

Dios en la crisis

Andrés Simón

Licenciado en Filosofía. Miembro del Instituto E. Mounier.

I

Una cierta fatiga se ha apoderado de nuestro vivir. Nuestro perseverar en la existencia acomodada de la que «disfrutamos» se agota en sí mismo, no quedando aliento alguno para preocuparnos por otro, mucho menos por Dios. Nuestra vida se vuelve sorda para toda otra voz que no sea la propia, se clausura en sí misma. Tanto más perseveramos, tanto más nos consumimos. Movimiento voraz, insaciable, que nos vacía. Por paradójico que parezca, afirmarnos es perdersnos.

No se acaba de atisbar de dónde vendrán las pautas que nos orienten para salir de esta situación. Por el momento nos hemos aferrado a la economía capitalista como credo que ilumine nuestro caminar. Hemos convertido al mercado en un dios al que nos inmolamos en sacrificio, como otrora se hiciera con la filosofía. También a ella se la sacralizó en el pasado inmediato, convirtiéndola en rectora de nuestros destinos. La filosofía pasó a ser un ídolo que dimitió de su vocación propia, poniéndose al servicio de intereses particulares, transformándose en ideología obligada a justificar decisiones no del todo cristalinas en sus motivaciones y fundamentos. Así su claudicación en favor del Progreso y la Ciencia Positiva tuvo nefastas consecuencias.¹

La filosofía en esta época de crisis puede, como señala la acepción

médica de la palabra *crisis*, o bien salir adelante con renovadas fuerzas del mal que la debilita, o morir. Haberse liberado del yugo que la atenazaba, es decir, ya no ser el ídolo de la sociedad, es propiamente la fase de crisis. Ahora ya no interesa por motivaciones ajenas a ella misma, queda por saber si conseguirá ser fiel a su vocación propia y si lo que tenga que decir desde tal posición podrá iluminar al hombre contemporáneo.

II

Uno de los esfuerzos más serios por rehacer el proyecto filosófico es el personalismo comunitario, que ha elaborado un «nuevo pensamiento»² capaz de pensar con la radicalidad necesaria la realidad. Una tarea que ha conducido a una auténtica comprensión de la filosofía que destruye la anterior. El personalismo comunitario tiene su punto de arranque en el cuestionamiento del supuesto fundamental que hasta entonces venía operando en la «vieja» filosofía, a saber, el ser –y que además condicionó que ésta adoptara una muy determinada figura–. Todo es necesario que sea. Precisamente, hacer inteligible algo consiste en llegar a saber que ese algo es, y lo sabré gracias a que se me muestra, se me presenta. De forma que pensamiento con sentido y pensamiento del ser serían

pleonasmos y, además, equivalentes.³

La Modernidad filosófica, iniciada por Descartes en el s. XVII con sus *Meditaciones metafísicas*, se ha caracterizado por reducir todo a la conciencia, al «yo pienso». Descartes somete todo su saber a la duda metódica. Finalmente descubre que sólo cabe estar seguro de una cosa: tantas veces como yo piense, dude, ... una cosa será cierta y es que yo soy. De ahí esa citada frase de: *cogito, ergo sum*, es decir, pienso, luego existo. Así pues, la conciencia se vuelve sobre sí misma, se hace presente a sí misma, reduplica la presencia. La conciencia se ha reducido a la immanencia, a la permanencia en el propio ser, se ha encerrado en sí misma. El «yo pienso» es ahora la única realidad verdadera. Un yo que posee pensamientos (*cogitata*) siendo todo lo demás apariencia que sólo se le puede manifestar –y, por lo tanto, alcanzar el ser– a condición de convertirse en un objeto de su pensamiento y recibir una significación que yo le otorgo, un concepto que me permita integrarlo en el sistema de mi saber. Así las cosas, el ser del yo consistiría en la constante reducción de lo otro a mí mismo. De tal forma que toda la experiencia de una presunta trascendencia, se reduce a su mostrarse con evidencia ante una subjetividad, a que ésta la reconozca y convierta en uno de sus objetos inmanentes. La subjetividad, la autoconciencia, acaba por endiosarse, por

Filosofía para un tiempo de crisis

ser «voluntad de poder» a la que nada se le resiste.

Este presupuesto incondicionado de la «vieja» filosofía se ha extendido hasta Dios. La teología hizo de Dios el ente por excelencia, sin darse cuenta que de esta manera vinculaba a Dios a los avatares de la metafísica y, lo que es más grave aun, se cerraba las puertas para expresar de una manera auténtica la trascendencia.⁴ Pues, como hemos visto, la filosofía colocada bajo el dominio del ser se ha reducido a la inmanencia, se ha convertido en la inmanencia misma.

La tarea a la que se ha enfrentado la filosofía elaborada por el personalismo comunitario ha sido la de decir lo más allá del ser, la trascendencia. O lo que es lo mismo, mostrar que hay sentido, significado, previo al ser. Para ello se ha de mostrar que «la autoconciencia es, en su base misma –y no sólo descriptiva, sino entitativamente–, libertad que se sabe injusta, exigencia moral originaria, conciencia de estar medida por una alteridad insuprimible. Ahora bien, la libertad sólo puede llegar a saberse incondicionalmente injusta sobre el fondo contrastante de la perfección, de la infinitud, de la bondad absoluta. Ésta es la condición evidente de la posibilidad de que se quiebre la marcha incontenible de esta potencia que hipócritamente cree ser la autenticidad misma, la primitividad de la naturaleza que va reconquistando su pureza original».⁵ Resulta, pues, que al expresar a Dios de un nuevo modo, se transforma por completo nuestra comprensión del hombre. Ya no será la autosuficiencia lo que nos funde, sino que el otro se convertirá en roca que me permita erigir una vida verdaderamente humana.

III

El personalismo comunitario parte de la realidad concreta del

hombre, evitando las abstracciones, es decir, preocupándose por el hombre mismo, no por aquello que de universal ejemplifica éste, por su concepto. Este cambio en la forma de acercarse al hombre singular introduce una novedad muy importante al prestar atención a la característica fundamental del hombre, a saber, la relación, el encuentro.

Frente a la tendencia de la filosofía anterior, cuyo cuidado era «centrar al individuo sobre sí; el primer cuidado del personalismo es descentrarlo para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona».⁶ Si antes para encontrar lo verdaderamente humano el filósofo había de clausurarse en sí mismo, ahora se afirma que sólo en la vida misma, que es relación, se encuentra al hombre como tal. Así pues el amor, el diálogo, el sufrimiento del otro, la ética, etc., pasarán a ser fenómenos fundamentales para la filosofía.

Gracias a esta conversión de la mirada se descubre que el otro no es sólo un tema más para mi contemplación, del cual haya de extraer un saber objetivo, al cual haya de arrojar una serie de categorías que lo integren en el sistema de mi mismidad, en la totalidad; lo puedo transformar en eso, pero ni primaria ni primordialmente el otro es objeto de estudio. Antes bien el otro es palabra a mí dirigida a la que responder, es gracia en tanto que es él quien toma la iniciativa, es don que, al acogerlo, me permite encontrarme. Buber lo ha expresado bellamente: «Yo llego a ser Yo

en el Tú, al llegar a ser Yo, digo Tú»;⁷ un decir «tú» que supone mi donación al otro. Claro que el yo que se pronuncia en la relación tiene poco que ver con el de la filosofía anterior, ha dejado de ser individuo para convertirse en persona. Es un yo que sabe que ya no tiene la primacía y que además descubre la alteridad del otro, su exterioridad absoluta, su trascendencia. Levinas, a la hora de sintetizar qué pueda significar el rostro del otro, que es él mismo palabra viva, recurrir al mandato bíblico: «No matarás». Ciertamente podré ser capaz de matarlo, pues su resistencia es de orden moral, no real, pero yo no puedo cualquier cosa como con respecto a los objetos de mi experiencia. El otro se ha colocado fuera de mi alcance, mi posesión de él es a costa de su muerte.

El descubrimiento de la alteridad del otro me lleva a descubrirlo como otro que yo y también otro que el mundo, ya que el otro no obtiene su significado al integrarlo en el sistema del mundo.

IV

Pero, ¿sirven las conclusiones extraídas del análisis del encuentro interhumano para expresar la relación religiosa? ¿Da igual hablar de un tú humano o del tú divino? ¿Se puede decir que la relación interhumana es del mismo tipo que la relación religiosa?

El personalismo comunitario afirma que el encuentro interhumano es la realidad más adecuada para simbolizar la original relación del hombre con Dios que constituye la relación religiosa.

La Fenomenología de la Religión descubre como estructura común a las grandes formas de realización de la relación religiosa «un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el re-centramiento (la salvación) en el

Filosofía para un tiempo de crisis

más allá absoluto de sí mismo para el que el hombre está hecho». ⁸ En esta relación el hombre se encuentra con el Misterio, reconociéndolo como trascendencia e inaccesibilidad absolutas, pero, además, también evoca «la realidad sumamente positiva, densa, real por antonomasia, que con su presencia anonada literalmente al sujeto, provocando en él la experiencia de lo tremendo, (...) en la que se aúnan el más radical aniquilamiento y la conciencia de la dependencia absoluta, del propio no ser apoyado en el ser absoluto o del propio ser como don total. (...) Así, a través de su repercusión en la existencia, podemos descubrir que el Misterio, esa realidad cuya presencia instauro el orden de lo sagrado en el que se inscriben todos los fenómenos religiosos, es al mismo tiempo lo inaccesible y lo radicalmente presente bajo la forma de la experiencia del vacío y la ausencia que provoca. Lo totalmente otro y al mismo tiempo lo más cercano al hombre que su propio corazón». ⁹

Si bien parece que la categoría de encuentro interhumano nos sirve para pensar la relación religiosa, ¿se puede afirmar también que la descripción perfilada para el otro hombre sirva también para el Tú divino, el Totalmente Otro?

Emmanuel Levinas, para expresar esa absoluta trascendencia y su repercusión sobre el sujeto humano, ha usado dos categorías, la una, la idea del Infinito, tomada de la filosofía de Descartes, la otra, la de Bien, traída desde la filosofía platónica. Para Levinas, el error cartesiano habría sido no percibir que la idea de Infinito, una idea inenglobable que ha sido puesta en nosotros, «invierte esta presencia para sí que es la conciencia, forzando de esta manera la barrera y el control, burlando así la obligación de tener que aceptar o adoptar todo lo que penetra de afuera. Se trata, por tanto, de una idea que significa con una significatividad anterior a la presencia, a toda presencia; ante-

rior a todo origen en la conciencia y, de esta manera, anárquica, accesible en su huella; una idea que significa con una significatividad de entrada más antigua que su exhibición, que no se agota en el hecho de exhibirse, que no obtiene su sentido de su manifestación, que rompe así con la coincidencia entre el ser y el aparecer en la que reside el sentido o la racionalidad para la filosofía occidental, que rompe la sinopsis; una idea más antigua que el pensamiento memorable, que la representación retiene en su presencia». ¹⁰ Una idea que sugiere una pasividad más pasiva que toda pasividad, que sugiere la pasividad de lo creado. ¹¹ Y para resaltar que ese infinito no es algo neutro e indiferente como el Ser recurre a la idea del Bien que ya Platón ¹² había colocado fuera de sus dominios. De forma que «vivir... la relación con el bien o el infinito es, pues, en cierto modo, conocer más de lo que se conoce explícitamente, anhelar más de lo que se anhela a sabiendas, estimar un bien que desborda todos los cuadros aprióricos de la razón estimativa». ¹³

Sin embargo, Levinas añade a su reflexión una consideración que cuestiona la posibilidad de una «experiencia religiosa», entendida como una copresencia de Dios. Según Levinas no se puede afirmar una relación directa con Dios, eso sería volverlo a introducir en la trama de la representación y de la inmanencia, y por tanto, negar su absoluta trascendencia. La tesis de Levinas consistirá en que vivo la

experiencia originaria del Otro sólo en la *epifanía del rostro*, no de Dios, sino del otro; es decir, la idea del infinito sería la relación social.

Levinas quiere asegurar que de ninguna manera Dios queda atrapado en las redes de la subjetividad. Para ello afirma que Dios no se nos da directamente, sino que siempre nos remite al prójimo, nos descubre responsables de él hasta el límite. Dios permanecería como tercera persona en el fondo de cada tú concreto que tengo a mi alrededor compeliéndome a la bondad y no colmándome de bienes. ¹⁴ Dios no se dirige al sujeto solitario, sino que me habla a través del prójimo respecto del cual he de actuar. La alteridad de Dios es de otra manera que la del prójimo. Ya que el prójimo no es Dios mismo, sino la huella de Dios.

Vista desde esta nueva luz, el rostro del otro, palabra viva de la trascendencia, me conduce a una responsabilidad absoluta por él: «original dativo del para el otro en el que el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan. (...) Sólo así, la proximidad jamás está lo bastante cercana; yo (*moi*) responsable no termino de vaciarme de mí mismo». ¹⁵ Así pues, según Levinas, la ética será el *único* campo en el que lo Infinito está en relación con lo finito sin que en dicha relación aquél sea atrapado en la inmanencia y, por tanto, deje de ser infinito. Corolario de esta tesis es que la oración, la «experiencia» religiosa, la mística, muy a su pesar acabarían por reducir a Dios a un tema, a un dato. Levinas no habría sido capaz de reconocer la actitud de descentramiento y trascendimiento que en ellas late: «Al mismo cuidado por hacer justicia a la trascendencia remite a la constante alusión a la absoluta precedencia de Dios en relación con el sujeto que celebra su encuentro con él, y los intentos por caracterizar su presencia como una presencia dada, no contemporánea al hombre, sino “dante”, originante y *sólo* accesible

en la huella que deja en nuestra conciencia y en la aspiración que produce en nuestro deseo».¹⁶

Pero hay un segundo punto en que las conclusiones de Levinas resultan harto problemáticas, a saber, declarar como imposible una relación de amor entre el hombre y Dios, fruto de su peculiar comprensión del amor.¹⁷ Desde luego nadie pondrá en duda que la relación religiosa comporta la superación del amor interhumano. Como acabamos de señalar, el sujeto que ama a Dios acoge un amor que se le ha dado previamente y que invita a responderle, no convirtiendo en ningún momento a Dios en el objeto de su amor. Tampoco nadie negará la estrecha vinculación que en las tradiciones religiosas se da entre el amor de Dios y el amor interhumano, validando la ética como uno de los campos privilegiados donde decir la trascendencia. Pero, ¿es el único? Jean-Luc Marion ha trabajado también en torno a este problema intentando expresar la trascendencia de Dios sin la categoría de ser. Igualmente recurre a la idea de Bien para expresar a Dios, pero, a diferencia de Levinas, no beberá de la concepción platónica del mismo, sino de la tradición cristiana, del Pseudo Dioniso Areopagita.¹⁸ Una tradición que le llevará a expresar filosóficamente a Dios de acuerdo con el *dictum* joánico (1 Jn 4, 8): «Dios es amor/caridad». «Si la caridad ofrece el primer nombre de Dios, funda y legítima con una potencia extraordinaria la divinización del hombre: Dios se dice como amor, diviniza amando, capacitándonos para amar».¹⁹ De esta forma Dios escapa a las redes del ser, «el amor no tiene ser, puesto que le basta darse... Para dar(se) el amor puede perfectamente darse a lo que todavía no es, y precisar así el ser por su propio don (así Dios nos ha amado antes de que fuésemos –lo que tiene nombre–, la creación)».²⁰ Así pues el ser se debe subordinar a la hipérbole incondicionada del don absoluto.

Filosofía para un tiempo de crisis

V

Resulta, pues, que si el filósofo quiere decir a Dios antes de nada ha de partir de una decisión sobre su vida misma. Todo verdadero pensamiento queda vinculado a la vida.²¹ Ésta podrá aceptar el don de una Palabra previa que le interpela, le despabila y le descubre que ya siempre estamos comprometidos con el otro, que afirmará que dándose es como se recibe. O bien se podrá querer negar esa voz, sumiéndose entonces en la clausura sobre sí, en la fatiga, en la autoafirmación que nos vacía.

Esa Palabra previa, sin principio, an-árquica, la podrá uno encontrar en el rostro del otro. Está claro que Dios no es el prójimo, pero también que no se entiende una verdadera relación con Él, donación misma, que no nos abra al prójimo. Pero asimismo esa Palabra puede acontecer en el hombre en otros ámbitos que, si se parte de la realidad humana concreta, no se puede negar: «¿no es la palabra "Dios" la palabra de la súplica, la palabra convertida en *nombre* consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos?».²²

Finalmente, la filosofía se descubre incapaz de expresar por completo la realidad de Dios, y necesitada del concurso y la escucha de otros saberes que también han acogido Su palabra. Incoherente y funesto sería obviar la fecunda labor que la teología y las ciencias de las religiones han sido capaces de llevar adelante en los últimos años.

Pero esto ya sería asunto de otro artículo.²³

1. Cf. Henry, M.: *La barbarie*. Colección Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1997.
2. Rosenzweig, F.: *El nuevo pensamiento*. Ed. Visor. Madrid, 1989.
3. Cf. Rosenzweig, F.: *El libro del sentido común sano y enfermo*. Colección Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1994. p. 15 ss.; Marion, J.-L.: «El lugar de Dios en la postmodernidad» en VV. AA. *Utopía y postmodernidad*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1986. pp. 111-112; Levinas, E.: «Dios y la filosofía» en *De Dios que viene a la idea*. Colección Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1995. pp. 102-103.
4. Cf. Díaz, C.: *Preguntarse por Dios es razonable*. Ed. Encuentro. Madrid, 1989. En especial los capítulos VI y VII.
5. García-Baró, M.: «La filosofía de la religión judía en el siglo xx» en Fraijó, M. (ed.): *Filosofía de la religión: textos y comentarios*. Ed. Trotta. Madrid, 1994. p. 717.
6. Mounier, E.: «El personalismo» en *Obras Completas*, vol. III. Ed. Sígueme. Salamanca, 1990. p. 475.
7. Buber, M.: *Yo y Tú*. Col. Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1995. 2ª ed. p. 17.
8. Velasco Martín, J.: *op. cit.*, p. 9.
9. Velasco Martín, J.: *op. cit.*; pp. 48-49.
10. Levinas, E.: *op. cit.*, p. 116.
11. Levinas, E.: *op. cit.*, p. 115.
12. Cf. Platón, *República*, 509 b. Cf. Pintor-Ramos, A.: «En las fronteras de la fenomenología» en González R.-Arnaiz, G. (ed.): *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. Ed. Complutense. Madrid, 1994. pp. 41-43.
13. García-Baró, M.: *op. cit.*, p. 718.
14. Levinas, E.: *op. cit.*, p. 123. Cf. la interesantísima discusión que mantiene con Nemo, P. al respecto y que se puede encontrar en los apéndices de la obra de este último: *Job y el exceso del mal*. Col. Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1995.
15. Levinas, E.: *op. cit.*, p. 129.
16. Velasco, M.: *op. cit.*, p. 15.
17. Levinas, E.: *op. cit.*, p. 120.
18. Cf. Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras completas*. BAC. Madrid, 1990. p. 296.
19. Marion, J.-L.: *op. cit.*, p. 131. Cf. también del mismo autor *Prolegómenos a la caridad*. Col. Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1993.
20. Marion, J.-L.: *op. cit.*, p. 133.
21. Cf. Lacroix, J.: «Verdad y caridad» en *Persona y amor*. Colección Esprit. Caparrós Editores. Madrid, 1997.
22. Buber, M.: *Eclipse de Dios*. Nueva Visión. Buenos Aires, 1984, pp. 13-14.
23. Cf. para una primera aproximación la interesante obra de Gesche, A.: *Dios para pensar*. I. «El mal. El hombre». Ed. Sígueme, Salamanca, 1995. II. «Dios. La creación». Ed. Sígueme, Salamanca, 1997.