

De la muerte de Dios y de la onto-teo-logía a la vida de Dios en el rostro del otro

Una reflexión a partir de Nietzsche, Heidegger y Levinas

Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández*
Universidad Pontificia de México

Quiero agradecer a los organizadores de este Congreso el haberme invitado a participar a esta reflexión en torno a la vigencia de Dios en la sociedad actual. Mi exposición tiene como título: “De la muerte de dios y de la onto-teo-logía a la vida de Dios en el rostro del otro.” Una reflexión a partir de Nietzsche, Heidegger y Levinas.

Introducción

El tema general de este Congreso: “¿Es verdad que Dios ha muerto?” evoca inmediatamente la “muerte” de Dios preconizada por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) en el aforismo 125 de *La gaya ciencia*^[1]. Sin embargo ¿a qué “Dios” se refiere Nietzsche? Se trata de un Dios que – para él – ya no tiene ninguna influencia en la vida ordinaria de los hombres porque es un Dios que se nos ha impuesto y que parece más un contrincante que un promotor de nuestra humanidad. Se trata de un Dios alejado de nuestra vida y de nuestros intereses. Es el Dios de la metafísica que Nietzsche critica y del cual proclama su muerte para que el hombre pueda vivir aquí en la tierra.

Otro crítico de la influencia de Dios en el hombre es el gran filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976), aunque su crítica la realiza en otro contexto. No en el terreno de la vida y de la promoción del superhombre, defendido por Nietzsche, sino en el ámbito de la ontología y de la búsqueda del Ser. Martín Heidegger en un texto de 1957, “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”^[2], critica la entrada de Dios en la ontología que para él viene a impedir la correcta comprensión del Ser por parte del Dasein.

A partir de lo anterior nos podemos preguntar: ¿Es en realidad Dios un “estorbo” para el hombre que le impide vivir (Nietzsche) y pensar (Heidegger) correctamente? Nos parece que no. Más bien lo que hay que hacer es purificar nuestra idea de Dios, no para “verlo” como un contrincante nuestro que nos viene a limitar, sino para “escucharlo” como un maestro de justicia que nos viene a promover. Entre el querer verlo o escucharlo hay una gran diferencia humana y filosófica que trataremos de precisar en esta intervención. Para esta labor de purificación de la idea de Dios echaremos mano de los análisis del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995).

¿Por qué Levinas? Porque Levinas retoma la tradición filosófica occidental para criticarla. Una tradición que, en su gran mayoría, ha buscado la promoción egoísta de la vida del Yo (Nietzsche) para llevar al hombre a un encierro en el Mismo

(Heidegger). Tradición filosófica que buscando promover la vida y el pensamiento del hombre nos ha llevado a la barbarie y a la injusticia porque ha olvidado al Otro, es decir al hombre concreto que sufre y que tiene un rostro. Rostro que me llama a salir del egoísmo de mi vida y de mi pensamiento. Porque ¿qué es lo que han hecho países con un alto nivel de vida, de desarrollo social y de búsquedas ontológicas, como por ejemplo Alemania y los Estados Unidos, por citar sólo algunos ejemplos? ¿Cuántos campos más como Auschwitz, Guantánamo, Irak, etc. necesitamos para comprender que una vida centrada en mi propio bienestar y en mis reflexiones – así sean las de Martín Heidegger – nos lleva al anti-humanismo? Purificar la idea de Dios es buscar la esencia misma del hombre. No como “el anticristo” profetizado por Nietzsche, o “el pastor del ser” anunciado por Heidegger, sino como “el hombre guardián de su hermano” que nos recuerda la Biblia. En esta purificación de la idea de Dios está en juego nuestra propia humanidad. Cito la frase final con la que Levinas termina la nota introductoria de su obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974): “Pero entender a un Dios no contaminado por el ser es una posibilidad humana no menos importante y no menos precaria que la de arrancar el ser del olvido en el que habría caído dentro de la metafísica y de la ontoteología.”^[3]

¿Como procederemos en nuestra intervención? En un primer momento analizaremos brevemente el aforismo 125 de *La gaya ciencia* en que Nietzsche proclama la muerte de Dios para dar paso a la vida del yo. Posteriormente analizaremos la crítica que hace Heidegger a la entrada de Dios en la ontología que impide, según él, una correcta orientación del pensamiento en búsqueda del Ser. Finalmente presentaremos la propuesta de Levinas, para quien la vida y el pensamiento del yo deben estar en función de la escucha del rostro del otro. Concluiremos con algunas perspectivas que abre esta filosofía de la alteridad.

1. La muerte de dios y el superhombre como anticristo en Friedrich Nietzsche.

En 1882, en su obra *La gaya ciencia*, Nietzsche proclamó la muerte de Dios y desde entonces su pensamiento ha influido mucho en la filosofía postmoderna. En algunos pensadores – seguidores de Nietzsche – como el italiano Gianni Vattimo, paradójicamente la muerte de Dios viene a anunciar el regreso de Dios y de la religión. “Dios ha muerto, escribe Nietzsche, porque sus fieles lo han matado – esto es, han aprendido a no mentir porque él se lo mandaba, y al final han descubierto que Dios mismo es una mentira superflua –. Esto a la luz de nuestra experiencia posmoderna, quiere decir: justamente porque el Dios-fundamento último, y por tanto la estructura metafísica absoluta de lo real, ya no es sostenible, por eso mismo es de nuevo posible creer en Dios.”^[4] Para otros, en cambio, como el filósofo español, Fernando Savater – igualmente seguidor del filósofo alemán – ya no es sostenible en pleno siglo XXI seguir creyendo en Dios y en las imposturas de la religión. En su reciente libro *La vida eterna*, Savater se pregunta: “¿Cómo puede ser que alguien crea de veras en Dios, en el más allá, en todo el circo de lo sobrenatural? Me refiero naturalmente a personas inteligentes,

sinceras, de cuya capacidad y coraje mental no tengo ningún derecho de dudar.”^[5]

Si Nietzsche no fue el primer filósofo en negar a Dios, sin embargo su ateísmo marca una etapa importante en la historia del pensamiento. ¿Por qué? Porque lo que Nietzsche quiere enseñar a los hombres de su generación – aunque como él mismo lo indica varias veces en su obra, tal vez llegó demasiado rápido – es asumir una vida sin Dios, es decir asumir las consecuencias del ateísmo.

La lucha y las discusiones entre los partidarios de la existencia de Dios y los que la niegan es larga en la historia de la humanidad. Podemos citar, por ejemplo, el celebre pasaje del filósofo presocrático Jenófanes de Colofón, que el en siglo VI a. de C. afirmaba que “Si los bueyes y los caballos tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas, los bueyes dibujarían a los dioses semejantes a los bueyes y los caballos semejantes a los caballos.”^[6] Y así podríamos ir citando a grandes representantes del ateísmo, que en varios momentos de la historia han cuestionado y criticado la creencia en dioses, en Dios, o en alguna forma de divinidad. Sin embargo el ateísmo de Nietzsche es particular por varias razones. En primer lugar considero que en el caso del autor de Así habló Zaratustra habría que escribir “ateísmo” entre comillas, ya que su relación y debate con Dios – en particular con el Dios cristiano – es tan profundo y constante que oscila entre el rechazo y la admiración. En una carta escrita en 1881, un año antes de publicar La gaya ciencia, Nietzsche escribía: “Nunca en mi corazón me comporté vilmente con el cristianismo y desde mi infancia me esforcé mucho por compartir su ideal, pero siempre con el resultado final de que era imposible.”^[7] Podemos pensar que el hijo y nieto de teólogos y pastores luteranos vivía en su interior una lucha entre sus creencias religiosas y sus deseos por vivir, considerando incompatible la fe en Dios y la voluntad de vivir. Al final, él decide y opta por él mismo, por la vida, y lucha contra todo aquello que la limite y le impida crecer.

Es en este contexto que podemos entender que en su celebre texto de 1882, que anuncia la muerte de Dios, no se habla de una muerte natural sino de un asesinato. Sólo se asesina aquello que aún vive. Nietzsche no niega la existencia de Dios sino la influencia que pueda tener en el hombre. “¿No han oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: “¡Busco a Dios, busco a Dios!”? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. “¿Es que se ha perdido?”, dijo uno. “¿Se ha extraviado como un niño?”, dijo otro. “¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?” – así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿A dónde se ha ido Dios?” gritó, “¡yo se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – ustedes y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!”^[8] Para Nietzsche es incompatible la creencia en Dios y la voluntad de vivir, ¿por qué? Porque él considera a Dios como un adversario para el hombre. Es necesario que Dios muera para que el hombre viva y si hay un Dios ese soy yo decía Nietzsche: “Más para revelaros totalmente mi corazón a vosotros, amigos: si hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo el no ser Dios! Por lo tanto, no hay dioses.”^[9] Esta es una de las tentaciones más grandes de la humanidad, querer asemejarnos a los dioses. “Ustedes serán como dioses” le dice el tentador a la mujer incitándola a comer del

fruto prohibido en el libro del Génesis. “La serpiente replicó: “De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos y serán como dioses y conocerán el bien y el mal.” (Génesis 3, 5). Dios es Dios y nosotros somos tan sólo hombres, que ya es mucho, porque tenemos la posibilidad de comunicarnos con él, de entrar en relación con él, respetando siempre la alteridad del fruto prohibido. ¿Cuál es ese fruto? Ya hablaremos de esto cuando analicemos el pensamiento de Emmanuel Levinas. Pero sigamos reflexionando un poco más sobre el anuncio de la muerte de Dios en Nietzsche.

La frase de Nietzsche Dios ha muerto viene a anunciar el nihilismo en que vive el hombre, es decir la pérdida de todo horizonte y apoyo que no sea el hombre mismo confiado a sus propias fuerzas y a su voluntad de vivir. Nietzsche critica a aquellos que se dicen ateos de nombre, pero que se siguen comportando como si Dios existiera. ¡Vivamos las consecuencias del ateísmo radical! nos dice Nietzsche, asumiendo todo lo que esto implica. Por eso, él remarca: “¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? [...] ¿No caemos continuamente? [...] ¿No erramos como a través de una nada infinita?”^[10] Podemos decir, con términos freudianos, que en la filosofía de Nietzsche es necesario asesinar al padre para que el hijo pueda tener vida autónoma e independiente. Pero hay que saber vivir sin Dios y esto no es fácil, incluso para aquellos que se dicen ateos, y esto es lo que viene a anunciarnos el autor de Así habló Zaratustra. Sin embargo, es tan insistente y constante el combate de Nietzsche por eliminar a Dios del horizonte humano, que su filosofía se construye, de cierta manera, como una oposición y en reacción al cristianismo que él critica. De esta manera el nuevo superhombre profetizado por Nietzsche debe ser un anti-Cristo, es decir debe vivir y crear sus propios valores en oposición a Jesucristo y al cristianismo. Desde esta perspectiva lo que importa para Nietzsche no es la vida de los otros, una vida plural o colectiva, sino su propia vida, singular, autónoma e independiente. Por otra parte ¿cuál es el Dios del cual Nietzsche constata su muerte por asesinato? Es el Dios de la fe cristiana, el que se adora en las iglesias y en los templos, a los cuales el hombre frenético entra para entonar su Requiem aeternam deo (descanso eterno para Dios). Es un Dios que, desde la perspectiva de Nietzsche, estorba al hombre porque le impide crecer y afirmar su propia vida.

Antes de concluir esta primera sección nos podemos preguntar ¿Es en realidad Dios un estorbo para la vida y promoción del hombre? Todo depende de qué vida y de qué Dios estemos hablando. Antes de responder a esta pregunta pasemos ahora a analizar la onto-teo-logía de Martín Heidegger. Ya que para este otro autor alemán, Dios no viene a interferir negativamente en la vida del hombre sino en su pensamiento. Aquí ya no se tratará de sacar a Dios de la vida del hombre sino de la ontología.

2. La onto-teo-logía y el Dasein como pastor del ser en Martin Heidegger.

Si Nietzsche se presenta como el gran promotor de la vida, haciendo del hombre un anticristo, Heidegger es a su vez el eterno buscador del Ser, haciendo del hombre el pastor, o cuidador, del ser por excelencia.

Antes de iniciar nuestra reflexión es necesario remarcar que el tema de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger es basto y complejo, por lo tanto no tenemos la pretensión de reducir su pensamiento, sobre este tema, a las breves páginas de esta ponencia. Lo que haremos, en el poco tiempo del que disponemos, es mostrar como el pensamiento de Heidegger es muy útil para nuestro estudio ya que nos ayuda a “purificar” la idea de Dios, de la que hemos hablado anteriormente. Para esto analizaremos el tema de Dios en el pensamiento de Heidegger en dos etapas. Primeramente recordaremos la gran influencia que tuvo el pensamiento teológico – particularmente cristiano, pero también judío – en la elaboración de su pensamiento ontológico. Y en segundo lugar reflexionaremos sobre la posibilidad que los análisis de Heidegger nos brindan no para conocer, sino para entender a Dios de otra manera, es decir para purificar la idea de Dios en nosotros. Es en este segundo aspecto que situaremos su conferencia de 1957: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica.”

a). La gran influencia de la teología católica, luterana y judía en el pensamiento del joven Heidegger.

Al igual que como lo hemos visto con Nietzsche, Heidegger estuvo muy influenciado desde su infancia por la teología cristiana. Es importante recordar que Heidegger fue hijo de un sacristán católico en el pueblo de Messkirch, Alemania. Desde chico recibió una sólida formación católica y fue el párroco de su pueblo Conrad Gröber, que después llegó a ser arzobispo, quien en 1907 le regaló su primer libro de filosofía. Se trataba del libro de Franz Brentano, De la significación múltiple del ser en Aristóteles (1862)[\[11\]](#), lectura que fue decisiva en el futuro filosófico de nuestro autor. Es bueno también señalar que el joven Heidegger estuvo algunos años en el seminario preparándose para ser sacerdote jesuita, hasta que finalmente por cuestiones de salud abandonó el seminario, pero no el estudio de la teología que siempre le interesó.

Heidegger continuó sus estudios en filosofía, obtuvo su doctorado en 1913 y, en 1916, en Friburgo, llegó a ser el asistente en Edmundo Husserl, el padre de la fenomenología. Husserl se dio cuenta rápidamente de la profundidad de espíritu de su joven asistente y le confió que investigara en el área de la fenomenología de la religión. Es durante estos años que Heidegger va a reflexionar el tema de la religión y de la búsqueda de Dios a partir de los alcances de la fenomenología husserliana. De esta época podemos señalar entre sus cursos: “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” (1918-1919); “Agustín y el neoplatonismo” (1921), en que Heidegger analiza en particular el libro X de Las confesiones del obispo de Hipona; y su curso de 1920-1921: “Introducción a la fenomenología de la religión”[\[12\]](#).

Es por lo tanto injusto e impreciso afirmar, como lo hiciera Jean Paul Sartre en su libro *El existencialismo es un humanismo* (1946), que Heidegger hace parte de los pensadores ateos contemporáneos. A este respecto, Hans-Georg Gadamer cita una carta que Heidegger envió en 1921 a su alumno y amigo Karl Löwith, en donde él se defiende y escribe que “es un error fundamental que usted y Becker me midan (hipotéticamente o no) comparándome con Nietzsche, Kierkegaard [...] y algunos filósofos creativos. Esto no se puede prohibir, pero además hay que decir que no soy un filósofo y no tengo la presunción de hacer siquiera algo comparable” Y luego se lee: “Soy un teólogo cristiano”.^[13]

Sobre la influencia del cristianismo, ya sea católico pero también luterano, podríamos seguir señalando otros acontecimientos importantes, como por ejemplo su interés por la teología de Lutero y la amistad e intercambio intelectual que tuvo con los teólogos Rudolf Bultmann^[14] (protestante) y Karl Rahner^[15] (católico); así como también la correspondencia que siempre mantuvo con el sacerdote y teólogo de su pueblo en Messkirch, Bernhard Welte, a quien poco antes de morir, Heidegger le pidió que hablara en su funeral. A este respecto Holger Zaborowski escribe: “Heidegger, cuya relación con el cristianismo y sobre todo con la Iglesia católica era todo menos sencilla, le pide a un sacerdote católico hablar en su funeral. ¿Regreso de Heidegger, de cara a la muerte, al seno de la Iglesia? ¿Dónde yace el fundamento para la proximidad entre Welte y Heidegger que se mostró en la cercanía de la muerte? Quizá principalmente en que Welte y Heidegger compartían una patria común.”^[16]

¿Por qué el interés de Heidegger por el pensamiento cristiano? ¿Y en qué aspectos va a influir su reflexión teológica en su pensamiento ontológico? La influencia de la teología en el pensamiento de Heidegger es considerable. En el mismo año de la aparición de su libro que le diera notoriedad *Sein und Zeit*, 1927, Heidegger decía en su conferencia “Fenomenología y teología”: “La fe es un modo de existencia del Dasein humano que, según su propio testimonio – que forma parte esencialmente de ese modo de existencia –, no madura por sí mismo a partir del Dasein ni mediante él, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído.”^[17] Si la deuda de Heidegger con respecto a la teología, durante sus primeras investigaciones, es mucha, sin embargo posteriormente será una deuda de la que él preferirá no hablar. Como lo remarca Jean Greisch: “Es al mismo tiempo una deuda explícitamente reconocida y una deuda de la cual él no quiere saber nada”^[18] ¿Por qué? Porque tal vez el pensamiento que lleva al Ser y el pensamiento que conduce a Dios coinciden en varios aspectos. Con esto no queremos decir que el pensamiento del Ser y el de Dios equivalen a lo mismo. Ser y Dios no son la misma cosa, Heidegger lo remarcó con insistencia y esto es algo que analizaremos a continuación. Sin embargo hay elementos de la teología que están presentes en la ontología de Heidegger aunque este no siempre los menciona. Citemos algunos ejemplos de su deuda con la Biblia y con la teología:

El tiempo como escatología que anuncia la llegada, o el advenimiento, de Dios y que San Pablo señala en su carta a los Tesalonicenses. “En cuanto al tiempo o al momento que fijó Dios, ustedes, hermanos, no necesitan que les escriba, pues saben perfectamente que el Día del Señor llega como un ladrón, en plena noche.” (I Tes. 5, 1-2). Esta influencia es remarcada por Paul Corset cuando escribe: “La

concepción del tiempo en Aristóteles jugará un papel importante en la lenta preparación de la obra maestra de 1927, Ser y tiempo. Pero la toma de conciencia del tiempo en Heidegger pasa por un primer descubrimiento, que proviene de una interpretación del Nuevo Testamento (en particular de la primera Epístola de Pablo a los Tesalonicenses) mediante el método fenomenológico.”[19] Fue el carácter impredecible del tiempo lo que llamó la atención de Heidegger. El llamado del Ser como la vocación más propia del Dasein. Heidegger considera al ser humano, a quien da el nombre de Dasein, como el único ente capaz de escuchar una voz, que él llama ontológica, y que le urge a responderle. “¿Qué le dice la conciencia [ontológica] al interpelado? Estrictamente hablando nada. La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. (...). Al sí mismo interpelado “nada” se le dice, solamente es llamado hacia sí mismo, es decir a su más propio poder-ser. En conformidad con la tendencia de la llamada, ésta no invita al sí-mismo a un “debate”, sino que, despertándolo para el más propio poder-ser-sí-mismo, llama al Dasein hacia “adelante”, hacia sus posibilidades más propias.”[20] Sería interesante realizar un estudio comparativo entre los párrafos 54 a 60 de Ser y tiempo, en los que Heidegger habla de “La atestiguación por parte del Dasein de un poder-ser propio y la resolución”, con los textos Bíblicos en que Dios llama a los profetas para confiarles una misión otorgándoles así una nueva identidad. Vocación religiosa que el mismo Heidegger vivió en carne propia como lo recordamos en su biografía.

¿La búsqueda por una existencia auténtica dejando a un lado la inauténtica no tendrá cierto paralelismo con la conversión religiosa? Heidegger, en Ser y tiempo, critica la caída en el mundo de lo óntico y de la técnica que nos hace olvidar nuestra vocación primera que es el cuidado (Sorge) del Ser. Por otra parte San Agustín en el libro X de sus Confesiones – libro que fue analizado fenomenológicamente por Heidegger – critica la dispersión en la que se encontraba antes de encontrarse con Dios. Dice el obispo de Hipona: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que estabas dentro y yo fuera, y fuera te buscaba yo, y sobre esas cosas hermosas que tú has hecho, me precipitaba carente de hermosura. Estabas tú conmigo y no estaba yo contigo. Lejos de ti me retenían esas cosas, que si no existiesen en ti, no existirían.”[21]

Podríamos seguir citando otros elementos de “coincidencia” entre la reflexión bíblica y teológica con la ontología de Martín Heidegger, por ejemplo la idea de precomprensión del ser heideggeriana y los análisis de la memoria en San Agustín. Sin embargo estos ejemplos me parece que pueden bastarnos para ver la influencia que la teología cristiana tuvo en el desarrollo posterior de la filosofía de Heidegger. ¿Y qué hay del pensamiento judío anunciado también entre las influencias religiosas al inicio de este párrafo? Es aquí donde nos detendremos un poco más, para analizar la conferencia de Heidegger de 1957: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, porque me parece que es aquí donde se puede ver con más claridad la influencia del pensamiento judío, en particular de Hermann Cohen y de Franz Rosenzweig, para realizar la famosa diferencia ontológica y la crítica a la onto-teo-logía por parte de Heidegger.

b). De la constitución onto-teo-lógica de la metafísica a Dios-sin-ser.

Para comenzar nuestro análisis es bueno señalar cuatro elementos importantes y que estarán presentes en nuestra reflexión: el ente, el Ser, el hombre y Dios. ¿Cómo entran en relación estos cuatro elementos? ¿Y cómo han sido analizados en la historia de la filosofía? Heidegger, algunos meses después de la publicación de *Sein und Zeit*, anuncia “la diferencia ontológica”, ya presente implícitamente en su texto de 1927.^[22] ¿En qué consiste esta diferencia? En no confundir al Ser con el ente. El Ser no es lo mismo que el ente, son “instancias” distintas (por utilizar una palabra) pero que están relacionadas. Cuando yo digo la palabra “lápiz”, o la frase “el cielo es azul”, estoy hablando de entes (lápiz, cielo, azul), es decir de lo óntico, pero no del Ser por él-mismo, es decir de lo ontológico. El ente anuncia al ser pero no es el Ser. Lo que es el Ser por él-mismo nos escapa, constituye un misterio, y es a descubrir, o más bien a “develar”, este misterio que Heidegger dedicó todas sus investigaciones. Dice Heidegger, desde el primer párrafo de *Ser y tiempo*, “el “ser” no puede ser concebido como un ente.” ¿Si el ser no es un ente entonces qué es? Es a esta búsqueda ontológica y no óntica a la que Heidegger nos invita, o más bien dicho, no es Heidegger quien nos invita, sino que es el Ser mismo quien toma la iniciativa y nos convoca a ocuparnos de él. Es aquí donde entra el tercer elemento antes señalado, es decir el hombre. Heidegger para hablar de aquél que busca el sentido, la verdad, o el acontecimiento, del ser, no va a utilizar la palabra hombre sino la de “Dasein”. ¿Por qué Dasein y no hombre? Porque el término alemán Dasein, que se puede traducir como “Ser-ahí”, manifiesta la actitud de un sujeto que ha sido convocado por una instancia superior para responderle. El Dasein o “ser ahí” es aquel que está en actitud de escucha ante el Ser que lo llama a su servicio. Pienso que para entender mejor el significado profundo de la palabra alemana Da-sein (ser-ahí) podemos ayudarnos de la expresión inglesa “Yes Sir!” como la respuesta que da el soldado ante las ordenes de su jefe, o de la expresión hebrea “Hinnení” (¡Heme aquí!) como la respuesta que da el profeta ante el llamado de Dios. Un ejemplo es bélico el otro bíblico, pero en los dos casos hay un sometimiento profundo de parte del hombre a las ordenes de un superior. Para Heidegger, en 1927, la tarea profunda del Dasein es el “cuidado” (Sorge) del ser, posteriormente en su texto *Carta sobre el humanismo* de 1946 hablará del Dasein como del “pastor del ser”. Es decir de aquél que tiene como tarea fundamental el cuidado del ser. Dice Heidegger: “El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar Ser y tiempo cuando experimenta la existencia extática como “cuidado” (párrafo 44).”^[23] Heidegger nos invita – a través de su reflexión ontológica – a convertirnos en pastores del ser. Sin embargo esta tarea es personal y subjetiva y nadie la puede hacer en nuestro lugar, por lo tanto hay que aprovechar algunos momentos privilegiados en los que podemos escuchar con mayor claridad la voz del ser que nos llama a su servicio. En 1927 nos habla de la muerte, la experiencia de nuestro ser para la muerte, como posibilidad para pensar al ser, y en 1929 en su conferencia “¿Qué es la metafísica?” hablará de la angustia como apertura ante el misterio del ser.

Heidegger, por otra parte, critica la ontología clásica que ha olvidado al Ser confundiéndolo con el ente. Es aquí donde podemos recordar sus estudios sobre Nietzsche, del cual hemos hablado en la primera parte de nuestra exposición.

Para Heidegger, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” tiene ante todo un sentido metafísico y debe ser pensada con respecto a la historia del olvido del Ser, es decir ontológicamente y no teológicamente. Para el autor de Ser y tiempo, lo que Nietzsche hace es buscar en la tierra (en la vida) lo que Platón buscaba en el cielo (en el mundo de las ideas), completando de esta manera el círculo equivocado de investigaciones que nos alejan de lo esencial, a saber el Ser. Nietzsche realiza un cambio, o una vuelta total en la metafísica platónica, en el sentido de que si Platón había buscado en el mundo suprasensible el ente verdadero que él había pensado encontrar en la “idea”, Nietzsche, por su parte, buscará el fundamento del ente en el mundo sensible, en la vida misma que él considera como Voluntad de poder. “A partir de la obra Aurora, la claridad se extiende sobre el camino metafísico de Nietzsche (...) El saber se aclara y se fortalece, según el cual, el carácter fundamental del ente sería la “Voluntad de poder”, de donde procedería toda interpretación del mundo cuyo género sería el de instituir valores.”[24]. Después de haber hablado del ente, del ser y del hombre (a quien Heidegger llama Dasein), ¿en dónde queda Dios en el pensamiento de Heidegger? Es aquí que Heidegger, después de haber anunciado la “diferencia ontológica” que distingue al Ser del ente, hablará de una segunda diferencia que distingue al Ser de Dios. Sin esta sana distinción no podremos ni responder al ser ontológicamente ni responder a Dios teológicamente. Confundir al Ser con Dios es pensar la ontología a partir de la teología. Confusión que no ayuda ni a pensar al Ser ni a Dios correctamente. Esta tarea de purificación de la ontología es la labor que emprende Heidegger con su crítica a la ontología clásica, que él llama “onto-teología” por haber pensado al ser ontológico en términos de ser teológico, supremo y divino.

El 24 de Febrero de 1957 Heidegger pronunció la conferencia La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, que retomaba las conclusiones del curso de invierno 1956-1957 sobre La ciencia de la lógica en Hegel. En esta conferencia, y a partir de un diálogo con Hegel, Heidegger va a criticar la entrada de Dios en la filosofía y en particular en la ontología. Heidegger comienza analizando la primera sección de la ciencia de la lógica de Hegel, que tiene como título: “La doctrina del ser”[25]. Aquí sería de esperar que Hegel tratara el tema del ser pero de inmediato hace referencia a Dios. ¿Por qué? Porque Hegel es heredero de la larga tradición filosófica que desde Platón y Aristóteles, queriendo pensar al ser se dirigen de inmediato a Dios. Una cosa es el Ser, cuya ciencia de estudio es la ontología, y otra Dios, cuya ciencia de estudio es la teología. En este aspecto podemos recordar como las cinco vías para demostrar la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino están tomadas de la Metafísica de Aristóteles[26]. Heidegger dice: “Ahora bien, la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de esta vinculada a este título, ontología y teología. [...]. La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logia.”[27] El pensamiento, queriendo integrar todo en la totalidad del saber, ha unificado a Dios y al Ser pensándolos como entes. De esta manera se pueden construir sistemas muy bonitos y jerárquicos en los que se coloca a Dios como Ser supremo, creador de todo cuanto existe, origen y causa del ser, Causa sui. Sin embargo con estos grandes sistemas filosóficos, que pretenden unificar e

integrar todo en una totalidad, no se hace justicia ni al ser ni a Dios. Frente a este “Dios” de la razón, llamémosle no ser sino “Ente supremo”, creado para justificar el pensamiento de los filósofos, el verdadero creyente no puede caer de rodillas para orar. Dice Heidegger: “Causa sui. Este es el nombre que conviene a Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.”^[28] El texto que acabamos de citar es muy importante ya que nos muestra, no el ateísmo de Heidegger sino por el contrario, la purificación que él busca en nuestro lenguaje y en nuestro pensamiento al referirnos al ser (ontología) y a Dios (teología). ¿De dónde surge en Heidegger esta segunda diferencia entre el “ser” (entre comillas) de Dios y el ser de la ontología? Es aquí donde vemos una influencia del pensamiento judío, en particular de la filosofía de Hermann Cohen (1842-1918). En el judaísmo el ser de Dios es diferente del ser de las criaturas. Hay una total diferencia entre Dios y el mundo, de allí el precepto que prohíbe hacer imágenes de Dios, porque ¿con qué imagen se le podría representar? Hacer entrar a Dios en el mundo y en nuestros esquemas es idolatría. Herman Cohen, fundador de la escuela de Marburgo, es uno de los grandes representantes, junto con Franz Rosenzweig, Martín Buber y Emmanuel Levinas, del pensamiento judío contemporáneo. Cohen dice en su obra póstuma, La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo (1918), a propósito del ser de Dios. “La interacción recíproca entre ser y unidad se apoya en la cooperación de un tercer concepto, el concepto de Dios, que en Jenófanes entra en escena en el de unidad: “Dirigiendo su mirada a la totalidad del cosmos, decía, este Uno es Dios”. Así, pues, también en el campo de la filosofía, el concepto de Dios siempre ha surgido de la conexión entre mundo y unidad. Pero la diferencia entre el concepto filosófico y el concepto religioso de Dios se vuelve aquí una potencia en la historia del espíritu. Y esto no encuentra su explicación en el hecho de que el cosmos sea concebido como unidad, ni tampoco en que Dios sea concebido como unidad, sino en que ambas unidades sean concebidas como una sola. Sin embargo, las dos representan el ser y ambas lo hacen un ser. Así es como en los albores de la filosofía griega aparece el panteísmo.”^[29] Nos parece que podemos encontrar aquí una “extraña coincidencia” entre la crítica que hace Cohen, de querer pensar el Ser único de Dios a partir del ser del mundo, lo cual nos lleva, según él, al panteísmo y a la idolatría; con la crítica que hace Heidegger de querer pensar el Ser a partir de la teología, lo cual nos lleva, según él, a la onto-teo-logía. Esta semejanza de posturas entre los dos filósofos, Cohen que busca purificar la idea de Dios y Heidegger que hace lo mismo con la idea del Ser, nos parece que no es fruto de la coincidencia, sino de la influencia que Cohen tuvo en el pensamiento de Heidegger. Influencia que el autor del Ser y tiempo nunca menciona en sus obras. No hay que olvidar que Hermann Cohen fue profesor en Marburgo, en la misma Universidad a la que llegó el joven Martín Heidegger como profesor extraordinario de 1923 a 1928, años en los que preparó su obra capital Ser y tiempo. Hermann Cohen murió en 1918, pero fundó la Escuela de Marburgo que dejó en plena actividad, escuela que preconizaba el regreso a Kant. Heidegger en marzo de 1929 tuvo un famoso debate en Davos con el discípulo de Cohen, Ernst Cassirer. Por lo tanto, es de suponer que el espíritu inquieto de Heidegger se haya

interesado por leer las principales obras de los autores judíos representantes de esta escuela, que tenía tanto renombre en aquel tiempo. Pero no sólo podemos hablar de la influencia de Cohen, sino también de otro judío discípulo de Cohen que fue Franz Rosenzweig. El filósofo español Reyes Mate dice en su libro *Heidegger y el judaísmo* (1998): “En la primavera de 1929, el filósofo judío Franz Rosenzweig, ya mortalmente enfermo, sigue por la prensa el debate de Davos entre Heidegger y Cassirer. En un momento reconoce que, por muy irónico que parezca, él se siente más cerca de Heidegger que de Cassirer porque aquél y no éste representa “el tenor de nuestro, del nuevo pensamiento que se sitúa totalmente en la línea que surge del “último” Cohen”, y un poco mas adelante: “Rosenzweig (...) descubre un aire de familia entre lo que dice Heidegger y lo que él sabe de Cohen y de su nuevo pensamiento.”^[30]

Pasemos ahora a analizar el pensamiento ético de Emmanuel Levinas en el que trata algunos elementos antes analizados de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger para criticarlos.

3. La vida de Dios y el hombre como responsable del otro en Emmanuel Levinas.

Al inicio de nuestra conferencia nos preguntábamos si Dios es en realidad un estorbo para el hombre que le impide vivir (Nietzsche) y pensar (Heidegger) correctamente, y decíamos que no. Que más bien, todo depende de lo que entendamos por vida y por pensamiento. Si el vivir es un vivir para mí, en una voluntad de poder que me lleva a buscar mi propia superación personal olvidando a los otros, entonces Dios aparece como un contrincante nuestro. De la misma manera, si el olvido del ser (ontología) tiene más importancia y urgencia que el olvido del otro (ética), entonces el pensar a Dios tiene un papel secundario en la vida del hombre.

Pienso que si viviéramos solos en una montaña, como el profeta Zaratustra; o abandonados en una isla desierta, como Robinsón antes de la aparición de Viernes, o finalmente confinados a vivir en un paraíso pero solos, como Adán antes de la aparición de Eva, nuestras vida y nuestros pensamientos serían distintos. La soledad es mala consejera para nuestra vida y para nuestros pensamientos. “No es bueno que el hombre esté sólo” dice el Señor (Génesis 2, 18a). Nuestra vida y nuestra manera de pensar cambian a partir del momento en que aparece el otro. Tanto Nietzsche como Heidegger son pensadores solitarios, se aíslan de los demás para vivir y para pensar. Los dos hablan casi con oráculos de una nueva humanidad que está por venir, uno desde su montaña, el otro desde su cabaña en la Selva Negra. Los dos son deudores de la subjetividad moderna iniciada con Descartes. Descartes, que en la soledad de su habitación, se pregunta cómo encontrar un fundamento seguro para las ciencias. Fundamento que él encuentra en la certeza de su propia existencia gracias al desarrollo de su pensamiento. Si dudo, pienso y si pienso existo, “cogito ergo sum”. Descartes está contento porque ha encontrado un punto fijo a partir del cual se puede buscar la verdad, la certeza del yo, “yo existo”. ¿Pero que hay de la existencia, de los otros, que al igual que yo también quieren vivir y pensar? Al otro se le ignora, se le

excluye, se le considera estorbo o no se le toma en cuenta. Es interesante remarcar como en las seis Meditaciones Metafísicas de Descartes, no hay ninguna referencia a la alteridad, es decir al otro: hombre, mujer, anciano o niño con quien yo me pueda relacionar.

Recuerdo, cuando era niño, haber visto la fotografía de la huella de un hombre en la luna. Una huella en un desierto inmenso. Era la huella que el propio Neil Armstrong había dejado en su paso por la luna. Si estuviéramos solos en el mundo organizaríamos nuestra vida y dirigiríamos nuestros pensamientos en función nuestra. Pero todo cambia cuando aparece el otro. Cuando en su isla desierta Robinsón Crusoe encuentra una huella humana todo cambia en su vida, no es la huella de él mismo, o la de un animal, sino la huella de otro ser humano.[\[31\]](#). De la misma manera, cuando Adán despierta de su sueño y encuentra frente a él a la mujer que será su compañera todo cambia. Modificación de mi vida y de mi pensamiento gracias a la llegada del otro.

Si menciono lo anterior es porque el filósofo que quiero comentar con ustedes, Emmanuel Levinas, nos enseña, en su filosofía, que la vida y el pensamiento del yo adquieren su justa dimensión si tomamos en cuenta el llamado del otro a servirle. Para Levinas, cuando el otro aparece – no en mi campo visual sino auditivo – sucede una descentralización de mi ser. Ya no soy yo quien es el centro del universo sino que es el otro. Filosofía de la humildad y de la generosidad que nos enseña una nueva manera de vivir y de pensar. ¿Cómo llegó Levinas a esta reflexión tan profunda sobre la alteridad? Nos parece que algo muy importante a tomar en cuenta en el estudio de la filosofía levinasiana es su influencia bíblica. Levinas no viene a criticar la filosofía sino a mostrarle que necesita de otro elemento indispensable para su reflexión y que es el Otro, es decir la alteridad humana, única forma de alteridad por excelencia. Y no es que en la historia del pensamiento los filósofos hayan olvidado que hay otros seres humanos alrededor de ellos, no. Pero se les ha visto como objetos a nuestra disposición, para nuestro servicio, para nuestros propósitos. Se les ha visto pero no se les ha escuchado. La filosofía se ha basado mucho en la visión (eidos) y en la contemplación (teoría) como fuentes de conocimiento, pero ha olvidado la escucha, fuente del encuentro humano. Levinas va enseñarnos a agudizar un sentido que hemos descuidado mucho en filosofía y en las relaciones humanas y que es el sentido del oído. Mientras que en la filosofía el órgano por excelencia es la vista, que nos permite ver y comprender, en la Biblia el oído es el sentido privilegiado por excelencia, tanto en el Antiguo Testamento con el ¡Shema Israel! (¡Escucha Israel!), (Deut. 6, 4), como en el Nuevo Testamento con tantas exhortaciones a escuchar al Señor: “¡El que tenga oídos para oír que oiga!” (Mc. 4,23; Lc. 8,8), “El que los escucha a ustedes me escucha a mí.” (Lc. 10, 16). Para Levinas Dios nos habla a través del rostro del otro, de cualquier ser humano que esté frente a mí. Llamado que viene a constituir mi vida y a orientar mi pensamiento para otorgarme mi verdadera identidad. Una identidad no enraizada en el egoísmo que se preocupa por su propia vida y por sus pensamientos, sino basada en la responsabilidad por el otro. Desde esta perspectiva Dios no es contrincante o estorbo para el hombre, sino que es aquel que viene a promover la esencia profunda de mi humanidad, es decir el servicio.

Analicemos brevemente esta filosofía de la responsabilidad de Emmanuel Levinas, la cual se construye a partir de dos momentos diferentes: antes y después del encuentro ético.

a). El yo que vive y piensa para sí, pero que ignora al otro: “yo soy yo”

La filosofía de Emmanuel Levinas no parte inmediatamente de la alteridad, es decir del encuentro ético con el otro, o la otra, sino que parte de un hecho muy humano que es la formación del yo antes de que aparezca el tú. Antes de poder decir “tú”, o “nosotros”, primero tengo que aprender a decir “yo”. Levinas que es el filósofo de la alteridad pasa una buena parte de su obra más conocida, *Totalidad e infinito* (1961), para describir la constitución del yo antes de su encuentro con el otro.

Es en esta parte de su descripción de la antropología humana que podemos encontrar algunos elementos de dialogo con la filosofía de Nietzsche y de Heidegger que hemos comentado anteriormente.

a.1). Nietzsche y Levinas ateos: El yo es lo que importa.

Por paradójal que parezca, hay elementos comunes en el pensamiento de Nietzsche y de Levinas en lo referente a la promoción del yo. Antes de que aparezca el otro, el yo se preocupa por incrementar su vida y su poder en la tierra. Tal vez aquí sería bueno aclarar lo que entendemos con la expresión “antes de que el otro aparezca”, ya que se puede prestar a un malentendido. Es verdad que normalmente estamos conviviendo con los demás, estamos rodeados de gente, en el metro, aquí mismo en estos momentos, en el trabajo, en la casa, etc. Estamos con los otros pero no los tomamos en cuenta, los ignoramos, los vemos pero no los escuchamos. Es decir, todavía no nos percatamos de la altura metafísica de donde los otros vienen, los tomamos como cosas, objetos, Levinas dice “muebles”, que están en función de mis propios intereses. A esta primera parte en la constitución del yo que ignora al otro, Levinas le llama egoísmo o ateísmo de la voluntad. Bíblicamente podríamos pensar en Adán, que recorre el paraíso y que se nutre de todo cuanto encuentra a su paso pero que está sólo. El yo se considera como centro de la tierra y no hay otro dios fuera de él, es ateo. Oigamos lo que dice Levinas al respecto: “Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia.[...] Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo.” [\[32\]](#) Antes de escuchar el llamado del otro a servirle se vive para sí mismo, se goza del mundo y se busca, como diría Nietzsche, más voluntad de poder, de vivir y de gozar la vida. Para Levinas el gozo del cuerpo y la sensibilidad son anteriores al conocimiento. No es “pienso luego existo” sino “gozo luego existo”. Primero gozamos del fruto y después investigamos su nombre. El hombre es un vientre hambriento que devora todo lo que encuentra a su paso. ¿Pero qué hay de la búsqueda del ser que tanto preocupaba a Heidegger?

a.2). Del cuidado del Ser en Heidegger a la asimilación del ser por parte de Levinas.

Si para Heidegger la vida del hombre debe girar en torno a la búsqueda del ser, Levinas ve en esta obsesión por el ser la pérdida del hombre. Para Levinas no hay que cuidar al ser sino alimentarnos de él. Si Heidegger veía al hombre como el pastor del ser, Levinas lo ve como el pastor que cuida al ser pero para alimentarse de él, para asimilarlo, hacerlo suyo. En Heidegger no hay asimilación del ser ya que, lo que es el ser por él mismo nos escapa. Levinas ve en esta preocupación por el ser el anti-humanismo de Heidegger. A los pocos días de haber terminado la Segunda Guerra mundial, un antiguo alumno de Heidegger, Jean Beaufret, le escribe al maestro para preguntarle: “¿Cómo volver a darle sentido a la palabra humanismo?”. Y en su carta de respuesta Heidegger responde que mientras la preocupación por la verdad del ser no sea la preocupación mayor del hombre, no podemos hablar de humanismo sino más bien de barbarie, es decir de aquello que está fuera de la esencia del hombre. Para Heidegger, la palabra humanismo no puede encontrar su sentido pleno sino a partir de la preocupación por la verdad del ser, preocupación que constituye la esencia misma del hombre. “Si nos decidimos a conservar esta palabra, “humanismo” significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal.”^[33] Para Heidegger la ética es secundaria mientras no hayamos resuelto la cuestión del ser. ¿Pero cuando vamos a resolver esa cuestión? Heidegger se murió sin haber encontrado la respuesta. Levinas critica el hecho de que mientras los filósofos se encierran para preguntarse sobre el ser y la ontología, millones de hombres son asesinados y mueren de hambre. Para Levinas no es la ontología la ciencia primera sino la ética. La preocupación por el hombre es anterior a la preocupación por el ser. Por lo tanto él quiere sacar lo más pronto posible al hombre de un encierro en el ser asimilando al ser. ¿Es esto posible? Nos parece que cuando Levinas habla de alimentarnos del ser él piensa en el ente. Es mediante el conocimiento y la intuición que podemos capturar al ente, hacerlo nuestro, pero lo que es realmente el Ser por él mismo – como diría Heidegger – nos escapa. Sin embargo, para Levinas, aún antes del encuentro con el otro, hay que darle el primer lugar al hombre, en este caso al yo ateo que se siente rey y soberano del paraíso en el que se encuentra. Un yo que goza y se alimenta de todas las frutas del jardín del Edén, porque todas están a su disposición, todas menos una. Hay “algo” (entre comillas) en el jardín que, aunque parece fruta, no es fruta, no se puede comer, no se puede asimilar, no es ente, ni es ser, nos referimos al rostro del otro.

b). La llegada del otro viene a cambiar mi vida: “ya no soy yo quien vive es el Otro quien vive en mí”.

En la vida del sujeto todo va a cambiar cuando aparezca frente a él el rostro del otro. Para Levinas, aunque siempre estamos rodeados de seres humanos, hay momentos, o instantes, en los que llegamos a percibir con más claridad la voz del otro que nos llama a su servicio. Llamado metafísico que se convierte en orden. ¿Cómo sucede esto? Es algo que no se puede explicar racionalmente porque no

pertenece al orden de la razón y de la ontología, sino de la ética y de la metafísica, que es dónde se escucha la voz del otro. Algunos ejemplos: Uno tomado de la vida diaria: Yo voy caminando y de pronto frente a mí, de un montón de cartones en el piso, surge la mano de un niño que está ahí durmiendo, o protegiéndose del frío. Esa mano es un rostro que me habla. Aunque el niño no me diga nada fonéticamente su mano me habla y me pide que lo auxilie. Otro ejemplo tomado de la Biblia: Cuando alguien le preguntó a Jesús ¿Y quién es mi prójimo? Él narró la historia del buen samaritano. Un hombre fue herido en el camino y por ese mismo lugar pasaron dos hombres que lo vieron y siguieron su camino. Finalmente pasó un Samaritano que lo vio, se compadeció de él y curó sus heridas (Lc. 10, 29-37).

Uno último tomado de la literatura: Ustedes recordaran de la novela de Víctor Hugo, Los miserables, el pasaje en que el ex-convicto Jean Valjean anda por el pueblo pidiendo ayuda pero nadie se la brinda porque ven en él a un ex-presidario, la gente le tiene miedo. Hasta que por fin, el pobre obispo del pueblo lo recibe amorosamente y ese encuentro va a cambiar la vida de aquel hombre[34]. Y así podríamos seguir citando otros ejemplos de encuentros humanos que vienen a cambiar la vida de quien los vive. Lo importante aquí es que no se trata de simples encuentros de cortesía o de amabilidad humana. Son encuentros profundos que Levinas llama metafísicos, y que hacen salir al yo – de quien los vive – de su egoísmo, para llevarlo a una relación profunda con Dios. Para Levinas la idea de Dios, o la manera como Dios llega a nuestra vida, no se produce ni en la liturgia, ni en la teología, ni en el pensamiento solitario que quiere buscarlo, Dios llega al hombre únicamente a través de las relaciones humanas. El otro, cualquier ser humano que esté frente a mí, se convierte en la voz de Dios que me llama a su servicio. Dice Levinas: “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano (...). El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético, no una tematización.”[35] ¿Pero qué es lo que Levinas entiende por el rostro del otro que me habla? Aquí hay que tener mucho cuidado porque normalmente cuando escuchamos la palabra rostro, asociamos este término a la cara o al aspecto físico que nos presenta aquel, o aquella, que está enfrente de nosotros y nos mira. Para Levinas “ver” al rostro y querer describirlo es matar su alteridad y trascendencia para hacer de él, o de ella, una caricatura, es desfigurar al rostro. Decía Levinas en una entrevista de 1981 con respecto al rostro: “Pienso que el acceso al rostro es ante todo ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y que usted puede describirlos. Es que usted se dirige al otro como a un objeto. La mejor manera de encontrar al otro, ¡es de ni siquiera remarcar el color de sus ojos! Cuando se observa el color de los ojos, no se está en relación social con el otro. La relación con el rostro puede estar ciertamente dominada por la percepción, pero lo que es específicamente el rostro, es lo que no se reduce a él.”[36] Lo que es realmente el rostro es aquello que no se puede ver pero que podemos escuchar. El encuentro ético con el otro viene a cambiar mi vida y a ordenar mis pensamientos. Antes de encontrar al otro en mi camino, tal vez iba yo disfrutando de algo sensible, un pedazo de pastel por ejemplo, que me hacía experimentar mi vida y mi voluntad de poder (al estilo de Nietzsche), o tal vez me iba yo haciendo preguntas por el ser en relación a mi existencia (a ejemplo de Heidegger); sin

embargo, al ver la mano del niño en el montón de cartones por donde voy pasando “algo” sucede en mí. Ahora bien si el otro me llama, con su sola presencia física, yo tengo la decisión de querer escucharlo o no. Escucharlo es detener mi camino, mi vida y mis pensamientos para ponerme a su servicio. Es preguntarle con humildad, ya que él se encuentra en una altura metafísica que nos hace que no seamos iguales – él es más grande que yo –, en qué puedo servirle. No querer escucharlo es verlo, negarlo como rostro, es emplear mi vida y mis pensamientos para justificar mi egoísmo. La escucha del rostro del otro viene a cambiar mi vida y mis pensamientos a tal punto que se opera una modificación en mí que me hace decir como el poeta Rimbaud: “yo soy otro”, o como el apóstol San Pablo: “Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí”. (Gálatas 3, 20). Yo mismo me descubro como un ser bueno que ya no vive, ni piensa, para sí sino para el otro. Descubro que la alteridad del otro viene a constituir y a formar mi propia identidad.

A manera de conclusión.

El objetivo de este congreso ha tenido como finalidad invitarnos a reflexionar sobre la vigencia de Dios en la sociedad actual. Hemos analizado tres filósofos contemporáneos que se han pronunciado al respecto. Nietzsche proclama la muerte o el asesinato de Dios, en su afán de que el hombre viva. Pero no se trata de una vida colectiva – de la vida de los otros – sino de la vida del yo, que busca más vida y poder. Para Heidegger la cuestión de Dios debe quedar en suspenso mientras no hayamos respondido aún a una pregunta más urgente para nuestra vida y existencia que es la cuestión del Ser. En los dos casos me parece que Dios se presenta como un estorbo para el hombre. Es decir algo o alguien que hay que hacer a un lado para poder vivir y pensar correctamente. Para Levinas en cambio, Dios irrumpe en cierto momento de nuestras vidas para hablarnos a través del rostro del otro. Dios no viene a limitar mi vida y mi voluntad de vivir, sino que a través del encuentro ético con el rostro del otro, él me enseña que mi vida sólo tiene sentido cuando es una vida para los otros y no para mí. Una vida responsable y no egoísta. Dios llega a mi vida cuando yo llego y estoy presente en la vida de los otros: “! Heme aquí ¡ ¿En qué puedo servirle?”. Es en la respuesta desinteresada que da el servidor ante las órdenes de su Maestro que la razón se aclara y el pensamiento se ilumina no para cuidar del Ser sino del Otro.

Por lo tanto a la pregunta que sirve de tema para este coloquio ¿Es verdad que Dios ha muerto? Podemos responder de doble manera. Ciertamente Dios ha muerto y sigue muriendo cuando ignoramos al otro, nuestro hermano. Dios ha muerto en Auschwitz, Irak, México, y en cualquier lugar del mundo donde se denigre al hombre. Sin embargo, Dios sigue vivo en cada uno de los seres humanos que poblamos la faz de la tierra, porque el hombre es la huella de Dios en la tierra.

Muchas gracias por su escucha.

México, DF, 6 de Octubre 2008

* Este artículo es publicado con autorización del autor.

Francisco Xavier Sánchez Hernández es sacerdote católico, Diócesis de Nezahualcóyotl, Edo. de México. Es Licenciado en Teología por parte del Instituto Católico de Paris, Doctor Canónico en Filosofía por parte del Instituto Católico de Paris (Tesis dirigida por el profesor Jean Greisch), y Doctor en Filosofía por la Universidad de Paris IV, La Sorbona (Tesis dirigida por el prof. Jean-Luc Marion). Es miembro de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión (AIEMPR) con sede en Suiza. Ha publicado: *La verdad y la justicia, El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, (UPM, 2006), y coordinado la obra; *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI* (UPM, 2006). Ha participado en diversos artículos y publicaciones. Está por aparecer en literatura su libro: *El taller de Dios y otros cuentos e historias más* (Edamex, 2008). Es profesor de tiempo completo en la Universidad Pontificia de México.

Notas

[1] Friedrich NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trad. de José Jara, Ed. Monte Ávila, Venezuela, 1992, p.114-115.

[2] Martin HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, trad. de Arturo Leyte y H. Cortés, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 99-157.

[3] Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, p.42.

[4] Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003 [1era. edición en italiano 2002], p. 14. Ver también del mismo autor, *Creer que se cree*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 22-25.

[5] Fernando SAVATER, *La vida eterna*, Ed. Ariel, Barcelona, 2007, p. 10.

[6] Cfr. Fragmentos 169-172, en G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969, p. 240-241.

[7] Friedrich NIETZSCHE, *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1980, p. 105.

[8] Friedrich NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, trad. de José Jara, Ed. Monte Ávila, Venezuela, 1992, p.114-115. La muerte de Dios es tratada igualmente por Nietzsche en el párrafo 108 y en el 343, que inician respectivamente los libros tercero y quinto de *La gaya ciencia*.

[9] Friedrich NIETZSCHE, *Así hablo Zarathustra*, Ed. Alianza editorial, Madrid, 2006, p. 136 (No.150).

[10] *La gaya ciencia*, p. 115.

[11] Consultar para la biografía de Heidegger: Rüdiger SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, Ed. Grasset, Paris, 1996, y: Alain BOUTOT, *Heidegger*, PUF, *Que sais-je ?* Paris, 1989.

[12] Cfr. Martin HEIDEGGER, *Estudios sobre la mística medieval*, FCE, México, 2003; Martin HEIDEGGER, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE, México, 2006. Ver también el interesante libro de Jean GREISCH, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*, Cerf, Paris, 2000, en particular el capítulo 8: *La facticité chrétienne. Heidegger lecteur de Saint Paul*, p. 185-218, y el capítulo 9: *Souci et tentation. La dette augustinienne*, p. 219-

251. Así como el libro de Philippe CAPELLE, *Philosophie et Théologie chez Heidegger*, Cerf, Paris, 1998.

[13] Hans-Georg GADAMER, *Los caminos de Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona, 2002, p. 153.

[14] Rudolf Bultmann (1884-1976). Teólogo protestante alemán, exégeta del Nuevo Testamento, profesor en Marburgo, muy influido en sus ideas por M. Heidegger, con quien rompió a la llegada de los nazis al poder, en 1933. Junto con Martin Dibelius y Karl Ludwig Schmidt, introduce el método crítico de exégesis bíblica llamado «historia de las formas», o «método histórico de las formas», que se basa fundamentalmente en el supuesto de que los textos del Nuevo Testamento son tradiciones religiosas de transmisión oral de la primitiva predicación cristiana, que hay que analizar para desentrañar el hecho histórico y el contenido de fe (el kerygma) que se manifiesta en ellas. Es más conocido aún por su teoría de la «desmitización» o «desmitologización», que expone por primera vez en una conferencia de 1941 sobre el tema Nuevo Testamento y mitología, en la que lleva a sus últimas consecuencias el método de las formas.

[15] Karl Rahner (1904-1984) fue uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX. Nació en Friburgo, Alemania, y murió en Innsbruck, Austria. Perteneció a la Compañía de Jesús. Su teología influyó en el Concilio Vaticano II. Estableció los fundamentos de lo que se considera el entendimiento moderno de la fe católica. Su obra *Fundamentos de la fe cristiana (Grundkurs des Glaubens)*, escrita hacia el final de su vida, es su trabajo más desarrollado y sistemático, la mayor parte del cual fue publicado en forma de ensayos teológicos.

[16] Martin HEIDEGGER, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*, Trad. de Ángel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 2006, p. 213.

[17] Martin Heidegger, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 55, en itálica en el texto.

[18] Jean GRESICH, *La parole heureuse. Heidegger entre les choses et les mots*. Beauchesne, Paris, 1987, p. 34.

[19] Paul CORSET, “Heidegger et la question de Dieu“, en *Revue Transversalités* No. 1, del Institut Catholique de Paris, 1982, janvier-mars, p. 60.

[20] Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Ed. Trotta, Madrid, 2003, parágrafo 56, p. 293.

[21] SAN AGUSTIN, *Confesiones*, Ed. Porrúa, Col Sepan Cuantos Núm. 142, México, 1985, p. 170.

[22] La formula canónica de “diferencia ontológica“, como lo subraya Jean-Luc Marion, surge en los cursos públicos desde el verano de 1927, en los *Grundprobleme der Phänomenologie*, y con el artículo *Won Wesen des Grundes* escrito en 1928. Ver el capítulo IV: *Questions de l’être ou difference ontologique*, en Jean-Luc MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Epiméthée, Paris, p. 163-210.

[23] HEIDEGGER, “Carta sobre el humanismo“, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 272.

[24] Martin HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Gallimard, Paris, 1984, p. 208. Véase también: “Le mot de Nietzsche “Dieu est mort”, en, M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1986, p. 253-322. Y mi comentario en: Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *La verdad y la justicia. El llama y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, UPM, México, 2006, en particular: 2) Nietzsche y el primado de lo sensible: la voluntad de poder, p. 68-71.

- [25] HEGEL, Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Ed. Porrúa, Col Sepan Cuantos Núm. 187, México, 1980. Ver en particular, p. 53 y ss.
- [26] Cfr. Santo Tomás DE AQUINO, Suma teológica I, Ed. BAC, Madrid, 1964, ver 1q.2 intr., p. 295 ss., y ARISTÓTELES, Metafísica, Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos Núm. 120, México, 1983.
- [27] HEIDEGGER, Identidad y diferencia, p. 121.
- [28] Op. cit., p. 153. Traducción ligeramente modificada con respecto a la propuesta por H. Cortés y A. Leyte.
- [29] Hermann COHEN, La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo, Trad. de José Andrés Ancona Quiroz, Ed. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 31, no subrayado en el texto.
- [30] REYES MATE, Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva, Ed. Anthropos, Barcelona, 1998, p. 12 y 13. Citando a F. Rosenzweig (1984), “Vertauschte Fronten”, en Zweistrommland, Martines Nijhoff, Dordrecht, 236. Para la influencia del pensamiento judío en la filosofía de Martin Heidegger, se puede consultar con interés la obra de, Marlene ZARADER, La dette impensée. Heidegger et l’héritage hébraïque, Ed. Seuil, Paris, 1990.
- [31] Se puede leer con interés la adaptación y modificación que Michel TOURNIER hace en su obra, Vendredi ou les limbes du Pacifique, Ed. Folio Gallimard, Paris, 1996, de la clásica obra de literatura de Daniel Defoe, Robinson Crusoe.
- [32] Emmanuel LEVINAS, Totalidad e infinito, Trad. de Daniel E. Guilloit, Ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 82 }
- [33] Carta sobre el humanismo, p. 283. Cfr. Mi comentario a esta carta y su relación con Levinas en: Francisco Xavier SANCHEZ HERNANDEZ, La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas, UPM, México, 2006, ver en particular p. 268-275.
- [34] Cfr. Victor HUGO, Les misérables, GF-Flammarion, Paris, 1991. Ver en particular : Livre deuxième p. 85-134.
- [35] Totalidad e infinito, p. 101.
- [36] Emmanuel LEVINAS, Éthique et infini, Biblio essai, Paris, 1982, p. 79-80.