

Hacia una fenomenología de la teología negativa: Aportes del Pseudo Dionisio y Emmanuel Lévinas

A la memoria de José Severino Croatto¹

David A. Roldán

Palabras clave: teología negativa, fenomenología, ética

Presentación

El presente ensayo pretende explorar en dos autores de épocas muy distintas (el siglo V y el siglo XX) en la búsqueda de aquellos elementos de un saber que se quiere religioso. No intentamos aquí un abordaje teológico o filosófico; tampoco nos convoca la tarea de una lectura histórico-crítica. Es el recorrido de algunos aspectos de estos autores buscaremos materiales de raigambre fenomenológico-religiosa. La primera parte está animada por la siguiente preguntas generales: ¿Qué clase de Dios *se muestra* en las palabras del Pseudo Dionisio? ¿Qué *sentido* tienen para el autor las palabras o el lenguaje que emplea para referirse a la divinidad?

La segunda parte, destinada a Emmanuel Lévinas, como un pensador contemporáneo que encuentra en las metáforas religiosas una manera de hablar del “otro” sin violentarlo. Los núcleos religiosos de su discurso son objeto de análisis en este artículo.

Primera parte:

La Teología Mística y los límites del lenguaje

La expresión más primitiva de la experiencia religiosa se da en el lenguaje simbólico que toma objetos fenoménicos y los transignifica. Uno de los muchos ejemplos bíblicos puede ser Oseas 14.7-8, que simboliza a Dios como un árbol: “Volverán a habitar bajo mi sombra, y crecerán como el trigo [...] Soy como un pino siempre verde; tu fruto procede de mí”. Las diversas expresiones religiosas abundan en ejemplos de esta índole. En la mística —sospechamos— se da el fenómeno inverso: la abundancia de símbolos representa para el piadoso místico un imperativo

¹ La idea de este artículo surgió a partir del último curso que tomé con el Prof. J. Severino Croatto, sobre fenomenología de la religión. Él llegó a ver alguno de los manuscritos del mismo, y mostró su gentil aprobación. La partida de este gran erudito oriundo de nuestras tierras nos sorprendió en este año 2004. Lo recordaremos por su extraordinaria capacidad analítica, su apertura ecuménica, y sobre todo, su calidad humana. Realmente era una persona muy accesible, y siempre se mostraba atento a la relación con cualquier “prójimo”.

al silencio. La convicción de una cruda realidad: por más que el ser humano se esfuerce en adosarle a la divinidad palabras, símbolos y nombres, ésta siempre se sustrae a sus poderes, a los poderes del conocimiento finito de la criatura. Santiago Kovadloff lo expresa en su análisis del silencio monástico: “Podría afirmarse, entonces, que la fe monástica transfigura al hombre que se sabe ante la imponderabilidad del Todo. Y dígame de paso que el hombre que presume saberlo todo no es, necesariamente, aquel que para todo cree tener explicación, sino aquel que, para todo, asegura que debe haber explicación; aquel, en suma, que sobreestima el poder de sus facultades comprensivas y homologa el campo de lo real sólo a lo que a él le ha sido dado concebir como tal”².

El profesor José Severino Croatto menciona dimensiones en las que puede expresarse la trascendencia:

- 1) La dimensión *arquetípica*, que remite a los orígenes (*arjé*), en la que se inscriben los mitos cosmogónicos, por ejemplo.
- 2) La dimensión *teletípica*, que se proyecta hacia el futuro y el fin de los tiempos (*telos*), territorio trillado para los escritores de obras escatológicas (escatología bíblica, milenarismos, etc.).
- 3) La dimensión *catatípica*, que emplea figuras de lenguaje que connotan lo profundo, lo insondable, lo abismal. Por ejemplo, el Salmo 130: “A ti, SEÑOR, elevo mi clamor desde las profundidades del abismo (NVI)”³.
- 4) La dimensión *anatípica*, que circunscribe a la divinidad a las alturas. Siguiendo el ejemplo del Salmo 130, nótese que en realidad hay una relación de complementariedad entre las dimensiones anatípica y catatípica: el salmista se eleva hacia la divinidad (*aná*) desde las profundidades de su realidad (*catá*).

Antes de abordar la obra del Pseudo Dionisio, es menester hacer algunas notas introductorias a su pensamiento. El nombre de “Pseudo-Dionisio” sugiere los problemas se rodean al autor de estos escritos. Tradicionalmente, en la Edad Media, se consideró que el autor de estos escritos no era otro que “Dionisio el Areopagita”, que se habría convertido con la predicación de Pablo relatada en Hechos 17. Originalmente escritos en griego, fueron traducidos al latín por Escoto Erígena, eminente filósofo y teólogo irlandés que vivió entre los años 810 y 877. A partir de esta traducción, la influencia de los escritos del supuesto Dionisio Areopagita creció notablemente, puesto que las jerarquías ontológicas que presentaba (de clara influencia neo-platónica, particularmente de Proclo) servían para legitimar las jerarquías del Imperio y la Iglesia.

La tradición siempre ha sido amiga de adosar hazañas históricas a los grandes personajes, y Dionisio no ha sido la excepción. Como no podía considerársele padre de la iglesia —puesto que el período patrístico era posterior al Dionisio referido en Hechos 17— se lo llamaba “san Dionisio”. Para la tradición, Dionisio habría llevado el evangelio a Francia (¡en siglo III!), atribuyéndosele la fundación de la abadía de Saint Denis.

² Santiago KOVADLOFF, *El silencio primordial*, Buenos Aires, Emecé, 1993, p. 113

Pero, en el Renacimiento, los trabajos filológicos de Lorenzo Valla —publicados por Erasmo— concluyeron que el Dionisio el Areopagita no eran sino un “Pseudo-Dionisio”, que no pudo haber vivido antes del siglo V, porque gran parte de sus escritos eran una imitación de los del filósofo neoplatónico⁴ Proclo (uno de los titulares de la Academia, de Platón), de las que incluso aparecen transcritos párrafos enteros. Para destruir la posibilidad de que Proclo haya copiado al Pseudo Dionisio, Lorenzo Valla demostró que había costumbres del culto siríaco referidas en la obra del Pseudo Dionisio, y dichas prácticas eran posteriores a la existencia de Proclo.

Las obras que se conservan, y que componen el llamado *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysiacum* son: *Sobre los nombres divinos*; *Sobre la jerarquía celeste*; *Sobre la jerarquía eclesiástica*; *9 cartas*. Actualmente, se lo suele llamar “Dionisio Pseudo-Areopagita”, dado que no hay razón para dudar de que el autor realmente se llamara “Dionisio”, como solía firmar.

La breve *Teología mística*⁵ del Pseudo Dionisio es un escrito que nos ofrece un vastísimo material para el análisis de la expresión de una experiencia religiosa centrada en la dimensión anatópica. El adjetivo “breve”, que hemos antepuesto al título de la obra que analizaremos, no es un tropo literario; antes bien, refleja la tendencia de la mística instaurada por el Pseudo Dionisio al final de su *Teología mística*: “El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada” [*Obras completas*, p. 376].

A continuación ofrecemos una serie de ejemplos de la tendencia mística a una *elevación* del piadoso creyente hasta la idiosincrasia de lo divino.

En el prefacio, hay una declaración explícita de la intención de construir el discurso religioso a partir de la idea de *altura*: “[...] guíanos más allá del no saber y de la luz, hasta la *cima* más alta de las Escrituras místicas”⁶.

En los consejos liminares a Timoteo, dice “Deja de lado tu entender y esfuérzate por *subir* [*anatateeti*] lo más que puedas hasta unírte con aquél que está más allá [*uper*] de todo ser y de todo saber”⁷.

Al hablar de la Causa de todas las cosas afirma que “Verdaderamente se manifiesta sin velos, sólo a aquellos que dejan a un lado ritualismos de cosas impuras, y las que son puras, a quienes sobrepasan las *cimas* de santas montañas” [p. 372, cursivas nuestras].

⁴ El neoplatonismo es la recuperación del pensamiento platónico en la Era Cristiana. Hay dos grandes líneas de neoplatonismo. Agustín puede considerarse neoplatónico, pero en él prevalece más lo cristiano que lo platónico. Plotino encabeza la otra corriente, Proclo, Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena, Meister Eckhart y Nicolás de Cusa, entre otros, representan un neoplatonismo en el que prima lo platónico por sobre lo cristiano. Esta línea de neoplatonismo se funda en un oscuro pasaje de *La República* de Platón. Allí, los interlocutores fuerzan a Sócrates a hablar sobre el Bien, y éste termina diciendo que el Bien no es meramente ser, sino que se eleva más allá del ser (*epékeina tes ousía*), superándolo en dignidad y potencia (*Rep.* 509 b 10)

⁵ *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1995², pp. 367-380.

⁶ *Ibíd.*, p. 371, cursivas nuestras

⁷ *Ibíd.*, cursivas nuestras.

Luego, en referencia a las cosas sensibles como vías de conocimiento de lo trascendente, dice que “A través de ellos [los ojos], sin embargo, se hace manifiesta su inimaginable presencia, al andar sobre las *alturas* de aquellos santos lugares” [p. 373, cursivas nuestras]. En esta primera etapa, las cosas sensibles sirven de medio para elevarse más allá de ellas.

El capítulo II es un encomio de la vía negativa, como acceso privilegiado por el Pseudo Dionisio en el conocimiento de la Trascendencia. La única referencia a la dimensión anatópica la encontramos en el título del capítulo: “Cómo debemos unirnos y alabar al Autor de todas las cosas, que está por encima [*uper*] de todo” [p. 374].

En el capítulo III se hace un resumen escueto de los otros tratados del mismo autor, como los *Nombres Divinos* y las *Representaciones Teológicas*, señalando que puede pasarse de una teología afirmativa (como esta última) a una teología negativa. La dimensión anatópica reaparece al plantear la experiencia mística como un viaje o un recorrido que parte desde el suelo (vía negativa) y avanza por un sendero escalonado, que apunta a una cumbre: “Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio”. Vuelve a expresarse esta idea de un éxtasis místico en el que ya no hay palabras, ya no hay ideas ni conceptos, se penetra en esta densa Oscuridad. Llama la atención que el Pseudo Dionisio prefiera, en este tratado, plantear la aventura como un ingreso en una densa Oscuridad, que se dirige en las coordenadas de la dimensión catatópica. Sin embargo, este giro es legítimo y coherente (ya habíamos planteado la complementariedad de ambas dimensiones); la explicación no se hace esperar. En el siguiente párrafo, el Pseudo Dionisio explica que debido a que ahora comienza por vía de negación, se ha propuesto comenzar por “negarle las cualidades que le sean más lejanas”. Olegario González de Cardenal explica, en una nota al pie, que la vía negativa es la más sencilla para los principiantes, ya que no hay diversos grados, como en la vía afirmativa (la teología racional, escolástica), sino simplemente avanzar a través de un proceso de nihilización, mediante el cual se afirma que Dios no es nada, hasta que finalmente, es TODO.

El breve capítulo IV tiene por objeto negar la identidad entre el Creador y lo Creado: la Causa Universal no tiene ninguna cualidad física, ni la alcanzan los sentidos. Aquí el Pseudo Dionisio se mantiene fiel a esta idea de la contemplación mística.

En el capítulo V se plasma la que es, a mi ver, la máxima fundamental que hay que entender al adentrarse en la teología negativa: absolutamente nada se puede afirmar ni negar de la Causa. En este capítulo el Pseudo Dionisio asciende en la escalera, y ya no niega aquello que cualquiera podría negar de la Divinidad (a saber, por ejemplo, que no es nada físico), sino que niega también aquello que estamos acostumbrados a atribuirle a la Divinidad o Causa: para el Pseudo Dionisio la Causa no es ni conocimiento ni verdad; no es divinidad [Theoteé], ni bondad [agathoteé], “ni espíritu en el sentido en que nosotros lo entendemos [*oueooude pneuma estin ho Emma eidenai*] [p. 379]. Esta firme convicción lo lleva al silencio primordial, a la contemplación que calla luego de haber agotado al lenguaje, luego de haber comprendido cabalmente que cualquier esfuerzo humano por nominar a la Divinidad, siempre le niega, siempre le reduce, siempre, en definitiva, es lenguaje humano e imperfecto. No es lo mismo, pues, callar *antes* que *después* de tamaña toma de conciencia. Este acto intelectual no le impidió, sin embargo, escribir al menos unas

páginas a manera de una *Teología Mística*. Quizás tenía razón Ricoeur cuando escribía: la experiencia religiosa reclama un *logos*, reclama un lenguaje. Quiere ser dicha.

La dimensión anatópica connota la idea de que el ser humano procura alcanzar la cima, símbolo de la morada de la divinidad, hasta un punto en que el místico ya cesa de hacer esfuerzos, y despojado de sí se deja a merced de la Trascendencia, en una suerte de vuelo místico, que recuerda a las palabras paulinas de 1 Tesalonicenses 4.17, que prefiguran un arrebatamiento en las nubes de los fieles que sobrevivan hasta el retorno de Cristo. Como dice en el párrafo 1001A: “Allí, renunciando todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser”.

En este breve texto el Pseudo Dionisio nos explica las virtudes de la vía negativa, vía que es más fácil para aquellos que no están iniciados en los intrincados caminos de la teología racional o escolástica. Quizás como reacción a estos fenómenos académicos (que comenzaban a tener lugar en el siglo V, en el mundo del Pseudo Dionisio histórico), se presenta esta teología apofática, esta teología humilde que reconoce ante todo la distancia entre la Trascendencia y la inmanencia; una teología que reconoce la debilidad del discurso. No es llamativo que en nuestra época, época que algunos llaman postmoderna, pululen nuevamente intentos de teología apofática: Gianni Vattimo, por ejemplo, entiende que hoy sólo es posible practicar un pensamiento débil, conciente de sus limitaciones, de la imposibilidad de encontrar una Razón o Fundamento para la realidad. Desde una perspectiva evangélica, Alberto Roldán, en su lectura de Vattimo, plantea la necesidad de ejercitarnos hoy en una suerte de “*kénosis* del discurso teológico”⁸, como actitud de respeto a otras tradiciones, y de reconocimiento de la imposibilidad de una explicación acabada de los misterios de la religión cristiana.

El silencio primordial al que arriba el Pseudo Dionisio es también, en cierto modo, el silencio respetuoso al que nos llama el profesor Severino Croatto, en el marco de un franco y abierto diálogo interreligioso, que comprende que el fenómeno religioso como tal, es decir, como fenómeno humano, es imperfecto. En consecuencia, la actitud de escucha y el esfuerzo por comprender *la religión del otro* nos demuestra una vez más que la Trascendencia (Dios) está más allá de toda religión.

⁸ Alberto F. ROLDÁN, *¿Para qué sirve la teología? Una respuesta crítica con horizonte abierto*, Bs. As., FIET, 1999. Caps. 6 y 7.

Segunda parte

Más allá de la religión: lectura fenomenológica de Emmanuel Lévinas

La tesis de esta parte es la siguiente: puede leerse a Emmanuel Lévinas⁹ como un pensador que estructura su propuesta filosófica a partir de los grandes núcleos del discurso religioso. Dichos núcleos son interpretados a la luz de su propia realidad como judío-europeo, pero revelan la impronta de una aventura del pensamiento que lo lleva a confrontar la Razón Occidental a la espiritualidad religiosa entendida como expresión ética hacia el prójimo, o el necesitado/a.

Nos proponemos hacer un muestreo de los diversos puntos de contacto entre el lenguaje religioso que estudia la fenomenología de la religión, y la obra de E. Lévinas.

Deseo metafísico

En su análisis de la experiencia religiosa como experiencia humana, José Severino Croatto parte de una caracterización del ser humano como un ser no-pleno:

Se da por tanto una tensión dialéctica entre el deseo y su realización que, como nunca es plena, engendra un nuevo deseo y una nueva tensión. El ser humano es, en realidad, un “menos” de lo que desea ser; pero es siempre, en el deseo, un “más” que no acaba de concretarse¹⁰.

Podría decirse que en términos generales la religión vive como promesa de la superación de esas limitaciones, y como constante búsqueda de la satisfacción —nunca acabada— de ese *deseo*. El nombre de Feuerbach pasó a la historia debido a que realizó una inversión de la crítica de la religión, postulando que las carencias del ser humano —y

⁹ Emmanuel Lévinas nació en Kaunas (Lituania) el 12 de enero de 1906, en el seno de una familia *judía* relativamente acomodada, vivirá la revolución bolchevique en Ucrania, lugar en que su familia se había refugiado a causa de la primer Guerra Mundial. En 1923 se traslada a Estrasburgo, donde estudia filosofía en contexto bergsonian, y conoce a Maurice Blanchot. En 1928-1929 se radica en Friburgo, donde conocerá a Edmund Husserl y a su discípulo Martin Heidegger, —quien reemplazará a aquél en la cátedra de dicha Universidad—. La huella indeleble del encuentro con estos dos personajes descolantes de la filosofía del siglo XX, podrá reconocerse en toda la vida y la obra de Emmanuel Lévinas. Se doctoró aproximadamente a los 24 años; en 1930 se publica su tesis sobre la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, obra premiada por el *Institut de France*. En 1939 es movilizadado por la Segunda Guerra Mundial, y es intérprete de ruso y alemán para los aliados. Cae prisionero de guerra en 1940, y permanecerá en este estado hasta 1945. Su condición de militar, en el campo de concentración de Hannover, le salva del trato que recibieron otros judíos. Su mujer Raïsa y su hija se salvarán escondidas en un monasterio, mientras que el resto de su familia muere en Lituania, asesinada por los nazis durante esta Guerra. Estos hechos, y el consentimiento prestado por Heidegger al nazismo, marcarán definitivamente la obra de Lévinas. Se desempeñó como profesor en Poitiers, entre 1964 y 1967; en Nanterre, entre 1967 y 1973, y en La Sorbona, entre 1973 y 1976, aunque siguió enseñando en esta prestigiosa universidad, como profesor honorario, hasta 1984 (78 años). Murió en París en la navidad de 1995, a punto de cumplir 90 años; en el sepelio Jaques Derrida pronuncia un discurso invictamente *patético*. En cuanto a sus obras, hay que destacar que Lévinas fue, ante todo, un escritor de ensayos y artículos. Su única obra escrita sistemáticamente como tal es *Totalidad e Infinito*. El resto, son recopilaciones de artículos, entre las que se destaca De otro modo que ser o más allá de la esencia (para muchos, su obra cumbre).

¹⁰ *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, Buenos Aires, Hernandarias, 1994, p. 37.

su *deseo* de satisfacción— lo llevaron a hipostasiar positivamente esos deseos en un ser supremo. La fenomenología “pone entre paréntesis” este tipo de crítica, en el sentido de que no considera necesariamente, o *a priori*, falsa a la religiosidad en sí misma. Pero, la fenomenología de la religión —en su deconstrucción de la religión— comparte un punto con Feuerbach: hay una relación estrecha entre las carencias de un pueblo y el Dios que “construye” o que “se deja ver” detrás de su lenguaje simbólico-religioso.

Como bien lo señala Julio Corigliano, el punto de anclaje del pensamiento de Lévinas es el “Deseo”; deseo de lo otro, podríamos decir, “deseo metafísico”. En *Totalidad e infinito* aparece definido ya desde el comienzo: “La verdadera vida está ausente. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida a «la otra parte», al «de otro modo», a «lo otro»”¹¹. Una idea central en Lévinas es la diferenciación entre deseo (fr. *Désir*) y necesidad (fr. *Besoin*). Las necesidades físicas pueden satisfacerse mediante la asimilación del objeto de necesidad. En ese proceso se objetiviza la alteridad y se la hace parte de uno. Los poderes objetivadores del *Yo* triunfan sobre *lo otro*. En el Deseo, en cambio, nunca hay plena satisfacción; más bien al contrario, siempre hay profundización del Deseo.

El deseo [*désir*] metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer. Porque se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades [*besoins*] morales o religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma¹².

Una vez plasmada esta diferencia radical, Lévinas avanza en la posibilidad de comprender ese deseo metafísico como el deseo por que cual “el deseable” (la Divinidad) nos lleva hacia el no-deseable, el prójimo necesitado¹³.

Illud tempus

El *Illud tempus*, expresión frecuente del gran fenomenólogo rumano Mircea Eliade, es el estadio “previo” al comienzo del mundo en el imaginario del pensamiento creador de mitos. El *Illud tempus* es definido por Severino Croatto como el límite entre el “tiempo primordial” (tiempo del mito) y el “tiempo cronológico” que conocemos¹⁴. Todo mito transcurre (o más exactamente, transcurrió) “fuera de la historia”. Este movimiento le permite elevar a una trascendencia el origen del mundo (en los mitos cosmogónicos, por ejemplo), y arrancarlo a la experiencia fenoménica; la creación del mundo, y la creación u origen del ser humano, reclaman una ruptura con la historia tal como se la conoce. Vale aclarar aquí que para las comunidades creadoras de mitos la historia representa una realidad de sufrimiento, opresión y necesidades insatisfechas. Surge aquí el debate con el historicismo, es decir, el proceso por el cual se carga de positividad a la historia en

¹¹ *Totalidad e infinito*, trad. Daniel Guillot, Salamanca, Sígueme, 1997⁴, p. 57..

¹² *Ibid.*, p. 58.

¹³ Este es uno de los temas centrales de la “teología” de Lévinas.

¹⁴ CROATTO, *op. cit.*, p. 148.

desmedro de las creaciones mitológicas, desconociendo o restando el valor del mito como *portador de sentido* para la comunidad que le dio origen. Para los primitivos, el mito porta un sentido en tanto explica los orígenes de sus realidades significativas desde un *Illud Tempus* que a su vez posibilita una abolición de la propia historia de sufrimiento, en una recreación de las realidades en el *rito* (que es recreación o actuación del mito). Nos vemos obligados, aquí, a hacer una cita textual de Mircea Eliade:

Nos permitimos subrayar, además, que el «historicismo» fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un terror continuo. Esos pensadores quizá hubieran adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la «fatalidad de la historia». En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucede está «bien», justamente porque sucedió, habría podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias¹⁵.

La importancia de las palabras de M. Eliade que acabamos de citar radican en que desenmascaran las motivaciones ocultas o intrínsecas en toda toma de posición. No sólo revelan un respeto —o un corazón inclinado— por aquellos que sufren “las fatalidades de la historia”, sino una contraposición a aquellos que pregonan un historicismo sin criterios axiológicos.

Emmanuel Lévinas funda su ética en el *Illud Tempus*. El mandato que me inclina hacia el prójimo se funda en un pasado que nunca fue presente; soy responsable por el otro sin haberlo elegido en un acto libre de mi voluntad. Leemos en un artículo titulado “Diacronía y representación”:

Se trata de una responsabilidad anterior a toda deliberación lógica que apele a la decisión racional. Pues esa deliberación sería ya la reducción del rostro del otro a una representación, a la objetividad de lo visible, a esa fuerza coactiva que caracteriza al mundo¹⁶.

De modo análogo al pensamiento creador de mitos, Lévinas se niega a legitimar las realidades significativas (en este caso, lo que podríamos llamar “sensibilidad ética”) en libres decisiones del ser humano. No hay, como en Kant, un sujeto libre y autónomo que se da a sí mismo una ley. Más bien al contrario, hay una heteronomía del Bien (Dios) que me ha hecho responsable por el prójimo antes de mi libre elección, en un pasado que nunca fue presente. “A partir de la responsabilidad respecto de otro hombre, cobra sentido un pasado

¹⁵ Mircea ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. Ricardo Anaya, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985. p. 138, nota. Una reactualización de este debate podría verse en la tesis de Fukuyama, para quien la historia ideológico-política ha llegado a su fin, es decir, ya no es posible imaginar un futuro posible distinto al presente. Solo restan cálculos económicos, pero nunca más un debate radical contra el capitalismo y el liberalismo, porque de hecho, la historia se ha encargado de mostrar qué modelo es practicable.

¹⁶ Art. “Diacronía y representación”, en *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo Torío, Valencia, Pretextos, 1993p. 198.

inmemorial, que me llega en la heteronomía de un mandato”¹⁷. La anterioridad de la responsabilidad con respecto a mi libertad finita se reserva para la Divinidad, o el Bien: “Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección”¹⁸. Pero aquí habría un desnucleamiento del sujeto, una destrucción de aquel que “contiene” el pensamiento religioso, de aquel “para quien hay revelación”. Fenomenológicamente, la Biblia lo expresa así —según cita Lévinas—:

Pues he aquí que Yahvé sale de su lugar,
baja y huella las alturas de la tierra.
Debajo de él los montes se derriten,
y los valles se hienden,
como la cera al fuego,
como aguas que se precipitan por una pendiente.
(Miqueas, 1.3-4)

Mircea Eliade relaciona el *Illud Tempus* con el mundo indiferenciado que se representa en la noción del “caos acuoso primordial”: “La inmersión en el agua significa la regresión a lo preformal, la reintegración al mundo indiferenciado de la preexistencia”¹⁹.

Puede advertirse una similitud al caos primordial en la noción Lévinasiana de *Il y a* (“hay”). El tema de la creación aparece relacionado —tácitamente— con el relato bíblico del *Génesis*²⁰.

El *Il y a* en Lévinas designa el anonimato del ser en general. La comprensión de los entes (existentes) en función al ser (existir) según ha mostrado Heidegger como «la diferencia». Esa noción de totalidad eclipsa la particularidad de cada existente y designa la caída de los mismos en el anonimato. El *Il y a* se podría comparar con el término hebreo *tôhû vâbôhû* («caos», «abismo», «tiniebla») empleado en Génesis 1.2. Nuestro autor explica la noción de *Il y a* con estas palabras:

¿Cómo aproximarnos a este existir sin existente? Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con la pura nada? Tras la destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino solo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio. Tras la destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es ni sujeto

¹⁷ Ibid., pp. 198-199. La estructura del mandato recorre toda la obra de Lévinas, quien resume la ley en un “no matarás” que está inscripto en el rostro del prójimo. Debe tenerse en cuenta la afinidad talmúdica del pensador lituano.

¹⁸ *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1995², p. 194.

¹⁹ Mircea ELIADE, *Imágenes y símbolos*, trad. Carmen Castro, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, capítulo V Historia y simbolismo, p. 163.

²⁰ Seguimos aquí la estructura de análisis elaborada por Vázquez Moro, pp. 159ss.

ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia²¹.

El *hay* sería, paradójicamente, una *nada*, porque ningún existente se hace cargo de esa existencia, es una existencia anónima. Sobre este fondo o abismo surgirá la hipóstasis, la conciencia del sujeto. Esta noción filosófica (el sujeto como *conciencia-de*) correría paralela a la noción bíblica de la creación de Adán: una conciencia solitaria que nunca encuentra otra conciencia (pensemos en que “la Razón de Occidente” nunca encontró otra “Razón” como para dialogar); un hombre solo que no encuentra una “carne de su carne” con quien relacionarse (hasta la creación de Eva). Pero, dado que solo puede haber similitud allí donde hay diferencia, existe una variante en el paralelismo entre la Razón occidental solitaria y el Adán del Génesis:

La descripción del génesis de lo humano está también calcada en el Génesis. Como ‘*adam* fue arrancado del suelo (*‘adamah*) del que depende su vida —*Gén. 2,7*—, lo humano en Lévinas se caracteriza por su localización sobre una «base», un «aquí». Lo humano es *hipó-stasis*²².

La creación del ser humano, para Lévinas, no se circunscribe a la posesión de una conciencia-de, ni a tener conciencia de la localización; más bien lo que ocurre es una «localización de la conciencia» en el ser humano, la subjetivización del sujeto, su separación. Y la separación es, precisamente, el medio por el que crea la palabra de Yahvéh (Cf. *Gén. 1.3-8*). El existente está separado de la existencia, así como la divinidad está separada del mundo y de los existentes²³. La religiosidad vive de esa separación; la trascendencia *dona sentido* al mundo fenoménico. En el pensamiento de Lévinas, es posible la *hipóstasis* siempre que hay responsabilidad; el ser humano existe allí donde hay un corazón inclinado hacia los que sufren, hacia los vencidos de la historia. La pregunta que quedará planteada es si alguna vez “existirá” la Razón Occidental, es decir, si alguna vez Occidente logrará relacionarse “con el otro” (América Latina, África, Asia) en una “relación metafísica”, en una “relación ética”.

Muerte

Paradójicamente, la muerte es vital para la religión. Severino Croatto expresa que “si un tema no puede ser soslayado en la experiencia humana ni por ende en la religiosa, es el de la *muerte*²⁴”. Mircea Eliade ha afirmado que “el hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en rito de tránsito”²⁵, con lo que quiere significar que para los primitivos se muere siempre para la vida profana. G. Van der Leeuw, por su parte, sostiene que para la mentalidad primitiva “la muerte no es un hecho,

²¹ LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993, p.84.

²² VÁZQUEZ MORO, *op. cit.*, p. 161.

²³ Se retoman aquí las nociones de *vdq* y la idea del Zimzum o «contracción de Dios».

²⁴ J. S. CROATTO, *op. cit.*, p. 181.

²⁵ Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973², p. 165.

sino un estado distinto de la vida”²⁶, es decir, entra en relación con la vida, como estado previo y posterior a la misma. Bronislaw Malonowski es categórico al escribir que:

De todas las fuentes de la religión, la suprema y final crisis de la vida, esto es, la muerte, es la que reviste importancia mayor. La muerte es la puerta de entrada al otro mundo en un sentido que no es sólo el literal. Dicen la mayor parte de las teorías que se refieren a la religión primitiva que una gran parte de la inspiración religiosa, por no decir su totalidad, ha sido derivada de ella; y en esto las opiniones ortodoxas son en conjunto correctas²⁷.

Emmanuel Lévinas ha dedicado parte de su investigación al tema de la muerte como problema filosófico. Dictó un curso en La Sorbona, entre 1975 y 1976, en el que el tema central fue “la muerte y el tiempo”. Tal como afirmamos en la tesis de este breve ensayo, Lévinas se nos revela como un pensador que ha adoptado los temas centrales de la fenomenología de la religión en su esfuerzo por un re-planteo de los temas “que dan que pensar”, desde su perspectiva filosófica. En el caso de la muerte, como algo que se muestra y merece el esfuerzo por la búsqueda del sentido. Para comenzar cabe preguntarse ¿qué sabemos de la muerte?:

De acuerdo con la experiencia, es la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos en esos movimientos expresivos, disimulados por ellos, que forman «algo» que se exhibe o, más bien, *alguien*, que se exhibe o, mejor aún, que se expresa. Esta expresión es más que una exhibición, más que una manifestación²⁸.

La muerte es la cesación de esa expresión; ese alguien que se prefiguraba en la expresión, ha dejado de hacerlo. En la tesis interpretativa que resumimos al inicio, decíamos que Lévinas confronta la “Razón Occidental con la espiritualidad religiosa entendida como expresión hacia el prójimo, hacia el necesitado/a”. Para Lévinas la Razón Occidental se deja ver una vez más en la implicancia filosófica de la “intencionalidad” en Husserl. Para este, todo pensamiento es “un pensamiento de lo pensado a su medida”. En palabras técnicas: toda *noesis* es a la medida de su *noema*, o todo *cogitatio* a la medida de *cogitatum*. Para Lévinas, la ruptura de este equilibrio —de esta reciprocidad o simetría— se vislumbra en la relación de cada uno con su muerte. La muerte es un misterio que se rehúsa a ser tematizado. He aquí la gran paradoja: el acontecimiento de mi muerte. Me resulta imposible morir, porque como dice el antiguo adagio, «Cuando tú eres ella no es, y cuando ella es tú no eres». No puedo morir mi muerte. La gravedad de la muerte no radica en que «nadie haya vuelto de ella», sino en que «la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en relación con algo que no viene de él. Podríamos

²⁶ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, trad. Ernesto de la Peña, México, FCE, 1964.

²⁷ Bronislaw MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, trad. Antonio Pérez Ramos, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1994, pp. 46-47.

²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Dios la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Barcelona, Altaya, 2000, p. 22, cursivas originales.

decir que se trata de la relación con el misterio»²⁹. Lo que Lévinas busca mostrar con el fenómeno de la muerte es la prefiguración de una relación con una alteridad absoluta que significa el fin de los poderes del sujeto, el fin de la experiencia (porque la muerte no es experiencia; la experiencia es conocimiento, luz, objetivación). Desde Kant afirmamos que el objeto con el que me enfrento es comprendido y sobretodo construido; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que no soy dueño, es algo que se padece, es una pasividad.

En resumen, podríamos decir que Lévinas se muestra cercano al pensamiento religioso en tanto funda sus ideas filosóficas en una trascendencia metafísica, predica un sujeto débil y finito, que no puede totalizar la grandeza de lo Absoluto (vía negativa), que calla ante el misterio de la muerte, y que busca su sentido a partir del Bien que se le revela en el rostro del prójimo. El plano fenoménico, en el que se muestra la Trascendencia, adquiere su sentido por la relación que mantiene con un tiempo inmemorial, con “lo de otro modo que ser”, con lo Otro por excelencia, con aquello que consiste en sustraerse, en ocultarse, con lo deseado que nunca está presente y disponible a mis poderes, como “sujeto-que-aprehende”.

Conclusión

La exploración de estos autores debiera inspirarnos en una época en que, al ritmo de una globalización planetaria, pareciera no haber misterios; no haber resquicios para la intimidad de la vida; no haber ámbitos en los que la luz de la razón y los cálculos económicos se vean privados de acceder. Las resonancias religiosas del discurso filosófico-teológico del Pseudo Dionisio y E. Lévinas nos confirman una vez más que hay un límite para el lenguaje, en el que la Divinidad —y el prójimo, en el caso de Lévinas— son abordados con un discurso en el que el dominio de la palabra confluye en el silencio atento; allí donde un sujeto reconoce que hay dimensiones que se escapan a sus poderes, allí donde hay una *kénosis*.

© 2004 David A. Roldán

El autor ha realizado estudios de teología en el ISEDET, y de Trabajo Social en la Universidad Nacional de La Matanza. Candidato a la licenciatura en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Secretario Nacional para Argentina de la Asociación de Seminarios e Instituciones Teológicas del Cono Sur (ASIT). Decano de la Facultad Internacional de Educación Teológica (FIET).

Fecha de recepción: 10-7-2004

Fecha de aceptación: 25-7-2004

²⁹ LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1993, p.110.