argumentos en favor de la teodicea”. Resta no probar la moralidad en la fe sino “la fe en la moralidad”³⁷.

Lo humano reside ante todo en la no-indiferencia de los unos por los otros, en la ética antes que en el contrato social, en el recurso de los unos al auxilio de los otros. Dios aparece en el testimonio para con el otro: “Testificado, no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo”³⁸.

15. El testimonio puede y debe entenderse “como una manifestación que no remite a una revelación”, que no es una presencia ni la representación de una presencia³⁹.

El que da testimonio, no hace presente a Dios, ni siquiera afirma que cree en Dios; sino que atendiendo al otro, en nombre de Dios, al servicio de los hombres, manifiesta que “la ‘provocación’ que viene de Dios está en mi invocación”. En el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como *Illeidad* (el Infinito es Él -“ille” en latín-). Pero el profetismo es “un mal menor de una revelación manca”. El Infinito me ordena al prójimo como rostro, por eso el rostro de algún modo me relaciona con el Infinito, con una orden que “no sé de dónde” viene, de modo que me deja fuera de toda correlación con su fuente⁴⁰.

Dios: ¿probable?

16. Toda prueba es una cuestión de conocimiento y de valor del conocimiento. Se ha

³⁵ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 41.

³⁶ Cfr. FACKENHEIM, E. *La presencia de Dios en la historia*. Vernier, 1980. SCHAEFFLER, R. *Religionsphilosophie*. Freiburg-München, Alber, 1983. SCHILLACI, G. *Relazione senza relazione. Il ritirarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Levinas*. Galatea, Acireale, 1996.

³⁷ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 124. Cfr. MCCOLLESTER, CH. *The Philosophy of Emmanuel Levinas en Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*. 1970, n° 19, p. 344-354. CHALIER, C. *L'inspiration du philosophe. "L'amour de la sagesse" et sa source prophétique*. Paris, Albin Michel, 1996.

³⁸ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 225. Cfr. LEVINAS, E. *Dieu et la Philosophie en Le Nouveau Commerce*, 1975, (30-31), p. 97-128.

³⁹ Cfr. LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p. 101. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 240.

⁴⁰ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p. 105. LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 227, 230. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 241. LEVINAS, E. *Noms Propes*. Montpellier, Fata Morgana, 1976.

estimado que el conocimiento o capta su objeto y es verdadero o cree captarlo y no lo capta y entonces es falso. Conocer es un acuerdo entre lo conocido y el cognoscente; es un saber objetivante u objetivado. Pero para Levinas, Dios, que es en esencia misterio, si fuese captado por la mente humana, como un objeto comprendido, dejaría de ser Dios: nos habríamos engañado. La actividad del pensamiento da razón de toda alteridad, y en ello reside, al fin de cuentas, su propia racionalidad.

“Podemos plantear en este punto una pregunta: ¿Un pensamiento a medida del pensador no es una tautología? A menos que signifique: un pensamiento incapaz de Dios”⁴¹.

Este modelo de pensamiento es, para Levinas, “esencialmente ateo”. Hay inteligencia porque hay ser: “El ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles”⁴². Pero como *Dios no es el ser, sino que está más allá del ser*; es otro que ser (*autrement que'être*), y está más allá de la esencia del ser (*ou au-delà de l'essence*), entonces *Dios no es inteligible*. En consecuencia, no se puede probar lo que no se entiende.

17. El sujeto no se prueba más que a sí mismo; prueba a la existencia de su conciencia el problema acerca de Dios, pero no a Dios.

“El Infinito se desmentiría en la prueba que lo finito quisiera dar de su trascendencia, entraría en conjunción con el sujeto que la haría aparecer. Perdería su gloria. La trascendencia debe interrumpir su propia demostración”⁴³.

En cuanto al valor de los conocimientos, la existencia de los objetos empíricos se comprueban mediante la experiencia o con un recurso directo o indirecto a ella. La existencia de lo que no es empírico solo puede aspirar a una demostración lógica de la no contradicción: no es absurdo de que lo no empírico exista o pueda existir, aunque no se lo pueda ver. De este modo, se puede probar que dos más dos suman cuatro y no cinco; esto resulta entendible, aunque no se vea al cuatro o al cinco, siendo solo conceptos de cantidades abstractas.

18. En realidad, la demostración, propia de la lógica y de las ciencias formales, solo prueba la *esencia* de algo: lo que algo es y no puede ser de otro modo sin perder lo mencionado en su concepto. Mas en todos los entes finitos, la esencia de algo no implica al mismo tiempo que deba existir.

Pero referido al ser, sin límites, infinito, pleno, como se estima en hipótesis que es Dios, la esencia y la existencia es lo mismo: a su esencia no le falta su existencia. Por ello, se estima que, probada una, se prueba la otra. Pero desde el punto de vista formal, lo más que se puede probar, libre y racionalmente, es *que el ser es el ser*; no se prueba *que el ser sea Dios*. Por eso, al mismo tiempo, se está -desde el inicio- requiriendo el principio de humildad.

“La soberbia prioridad del A es A, principio de inteligibilidad y de significación, tal soberanía o

⁴¹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 154.

⁴² LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 66.

⁴³ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 230. Cfr. LEVINAS, E. *Transcendence et intelligibilité*. Ginebra, Labor et Fides, 1984.

libertad del yo humano es también, si puede decirse así, el advenimiento de la humildad”⁴⁴.

19. Mas esta concepción, según Levinas -que ha sido por ejemplo la de Gabriel Marcel- “esta desbordada por la ontología”. Marcel prolonga la ontología tradicional “Dios es el Ser”. Para Levinas, por el contrario, Dios es “de otro modo que ser”, o sea, está “más allá de la esencia” del ser. El ser o no ser no es la pregunta por excelencia. La filosofía está encerrada en la telaraña del ser que la va desecando en un narcisismo incapaz de llegar a los otros: *ser* para ella a ha llegado a significar nada más que presencia de mí, “yo pienso”⁴⁵. La intencionalidad de Husserl ha sido un intento para salir del ser y llegar a la esencia de las cosas, pero ha retornado al ser de las cosas: no ha podido ir más allá del ser y de las esencias, como ya lo intentaba Platón.

Levinas no comparte la idea griega de que Dios es el ser o es, en todo caso, un “ser de otro modo”, distinto de los entes, pero ser al fin. Dios “no es ser de otro modo, sino de otro modo que ser”⁴⁶. Es decir, Dios no tiene nada que ver con la ontología tradicional, en su versión griega o cristiana: “Un Dios no contaminado por el ser: *Un Dieu non contaminé par l'être*”⁴⁷.

20. El ser, en la filosofía, está contaminado con el yo, con el interés: “El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos”⁴⁸.

En este contexto, pero en sentido contrario, se inscribe la búsqueda filosófica de Levinas. En un escrito sobre la conciencia no-intencional, Levinas resumió su trayectoria filosófica. Ella debe su origen a Husserl y al intento de buscar un sentido último a la vida humana. Pero ese “horizonte de sentido” que siempre revivía en los “horizontes del ente y del ser”, entró en crisis por una doble vertiente. Por un lado, los escritos de Merleau-Ponty le hicieron ver que una posible fuente de sentido no se funda en lo teórico (en las ideas, en especial en las ideas del ser o del ente), sino en una intencionalidad no teórica, en algo que trasciende las ideas: en lo corporal, lo total, lo existencial. Por otro lado, “los acontecimientos que se desarrollaron desde 1933 hasta 1945, que el saber no pudo evitar ni comprender”, hicieron que Levinas se desviara de la posición de Husserl. Terminó, de este modo, “con una noción de *sentido* que, a partir de ahí, se impone al pensamiento de un modo radicalmente diferente”⁴⁹.

21. La filosofía tradicional ha pensado a Dios a su medida: a la medida del ser, aunque este ser se lo haya ampliado hasta el infinito (*via eminentiae*) y al cual se le hayan negado (*via negationis*) todos los defectos de los entes. En adelante, la fuente de sentido para la vida humana será el a-dios al ser, sin poder probar a Dios.

“La alternativa del ser y la nada no es la última. El a-Dios no es un proceso del ser: en la llama-

⁴⁴ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 157.

⁴⁵ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 154, 160, 188. LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 42. Cfr. LEVINAS, E. *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie en Revue Internationale de Philosophie*, 1978, (32/126), p. 492-511.

⁴⁶ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 45. Cfr. LEVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984.

⁴⁷ LEVINAS, E. *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*. O. C., p. X. Cfr. LEVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale? En Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.

⁴⁸ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 46.

⁴⁹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 152. LEVINAS, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1963.

da, me remito al otro hombre, para descubrir el significado de tal llamada...»⁵⁰

Por otra parte, recurrir a experiencias religiosas, pretendidamente independientes de la filosofía, para probar a la existencia de Dios, no es más que recurrir a la experiencia de la conciencia, del yo, adscrito por completo a la filosofía⁵¹. Descartes ha utilizado, por ejemplo, la *Idea de lo perfecto*, para probar la existencia de Dios, el cual pudo -solo él- poner esa idea en la mente finita del hombre. Pero, para Levinas, “*la idea de lo perfecto no es idea, sino deseo*. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad”⁵².

Descartes ha tratado de probar la existencia de Dios, afirmando que Dios viene a la idea de infinito. El hombre posee la idea de infinito; él no la podido adquirir de ningún ente de este mundo, pues nada aquí es infinito; luego -supuso- que esa idea era innata; “hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea del Infinito”⁵³. Más Levinas no se muestra particularmente interesado en este tipo de pruebas teóricas.

“El acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios. En Descartes, la idea del Infinito sigue siendo una idea teórica, una contemplación, un saber. Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo... El Deseo no puede ser satisfecho... El deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa”⁵⁴.

22. La *condición* del pensamiento humano se halla precisamente en que, por ser pensamiento, *no puede comprender a Dios*, pues, en caso contrario, sería Dios. Dios no es comprensible pero *afecta* al ser humano y lo urge a comprometerse.

“Que la *cogitatio* no comprenda al *cogitatum* que le afecta absolutamente. Lo Infinito afecta al pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca... El Infinito significa el más allá de su manifestación: el sentido que no se reduce a la manifestación, a la representación, a la re-presentación de la presencia”⁵⁵.

El sentimiento no es la negativa obscuridad respecto de la positiva claridad del pensamiento: es la atestación de lo que trasciende la inmanencia del pensamiento⁵⁶. En el conocimiento hay, al fin y al cabo, una imposibilidad de salir de sí: centrado en el ser, no puede superar el ser (como ente sustantivado, como evento o como la existencia impersonal del “hay”) y llegar a Dios⁵⁷.

23. Superando las meditaciones cartesianas sobre la idea de infinito, Levinas afirma que la *idea de infinito* no es ni Dios, ni una representación adecuada de Dios⁵⁸, ni la negación de lo finito; sino actividad mental humana suscitada por la profundidad en que

⁵⁰ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 159.

⁵¹ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 111.

⁵² LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 106. Cfr. LEVINAS, E. *Liberté et commandement* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1953, III, p. 264-272.

⁵³ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p. 86. Cfr. LEVINAS, E. *La philosophie et l'idée de l'infini* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1957, III, p. 241-253.

⁵⁴ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p. 87.

⁵⁵ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 118. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 254.

⁵⁶ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. O. C., p. 173.

⁵⁷ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C. p. 57. LEVINAS, E. *Diálogo* en *Fe cristiana y sociedad moderna*. O. C., p. 77.

⁵⁸ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 53. Cfr. LEVINAS, E. *La philosophie et l'idée de l'infini* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1957, III, p. 241-253.

es afectada la subjetividad, “por esta ‘puesta’ de lo Infinito en ella sin presión ni comprensión”. Profundidad y hondura de un padecer que “ninguna capacidad comprende, que ningún fundamento sostiene, en la que fracasa todo proceso de cerco”⁵⁹. Superando a Kant y a la fenomenología, “Dios debe interrumpir sus propias demostración y mostración: su fenomenalidad. Le son necesarios el parpadeo y la dia-cronía del enigma”⁶⁰. Esto no significa una certeza precaria, sino una ruptura con la unidad de la experiencia, de lo que creemos porque lo vemos, donde la inmanencia triunfa sobre la trascendencia.

Pero ese Infinito, negativo en cuanto no efectivamente presente, ni comprensible ni inteligible en sí mismo, se halla *afectivamente* presente en los humanos; genera el “deseo sin fin, de más allá del Ser: des-interesamiento, trascendencia: deseo de Bien”⁶¹. El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible⁶². De hecho, el Infinito no tiene que añadirse nada nuevo “para afectar a la subjetividad” del ser humano. Levinas llega a escribir que “el Infinito *afecta* al pensamiento y lo *destruye*; al mismo tiempo lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama”, lo despierta⁶³. Lo destruye en el sentido de que el deseo no posee un objeto inteligible adecuado: es un deseo que va más allá del ser inteligible. La idea de infinito en una mente finita (idea con la cual Descartes quería probar la existencia de Dios) sólo “se produce como deseo”; no como representación inteligible de Dios –objeto de conocimiento- ni como un deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino “como Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad”. Ese “Deseo es la ‘medida’ de lo infinito”⁶⁴.

24. Si la inteligencia pudiese conocer a Dios esto sería solo un desvelamiento del ser impersonal, una verdad, no *una revelación, una expresión*. Dios, como el rostro, es presencia viva, habla, aunque por su infinitud, su presencia es ausencia para el ser humano; es nada concreto, finito. El Otro, como el rostro, no es conocido cuando se presenta; es el interpelado o quien interpela incluso con su silencio; es a quien se le ruega, con quien se dialoga, a quien se respeta, sin conocerlo en lo que es.

Es imposible una inteligencia, un conocimiento o comprensión directa de Dios, sea porque la inteligencia humana no lo podría tematizar, sea porque la “Trascendencia Total del Otro” la hechizaría. Por ello, tampoco hay una inteligencia humana que directamente participa en su vida divina, lo que desmentiría que lo divino se expresa en el cara a cara⁶⁵. Dios se revela en el rostro del Otro, “pero esta revelación no nos da nada” explícito, ninguna idea de Dios, ninguna representación suya⁶⁶.

25. Levinas afirma que Dios está, pues, de otra manera que como ser (inteligible, esencia del ser, etc.) y genera una divina comedia en el deseo humano⁶⁷. “El amor sólo

⁵⁹ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 119.

⁶⁰ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 136.

⁶¹ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 120. Cfr. CHALIER, C. Y ABENSOUR, M. (Comps.) *Emmanuel Levinas. Cahiers de l'Herne*. Paris, Vrin, 1991.

⁶² LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 58.

⁶³ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 258.

⁶⁴ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 74, 85, 308. Cfr. LEVINAS, E. *La philosophie et l'idée de l'infini en Revue de Métaphysique et de Morale*. 1957, III, p. 241-253.

⁶⁵ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p. 98. LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 101.

⁶⁶ LEVINAS, E. *Ética e infinito*. O. C., p.100. LEVINAS, E. *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982.

⁶⁷ Cfr. ROLLAND, J. “Divine comédie”: *las question de Dieu chez Lévinas* en MÜNSTER, A. (Dir.) *La différence come non-différence. Ethique et Altérité chez Emmanuel Lévinas*. Paris, Editions Kimé, 1995.

es posible por la idea de Infinito, por lo Infinito puesto en mí”⁶⁸. Pero es un amor indigente, sin objeto concreto concupiscible: es deseo desinteresado del Bien.

“Intangible, lo Deseable se separa de la relación con el Deseo a la que convoca y, por esta separación o santidad, permanece como tercera persona: Él en el fondo del Tú. Él que es Bien en sentido eminente muy preciso, a saber: es un Él que no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir”⁶⁹.

Dios es, pues, arrancado de la objetividad y presencia del Ser; no es ni interlocutor ni objeto. Su lejanía absoluta -pero sentida-, sus trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro, al que amo sin erotismo, desinteresadamente. Dios no es, en este contexto, el primer otro (*autrui*), ni otro por excelencia, o absolutamente otro; sino otro (*autre*) diferente del otro (*autrui*): otro de otra manera, previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el otro, trascendente hasta la ausencia. Ese exceso creciente de lo Infinito es la *gloria*, que Dios tiene y el hombre da cuando lo reconoce. “Frente a la gloria, se eclipsa la idea del ser”⁷⁰.

26. Para Levinas, Dios es inaprensible e improbable a la inteligencia humana. Dios muestra solo una huella en el diálogo con los demás necesitados ante los cuales soy responsable, en mi obligación de no abandonar a otro hombre a su soledad frente a la muerte, aunque allí, en ese impotente afrontar, solo pueda “responder ‘aquí estoy’ a la llamada que me interpela”⁷¹.

Descartes ha querido probar la existencia de Dios a partir de la idea de infinito: ha querido alojar a Dios dentro de un pensamiento que no puede contenerlo. Solo “de algún modo la exterioridad de Infinito se torna interioridad dentro de la sinceridad del testimonio”. Dios es eminentemente exterior al pensamiento humano, manifiesta la “imposibilidad de ser contenido y en consecuencia de entrar en un tema”; pero una excepción en cuanto “me concierne, me afecta, y me ordena a través de mi propia voz” y hacerme presente al Otro, afirmando.

“‘Heme aquí’, como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación. El Infinito no aparece a aquel que da testimonio de él”⁷².

27. El testimonio es un *Decir sin Dicho*, un desprendimiento del Infinito con respecto al pensamiento que busca tematizarlo. Dios permanece siempre como *Illeidad*, como trascendencia indecible, irrepresentable, inobjetivable⁷³. Dios es un tercero excluido: no es el ser ni es la nada.

“No sólo está fuera de toda intuición, sino de toda tematización; incluso la propia del simbolismo. Pura huella errante de ‘causa errante’ inscrita en mí”⁷⁴.

⁶⁸ LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. O. C., p. 66. LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 120.

⁶⁹ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 123.

⁷⁰ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 129, 203. Cfr. LEVINAS, E. *Dieu et la Philosophie en Le Nouveau Commerce*, 1975, (30-31), p. 97-128. LEVINAS, E. *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nêmo*. Paris, Fayard, 1982.

⁷¹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 158.

⁷² LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 223.

⁷³ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 169. Cfr. LEVINAS, E. *Le Dit et le Dire en Le Nouveau Commerce*, 1971, (18-19), p. 19-48.

⁷⁴ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 228, 224-225. LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O.

En el *diálogo* se da una interpelación en donde se pone en juego un *pensamiento no intencional de lo inaprensible*: En el diálogo se busca sentido, pero no hay aún sentido; y el otro y su posible respuesta es inaprensible desde mi apelación.

Dios, más allá de todos los intentos humanos de comprensión, sigue siendo el absolutamente otro. “Segue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es trascendencia”⁷⁵; pero trascendencia para tener responsabilidad por el otro, rompiendo con la trascendencia que la teología tematiza fijándola en el “transmundo”. El logos original no es racional o inteligibilidad: es pre-original, es rostro, palabra de Dios, logos del pró-logo, que se teje sobre la responsabilidad⁷⁶.

28. Dios no es una palabra dicha por los hombres. Solo hay una palabra que nos acerca a Él y esta palabra es “amor”: no en la manida expresión de nuestra literatura y de nuestra hipocresía, sino como “lo absolutamente otro que rebasa aquello que solamente se muestra” y a lo que la autoridad de la excelencia o del Bien. El *amor*, con el que nombramos a Dios, “no aporta promesa alguna, ni auxilio, sino únicamente una exigencia absoluta”.

Se trata de un Dios “desconocido que, gracias a esa trascendencia (a esa no presencia) no toma cuerpo en un tema ni se expone a las negaciones del ateísmo”⁷⁷. Dios, como “lo no presente es in-comprensible”, ya por su inmensidad, ya por su humildad ‘superlativa’, ya, por ejemplo, por su bondad que es el superlativo mismo⁷⁸. Indudablemente que Dios es el valor; pero un valor “que nunca se ofrece como tema, ni presente ni representado”⁷⁹. Por ello no cabe probar la existencia de Dios como el valor supremo.

29. El amor al prójimo es el mejor a-Dios (el mejor acercamiento a la trascendencia de Dios en la inmanencia de nuestro mundo). Surge la ocasión de “pensar el tiempo en la devoción a una teología sin teodicea”⁸⁰. Dios no tiene ni necesita justificación humana: es inefable, indemostrable e improbable. Solo cabe acercarse a Él acercándonos al pobre, a la viuda y al huérfano, ante los que somos responsables sin haberlo elegido ni decidido. La temática es, en el fondo, profundamente bíblica y talmúdica, en una palabra ética: Debo responder por los otros y así se hace presente Dios en la historia personal y humana. Debe responder por mí; pero si solo respondo por mí ya no soy yo⁸¹. Dios aparece en un contexto ético o bien no tiene sentido ni valor que aparezca o que queramos probar que existe.

Lo único que cabe es “una relación con la trascendencia en cuanto trascendencia mediante la responsabilidad ética y la obligación hacia los demás. Podemos llamarlo amor. Es un mandamiento que procede del rostro del otro hombre, un rostro distinto de un dato de la experiencia, algo que no procede de este mundo”⁸². El otro inspira mi res-

C., p. 162-163.

⁷⁵ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 201.

⁷⁶ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 48.

⁷⁷ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 202. Cfr. CHALIER, C. Y ABENSOUR, M. (Comps.) *Emmanuel Levinas. Cahiers de l'Herne*. Paris, Vrin, 1991.

⁷⁸ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 55.

⁷⁹ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 75.

⁸⁰ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 205. Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

⁸¹ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 81.

⁸² LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 217. Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

ponsabilidad por el otro: “soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo”. La filosofía de Levinas no comienza, pues con “yo” ni con el “yo pienso o yo decido”: su filosofía tiene un inicio que trasciende al sujeto. En esa responsabilidad se manifiesta “la gloria del infinito”, no dejando al yo ningún refugio que lo proteja del Otro⁸³.

29. Dios sigue ausente aún revelándose. Solo queda ir tras la huella de Dios, que se expresa en *la imagen de Dios*. En la religión judeo-cristiana, el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Mas ser imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino más bien encontrarse con su huella. Dios aún revelándose conserva “todo lo infinito de su ausencia”. Únicamente se muestra por su huella, no atrayéndonos hacia sí, sino remitiéndonos siempre a un más allá.

“Caminar hacia Él, no es seguir esa huella que no es signo, caminar hacia Él es ir hacia los Otros (*Autres*)”⁸⁴.

Lo absoluto se manifiesta en la relación con los demás⁸⁵. Partiendo de ese absoluto -el rostro del prójimo- es posible aproximarse a la idea de Dios. No debemos pensar los derechos humanos a partir de un Dios desconocido. “Sin necesidad de aportar la célebre prueba de la existencia de Dios, los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios adviene a la idea”, en la que la trascendencia deja de ser una idea negativa, y se la piensa positivamente a partir del rostro del otro⁸⁶.

30. Dios hace ver su huella en la exigencia de santidad que es des-interés el cual quiebra la obstinación de ser, del interés, del egoísmo. La santidad es el valor último; pero es morir por el otro si es necesario, y es separación de todo interés por sí. Que la relación con lo Absoluto tenga significado en la proximidad del otro hombre que me cuestiona, no debe tomarse, sin embargo, “como una nueva prueba de la existencia de Dios”⁸⁷.

Dios, en fin, no está presente -Auschwitz lo prueba- ni es probado mediante una prueba lógica, como término de una deducción necesaria.

“El Infinito no podría ser seguido por la huella como lo es la pieza de caza por el cazador. La huella dejada por el Infinito no es el residuo de una presencia,.. El Infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este modo no puede deducirlo. No, el Infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro”⁸⁸.

31. Para indicar esta trascendencia de Dios, Levinas usa el término “illeidad”: Dios es Él (*ille* en latín), ni *yo* ni el *tú* de mi prójimo⁸⁹. En este punto, Levinas estima superar

⁸³ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 220.

⁸⁴ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 60.

⁸⁵ Cfr. KREWANI, W. *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Alber, 1992. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.

⁸⁶ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 246, 250, 251.

⁸⁷ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 266.

⁸⁸ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 57. LEVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984.

⁸⁹ Cfr. CASPER, B. *Illéité. Zu einem Schlüssel “begriff” im Werk von Emmanuel Lévinas en Philosophisches Jahrbuch (PhJ) 91. Jahrgang, Freiburg/München, Alber, 1984, p. 273-288.*

la posición de su colega y filósofo judío Martín Buber: El yo y el tú es posible porque en el origen de esta relación está Él. En este contexto, Levinas deja claro que Dios no es solo una construcción del deseo humano, sino el que posibilita al hombre ser humano.

“Buber jamás ha expuesto positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación yo-tú. La illeidad de lo más allá del ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo”⁹⁰.

Quizás no existe una expresión mejor para referirnos a Dios que referirnos a Él como al Bien. Lo mejor que el ser es el Bien (*Le mieux que l'être, c'est-à-dire le Bien*⁹¹). La Biblia misma no parece transmitir otro mensaje, coincidente en este punto con Platón: “Lo invisible de la Biblia es la idea de Bien más allá del ser”⁹². No importa que Platón lo haya convertido en idea o en una fuente de luz: toda traducción es una traición. Importa distinguir, sin embargo, el *Bien* que está más allá del *Ser*; éste -ser de los entes- es ya una “creación que no sería ni negación, ni una limitación ni una emanación” del Bien o de lo Uno supremo⁹³.

El Bien es lo que unifica al ser humano; pero no es lo que el ser humano elige por primero; sino que “el Bien debe elegirme antes de que yo lo pueda escoger; el Bien debe elegirme en primer lugar”. Como se advierte la propuesta de Levinas -aunque hable desde la filosofía y la fenomenología- es fuertemente teológica, según la cual el hombre obra porque Dios, hecho Bondad, nos afectó y amó primero, y nos dio esa condición de posibilidad. “La fenomenología ha empezado a encontrar sentido a lo que no es cognoscitivo”⁹⁴; por ello hay que superar una fenomenología que solo emplea “la comprensión por iluminación”⁹⁵.

Observaciones conclusivas

32. La impresión que se tiene al leer los escritos filosóficos de Levinas sugiere que este autor dice, con estilo fenomenológico, temas hebreos traducidos a la mentalidad griega⁹⁶.

Levinas trata temas clásicos, densos, metafísicos (como el tema de Dios y su presencia en el mundo, el sentido de la vida, del prójimo, de la filosofía reducida a ética), criticándolos, aceptándolos a media, tratando de superarlos, pero sugiriendo que no son superables. Por ello, el lenguaje de Levinas se vuelve tortuoso, a veces incomprensible, verborrágico sin agarraderas en lo real, en búsqueda del misterio, ante el cual reconoce sus límites, pero que desea ver espejado enigmáticamente en el rostro del Otro.

33. Se trata de una filosofía que hace ver las insuficiencias de la filosofía misma. Se trata de un método fenomenológico que hace constatar los límites del mismo. Se trata de una reflexión sobre Descartes, Husserl y Heidegger sobre el tema de Dios, haciendo ver

⁹⁰ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 57.

⁹¹ LEVINAS, E. *Autrement que être ou au-delà de l'essence*. O. C., p. 23.

⁹² LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*. O. C., p. 75.

⁹³ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 297. Cfr. LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier, Fata Morgana, 1975.

⁹⁴ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 212, 224.

⁹⁵ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 54. Cfr. LISSA, G. *Fenomenología y/o hermenéutica en Levinas en Intersticios*. 1997, n° 7, p. 91-97. MAGRIS, A. *Fenomenología della Trascendenza*. Milano, Gueriniani e Associati, 1993.

⁹⁶ Cfr. SCHILLACI, G. *Relazione senza relazione. Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Levinas*. Galatea, Acireale, 1996, p. 14.

las limitaciones insuperables si se parte de la idea del Infinito, de la búsqueda de lo esencial y si se parte del ser.

La filosofía es incapaz de salir del conocimiento del ser, y lo que se requiere es ir “más allá del ser”, más allá del sentido clausurado con el ser. Entre el “Ser del que trata la filosofía y el Dios de la Biblia *no hay continuidad*. Es más, no hay *ni siquiera un punto de analogía*.”

34. Por otra parte, el yo al pensar no busca más que una trascendencia ideal en la inmanencia del ser, fuente de significado. Pero el ser de la filosofía no es ni la última ni la primera palabra.

La filosofía, útil como inicio, se constituye en un salir en búsqueda de sentido, sin saber hacia donde dirigirse. El ser mismo de la filosofía aparece como un mal, pues no dirige a nada: no conduce a Dios que, por otra parte, es irrepresentable e inefable.

La relación fundamental del hombre se halla no en el conocimiento y en la razón, sino en el encuentro con rostro del otro, que genera en mí una responsabilidad que no he buscado. Esto significa que lo fundamental de la filosofía es la ética.

La filosofía occidental ha sido un narcisismo especulativo que no se ha sentido responsable de -y por- el Otro. Y este sentirse responsable por el débil, el huérfano y la viuda, es lo fundamental de la tradición y de la experiencia hebrea de la cual se nutre Levinas. La filosofía occidental, como Ulises, sale, realiza malabáricas aventuras explicativas y retorna a descansar en la misma tierra de donde saliera, sin que con ello cambien mucho las cosas. La filosofía, en última instancia, es autosuficiencia, regreso a sí mismo, diálogo en la inmanencia⁹⁷. Por el contrario, el pensamiento hebreo presenta a Abraham que, encontrándose enigmáticamente con el Otro, abandona su tierra para nunca más volver, creando una nueva forma de vida, un pueblo nuevo.

La filosofía se funda sobre una relación de conocimiento, donde un sujeto se relaciona con un objeto conocido, al cual, por conocerlo, lo domina. La religión es una relación sin un término ni conocido ni dominable; es una relación con lo enigmático, con lo desconocido que aunque presente el rostro nunca sabemos cómo es, cómo pensará o responderá. Por otra parte, el rostro es solo un huella -no una representación o un sustituto- que conduce a Dios.

La religión sale sin saber a donde irá, pero encontrándose con el rostro del Otro debe hacerse cargo de él. No es conocimiento como posesión, sino diálogo como entrega al Otro trascendente: trascendente porque trasciende no solo lo sensible sino también lo inteligible y representable.

35. Ahora bien, junto con algunos hallazgos críticos originales -aunque bajo la luz del pensamiento hebreo, de algún modo siempre presente en la cultura filosófica occidental-, aparecen algunas limitaciones del filosofar de Levinas.

Según la tradición talmúdica -tan presente en la filosofía de Levinas- Dios creando se oculta. La grandeza de Dios se halla en su humildad, en su esconderse. Su presencia es una ausencia. Levinas tiene el mérito de recordarnos que la semejanza de Dios se halla en el tú y no en el yo. Esto puede satisfacer a los santos; mas para los filósofos cabe la pregunta si este Dios, en el cual se cree y que ha creado la inteligencia humana, no ha dejado nada de su imagen en la inteligencia, como para comenzar a bus-

⁹⁷ LEVINAS, E. *Diálogo en Fe cristiana y sociedad moderna*. O. C., p. 77, 79.

carlo.

36. La mentalidad griega busca conocimiento; pero la mentalidad hebrea se nutre de promesa de fidelidad y de diálogo. La ética del diálogo implica escuchar al otro, respetarlo, sin poderlo reducir a pensamiento y a algo predecible. La ética del diálogo es un creer en el otro y así quizás conocer, más bien que un conocer para creer.

En el fondo, Levinas habla como un filósofo, pero no parte del ser de los filósofos.

Levinas no deja espacio inteligible para un puente entre la inteligencia humana y lo divino: solo queda el deseo, como un *sentimiento hecho deseo* que revela la limitación absoluta de la inteligencia humana. De lo profundo del yo se inicia un a-dios, pero no por la vía de la inteligencia sino del deseo, por otra parte, sin tema, sin saberse lo que se desea, deseo siempre insaciado. Pero, además, se trata de un deseo desinteresado, sin *eros*; un deseo no de conocimiento sino de acercamiento: “La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad”. Deseo que es amor, no entendido como placer sino como “hacerse cargo del destino de los otros”⁹⁸.

Lo insaciable del deseo envía a Levinas más allá del pensamiento y de la filosofía. Ante tal resultado, solo queda morir por el Otro visible, ante lo Infinito invisible, testimoniando lo no visto ni revelado a la filosofía, ante un Dios que parece -en ciertos acontecimientos históricos- haberse retirado a la irrevelación.

37. Queda pues la pregunta si ante el resultado de tal búsqueda hay motivos suficientes como para dar sentido a la vida humana, justificando incluso el sacrificio de sí.

Sacrificar la vía de la inteligencia, parece ser sacrificar una parte importante de la vida humana y eso es lo que solicita Levinas.

Su actitud de desconfianza ante la inteligencia respecto de su posibilidad de conocer a Dios es comprensible, sea por el frecuente narcisismo de los filósofos, sea por el abandono del compromiso ético para con los demás, sea por su raíz hebrea, en la cual la representación o comprensión de Dios no es pensable.

38. No obstante, el desinterés por las pruebas (intelectuales) de la existencia de Dios, *hace de su filosofía un cierto fideísmo*, una fe ciega, esto es, sin fundamento racional alguno.

Ante la inmensidad de Dios, Levinas se centra por momentos en el sujeto humano; pero, por un lado, “lo humano no es el última instancia el sentido del ser”; por otro, aun encontrando el sentido del ser, lo que le interesa a la filosofía, esto es el ser, siendo siempre impersonal e indefinido, no es Dios, ni lleva a Dios. Pero, por otra parte, si se busca un principio de inteligibilidad que no implique ya a lo humano, se abandona la preocupación por el otro⁹⁹.

Levinas prefiere abandonar, pues, el ser y su principio de inteligibilidad que no conducen a nada y son indiferentes ante el sufrimiento ajeno. En este caso, prefiere “el ideal de santidad contrario a las leyes del ser”¹⁰⁰.

El modo de pensar de Levinas “no significa desconocer el ser”; pero, para él,

⁹⁸ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 75, 129.

⁹⁹ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 137. Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

¹⁰⁰ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 140.

“ser es *ser con el otro*”, es acercamiento y cuidado del otro¹⁰¹. Levinas, en efecto, rechaza lo que para él son *dos trivialidades*: el reducir todo a la comprensión del sujeto, y el admitir que “toda cosa conocida como sea supone la comprensión del ser”¹⁰².

No obstante, Levinas iguala dos “trivialidades” de muy distinto valor. Por un lado, rechaza el subjetivismo de tipo cartesiano, centrado en el yo como única verdad filosófica; pero, por otro, al rechazar como trivial la comprensión del ser como fundamento de todo conocimiento posible o actual, Levinas *minusvalora las persuasiones teóricas*, y las considera impotentes para probar algo. Cansado de las especulaciones que no llevan al compromiso, Levinas *se aferra a las persuasiones morales* (ante todo, el reconocimiento del Otro; la idea de Infinito convertida en deseo) de las que desea sacar argumentos para persuasiones metafísicas. En un modo semejante al de Kant, Levinas quiere establecer conveniencias metafísicas sobre la base de persuasiones morales. “Aunque este esfuerzo otra cosa no obtenga que encerrar al hombre dentro de la esfera de persuasiones subjetivas y por esto mismo de persuasiones irracionales” no deja de ser esto un hecho notable del espíritu humano¹⁰³.

39. Desde el punto de la filosofía del espiritualismo cristiano de A. Rosmini¹⁰⁴, la interpretación que Levinas hace de Platón es defectuosa¹⁰⁵. Levinas sostiene, en efecto, que “El Dios de Platón es la Idea impersonal del Bien”¹⁰⁶. Mas según Rosmini, Platón distingue la *Idea* del Bien (que es un hijo), del *Bien* en sí mismo que es inefable. La Idea del bien es ideal y, aunque participa de caracteres divinos (como el estar fuera del tiempo y del espacio, el ser incorruptible, etc.) no es Dios: este es Real, Personal.

“El bien mismo, si nos atenemos a la limitación de nuestra mente y a los diversos modos del pensar humano, duplica su concepto. Y Platón distingue el Bien (τό ἀγαθόν) del Hijo del Bien (ὁς ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ). Este hijo del Bien lo llama ‘muy semejante al Bien’ (ὁμοίωτατος ἐκείνῳ) y es la luz de la inteligencia humana, luz de Dios signado en el alma humana, a la cual luz por lo tanto, Platón lo distingue sapientemente de Dios mismo, y no lo confunde con Él”¹⁰⁷.

40. Rosmini admite una fecunda relación entre la filosofía (interesada en el ser y en la búsqueda de la verdad) y la religión cristiana: ésta ha promovido e incluso corregido ciertos errores, lo que ayuda no poco a la filosofía¹⁰⁸.

Una ayuda que la religión cristiana a dado a la filosofía ha consistido en hacerle repensar el ser. El ser no es uno más que en esencia, pero es trino en sus formas esenciales de ser: es real, ideal y moral¹⁰⁹.

El ser del cual habla la filosofía es el ser ideal, luz de la mente humana, inicio de toda entidad (y por ello indeterminado)¹¹⁰. Esta luz innata de la mente es infinita pero también indefinida, impersonal, por lo que no puede ser tomada ni como una idea de

¹⁰¹ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 61.

¹⁰² LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 62.

¹⁰³ ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1984, n° 1126.

¹⁰⁴ Cfr. DAROS, W. R. *Lineamientos generales de la filosofía de Antonio Rosmini en Logos*, 2002, n° 89, p. 81-161.

¹⁰⁵ Cfr. REALE, G. *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele in Rosmini e la domanda di Dio. Tra ragione e religione*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1998, p. 173.

¹⁰⁶ LEVINAS, E. *Entre Nosotros*. O. C., p. 72.

¹⁰⁷ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Roma, Città Nuova, 1995, p. 201 Cfr. p. 197, 28.

¹⁰⁸ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., p. 35.

¹⁰⁹ ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Ontol. n° 173-175.

¹¹⁰ ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Ont. n° 213.214.

Dios, ni como una representación suya¹¹¹.

En consecuencia, el mismo ser -objeto de la filosofía- ideal, luz de la mente, indefinido e infinito en su inteligibilidad, remite lógicamente a una Mente Real Infinita que Rosmini llama Dios¹¹².

Dios es, pues, objeto de un prueba racional por parte de la mente humana. Dios es la esencia del Bien, el Ser en infinito en la plenitud de sus formas.

Ahora bien, si el hombre se contentase sólo con conocer a Dios, mediante una prueba en la que su existencia resulta ser una exigencia racional, esto no se debe a un defecto de la inteligencia humana. El hombre luego debe libremente vivir y reconocer a todos los entes en lo que son, pero esto exige fuerza de voluntad y no solo inteligencia. Para Rosmini, la inteligibilidad no se opone a la proximidad, como pretende Levinas: “A la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad”¹¹³.

41. Levinas se pregunta ¿“Cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente”?¹¹⁴.

Pero para Rosmini, el hecho de conocer -por medio de una prueba racional- que Dios debe existir, no hace perder a Dios su trascendencia. Conocemos a Dios solo de forma negativa, lo cual significa que no conocemos, en absoluto, cómo es sino solamente que debe ser, sino no queremos admitir un absurdo como el sería admitir que tenemos en forma innata la idea del ser pero nadie la ha colocado en el hombre.

42. Levinas acepta que Dios afecta al hombre: el hombre lo halla en la huella del Deseo insaciable: “Deseo sin fin, de más allá del Ser: desinteresamiento, trascendencia: deseo de Bien”¹¹⁵.

La relación solo afectiva -no intelectual- con Dios, hace que Levinas llegue a escribir que “el Infinito *afecta* al pensamiento y lo *destruye*; al mismo tiempo lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama”, lo despierta¹¹⁶.

En una extraña forma de expresarse -más poética que filosófica- Levinas admite la presencia de Dios afectando al pensamiento, destruyéndolo como pensamiento y reduciéndolo a deseo desde el cual mueve al hombre. Para Levinas, “*la idea de lo perfecto no es idea, sino deseo*. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad”¹¹⁷.

La reflexión sobre el pensamiento de Descartes, lo hace desconfiar de la objetividad del pensamiento, al que ve siempre cercano a la subjetividad. La razón es soledad. “La objetividad de la luz es la propia subjetividad”. Y advierte siempre el peligro del idealismo subjetivo: la inteligibilidad hace que todo provenga de mí¹¹⁸.

Desde el punto de vista de la filosofía de Rosmini, la razón tiene una participación en el ser que la hace objetiva, de modo que la inteligibilidad procede del ser. Por otra parte, resulta inadmisibles tener *un deseo sin tener un conocimiento* al menos inicial

¹¹¹ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, L. II, cap. I, p. 16, nota 1.

¹¹² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 1457-1460, 1033.

¹¹³ LEVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. O. C., p. 247.

¹¹⁴ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 169.

¹¹⁵ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 120. Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.

¹¹⁶ LEVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. O. C., p. 258.

¹¹⁷ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 106. Cfr. LEVINAS, E. *Liberté et commandement* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1953, III, p. 264-272.

¹¹⁸ LEVINAS, E. *El tiempo y el Otro*. O. C., 105, 108.

de lo que se desea. En consecuencia, el *conocer* el ser (imperfecto, indeterminado) y el *desear* el ser pleno (Dios) no se oponen, sino que se complementan. Precisamente porque el hombre nace con la innata idea del ser (indeterminado, infinito, aunque impersonal), ella exige avanzar y postular la existencia Real de Dios. Según Rosmini, Dios es sí de otra manera que el ser inicial o ideal (que se halla en la mente humana), pero este ser inicial da capacidad a la mente humana para postular la existencia Dios. Ser y Dios no se oponen.

44. La filosofía de Occidente ha hecho del *ser* el principio de toda inteligibilidad: Rosmini comparte plenamente esta expresión. Él mismo ha hecho del ser indeterminado, pero inteligible (la innata Idea del ser), el principio de todo su sistema filosófico¹¹⁹.

Levinas se pregunta si más allá del ser, no hay un sentido previo al ser; se pregunta si el sentido que es el sentido de la filosofía “no es ya una restricción del mismo, si no es ya un derivado o una derivación del sentido”¹²⁰.

En la concepción filosófica de A. Rosmini, el ser que intuye el hombre (la idea del ser) no es Dios, sino que es indudablemente una participación de Dios, de modo que el mismo sentido del ser (ideal) deriva de Dios (Ser Real).

45. Por esto mismo, el acto de creer es para Rosmini también un acto de pensamiento. Sin admitir un conocimiento previo, el acto de creer sería un acto ciego, no humano.

Crear implica conocer, aunque aquel no se reduce a éste. Creer implica asentir libremente a lo que se conoce (positiva o negativamente). Si quitamos el conocimiento (y el conocimiento siempre implica conocer el ser en algunas de sus formas), el acto de creer pierde su libertad y entonces depende del instinto, del capricho ciego o de una fuerza exterior que obliga a creer. En cualesquiera de sus formas, el acto de creer dejaría de ser plenamente humano. Porque aunque el acto de fe en una revelación sobrenatural sea un don (pues el que se revela también lo hace libremente), no por ello deja sin libertad al hombre que recibe esa revelación y cree en ella.

“Hay pues una razón que precede a la fe, y el creer es también él un acto de pensamiento que obedece a la razón, aunque no sea solo eso. Si operase de otra forma el pensamiento habría perdido toda su libertad”¹²¹.

46. El filósofo cristiano descubriendo el ser en el fundamento de toda inteligencia humana, y descubriendo que el ser no es solo ideal, sino además real y moral, llega a conocer que el conocimiento humano natural es imperfecto. En ella se encuentra un inicio de sabiduría, respecto de lo que la trasciende y que la idea del ser no contiene sino en potencia o inicio. Amar este inicio de saber es amar la filosofía, pero ella no lo es todo.

“El hombre casi en un sueño divino, busca la realidad infinita, que no encuentra en la naturaleza; pero entiende que si una realidad fuese verdaderamente infinita, con todas sus condiciones, ella debería ser el mismo ser infinito; busca un lo inteligible infinito, que en la idea (del ser) no tiene sino en potencia; pero ... finalmente busca el infinito amor, que en él no es sino una capacidad de

¹¹⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 398.

¹²⁰ LEVINAS, E. *De Dios que viene a la Idea*. O. C., p. 104.

¹²¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, I, n° 31. Cfr. ROVEA, G. *Filosofia e religione in Antonio Rosmini*. Domodossola-Milano, S.A.L.E.-Sodalitas, 1951, p. 117.

amar desengañada siempre, siempre traicionada por las lisonjas e infidelidades de todas las cosas naturales”¹²².

El conocimiento natural, cualquiera sea su forma, permanece imperfecto. Solo con “el conocimiento sobrenatural ha sido puesto el fundamento de una sabiduría nueva, perfecta, que no busca la verdad, sino que la posee y la goza”¹²³. Pero, por otra parte, el conocimiento -mediante la fe en los signos que nos transmiten un mensaje- es también un conocimiento imperfecto, no por el mensaje que pueda transmitir, sino por la forma sin representación en que se nos trasmite¹²⁴.

47. Por el contrario, la ausencia en Levinas de una ontología desarrollada, lo ha dejado encerrado en un callejón sin salida: tanto sin posibilidad de admitir la participación -así sea, analógica y negativa- en el ser que Dios crea, cuanto sin posibilidad mantener la libertad en el caso que Dios se revelase. Sin participación, la trascendencia de Dios “permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero”¹²⁵.

Para Levinas, no hay participación: Es imposible una inteligencia, un conocimiento o comprensión directa de Dios, sea porque la inteligencia humana no lo podría tematizar, sea porque la “Trascendencia Total del Otro” la hechizaría. Por ello, tampoco hay una inteligencia humana que directamente participa en su vida divina, lo que desmentiría que lo divino se expresa en el cara a cara.

Si bien Levinas admite, con el pensamiento hebreo la creación, no ve nada en común, no hay participación con una matriz común¹²⁶, en un ser inicial o analógico. La inteligencia del hombre queda pues sin racionalidad, sin fundamento para recibir la revelación y ésta lo es todo.

“No hay refugio ni ‘hogar’ en la filosofía desarraigada y errante de Levinas... Un nuevo mazdeísmo, pues, de tintes románticos, cuyo final es obviamente la Redención del Mal, la Muerte de la Muerte, del mal encarnado en el Ser”¹²⁷.

Por el contrario, Rosmini, analizando la concepción del ser, pone un inicio común, unívoco, en el modo humano de pensar el inicio del ser. El ser pensado en su inicio, es lo común a todo ente, si bien luego en su forma de terminar es análogo, de modo que Dios no es el hombre ni viceversa¹²⁸. De este modo, Rosmini establece un puente entre Dios y el hombre, en el ámbito del ser y de lo inteligible. De este manera, el modo de pensar de Dios y de los hombre no pueden ser absurdos, esto es, contradictorios. La fe implicará creer y asentir a verdades que no se ven o no se entienden a la luz de la razón, pero que no son, sin embargo, absurdas para ella.

48. Levinas deja al hombre desprovisto de conocimiento y de lógica cuando desea buscar a Dios y creer en Él. La trascendencia absoluta, totalmente irrepresentable de

¹²² ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., I, n° 89. Cfr. LEVINAS, E. *La Réalité et son Ombres en Les temps modernes*, 38 (1948) p. 771-789.

¹²³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., I, n° 90.

¹²⁴ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1125.

¹²⁵ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 208. Cfr. LEVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale? En Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.

¹²⁶ LEVINAS, E. *Totalidad e infinito*. O. C., p. 101, 297.

¹²⁷ DUQUE, F. *Introducción a la obra El tiempo y el otro* de E. Levinas, Barcelona, Paidós, 1993, p. 36, 42.

¹²⁸ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., L. II, Cap. I, p. 29. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 360 (Sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature).

Dios (del cual no te fabricarás imagen alguna según la *Torah*: Ex. 20, 4) coloca al hombre en una total invalidez frente a lo divino. Dios es Aquel en el que hay que creer, aunque sea finalmente improbable ante la inteligencia humana.

Levinas parece estar más cerca, desde el punto de vista del pensamiento cristiano, a los textos de Pablo de Tarso a los habitantes de Corinto -tras el frustrado intento de hacerles entender a los atenienses, nuestra participación en el linaje divino y el hecho de que Cristo resucitó (Hechos, 17, 16-34)-, donde se insinúa la importancia de la fe, superior incluso a los milagros o señales y a la sabiduría humana (I Cor. 1, 17-26).

Rosmini parece más cercano a los textos del mismo Pablo de Tarso cuando no desprecia la capacidad para percibir, desde la creación del mundo, realizada por Dios, lo que “se deja ver a la inteligencia a través de sus obras... Porque lo invisible de Dios... se deja ver a la inteligencia a través de sus obras (Rom. 1, 20-32).

Esto sugiere que la inteligencia está presente en la actividad del hombre que busca a Dios, sin que la fe se confunda o identifique con ser mero conocimiento. Como dijera el poeta, una creencia sin lógica (sin que aquélla se reduzca a ésta), sin atisbo de racionalidad, deja insatisfecho al hombre, porque

“El hombre es por natura la bestia paradójica,
un animal extraño que necesita lógica”
(Antonio Machado).

Ante la intelectualización del mensaje sobre Dios, y ante “el derecho a juzgar a la historia”¹²⁹, la filosofía de Levinas resulta ser un aporte significativo; mas ante la supresión de la participación de la inteligencia, es posible realizar algunas observaciones a la filosofía de E. Levinas.

¹²⁹ LEVINAS, E. *Franz Rosensweig: Une pensée juive moderne en Revue de Théologie et Philosophie*, 1965, n° 6, p. 220. Cfr. MATE, R. *Memoria del Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos, 1997, p. 164.