



## Dossier “Filosofía Judía: Problemas y Tendencias”

### El rechazo de la teodicea en la obra de Emmanuel Lévinas

Michael Maidan

Universidad Paris-Ouest Nanterre, Francia

Investigador Independiente

michael.maidan@gmail.com

Recibido: 12 de abril de 2017

Aceptado: 10 de mayo de 2017

#### Resumen

Este artículo analiza la posición de Lévinas frente al mal y su rechazo de toda forma de teodicea, a la luz de la reaparición de la pregunta acerca del mal en el discurso político y en el pensamiento filosófico contemporáneo.

#### Palabras clave:

Lévinas; Mal; Job; Teodicea; Filosofía Judía

The rejection of theodicy in the work of Emmanuel Lévinas

#### Abstract

This paper reviews Lévinas' understanding of evil and his rejection of any form of theodicy, in the light of the reintroduction of the question of evil in political discourse and in contemporary philosophical thought.

#### Keywords:

Levina;, Evil; Job; Theodicy; Jewish Philosophy



Y no es que yo le pida a Dios, como Job, que señale con el dedo cuáles fueron mis pecados para saber por qué me sucedió todo esto. Personas más doctas y mejores que yo están firmemente convencidas de que ahora no se trata de un castigo por pecados cometidos, sino que está teniendo lugar en el mundo algo muy distinto: este es un tiempo de ocultamiento del Rostro Divino.

Dios ha apartado Su rostro del mundo, abandonando a los hombres a sus impulsos más salvajes.

...Esto no significa, sin embargo, que la gente devota de mi pueblo deba justificar el fallo, diciendo que Dios y Su sentencia son justos

(Zvi Kulitz, *Losl Rákovér habla a Dios*)

Se encuentran pocas referencias al problema de la teodicea en la obra de Lévinas, la mayor parte de las cuales concentradas en dos ensayos tardíos. Y si bien, encontramos referencias abundantes al mal, no encontramos en su obra una teoría sistemática del mal. No se trata de una falencia o un olvido, sino un aspecto central de su pensamiento. El rechazo de la teodicea, y la ausencia de una teoría sobre el mal están íntimamente conectados. Queremos sugerir que para Lévinas la teodicea es una forma de hablar sobre el mal, cuya pertinencia filosófica y ética Lévinas rechaza, y que hablar sobre el mal es una forma de reificar el sufrimiento que anticipa ya a la teodicea.

A primera vista el problema del mal y su tematización en la teodicea parecen pertenecer a una problemática anacrónica, prolongación de un punto de vista religioso tradicional y pre-moderno, que a lo sumo tendría un interés histórico. Sin embargo, una búsqueda bibliográfica superficial revela que en la última década se publicaron un número importante de trabajos filosóficos sobre el problema del mal,



en los que se examina esta problemática tradicional a la luz de las nuevas realidades socio-políticas y con el aporte de conceptos y enfoques los más recientes. Frente a esta relativa abundancia, el silencio de Lévinas es sorprendente, y nos invita a reconsiderar su posición.

En la primera sección de este trabajo analizaremos algunos aportes recientes al estudio del problema del mal en la filosofía contemporánea que contrastaremos con la posición de Lévinas. En la segunda sección evaluaremos críticamente algunas interpretaciones que buscan reconstruir una teoría del mal en Lévinas, para proseguir en la tercera con un estudio de los argumentos que usa Lévinas para rechazar la teodicea en *El sufrimiento inútil*. La cuarta sección esta dedicada a la pregunta si el rechazo de la teodicea constituye una enseñanza judía o si se trata de una innovación de Lévinas.

### **El problema del mal en el pensamiento contemporáneo:**

El concepto del mal ha cobrado nuevamente en los últimos años un curso corriente en el pensamiento contemporáneo, como lo observa G. Sassone:

Desde el 11 de Septiembre el discurso del bien y del mal se ha popularizado nuevamente. De repente el mundo aparece tajantemente dividido entre ejecutores de crímenes horribles y sus víctimas inermes” (2014, p. 101)<sup>1</sup>.

En realidad, ya antes del discurso del presidente Bush caracterizando a los responsables de los atentados a las torres gemelas de New York y al edificio del Pentágono como “ejes del mal”, el presidente Reagan había hablado en 1983 de la URSS y de los países comunistas como un “imperio del mal”:

seamos conscientes que mientras que ellos predicán la supremacía del estado, declaran su omnipotencia sobre el hombre individual y

<sup>1</sup> Todas las traducciones son del autor, salvo en el caso de ediciones citadas en español.



predicen su eventual dominio sobre todos los pueblos de la tierra, ellos son el foco del mal en el mundo moderno...cuidémonos por lo tanto de ignorar los hechos de la historia y los impulsos agresivos de un *imperio del mal*" (Reagan, 1983).

No se trata de un fenómeno que se limite al sector conservador del pensamiento social. Encontramos un interés similar en enfoques que están generalmente alejados de la problemática y la terminología típicos del pensamiento religioso y teológico, como es el caso de Alain Badiou, cuya crítica al pensamiento de Lévinas lleva como subtítulo "ensayo sobre la comprensión del mal" (Badiou, 1993). También Agamben y Zizek han juzgado necesario incursionar filosóficamente en este problema.

En un libro reciente, Susan Neiman afirma que el problema del mal e implícitamente la teodicea son el problema central del pensamiento filosófico moderno, y que pueden servir de eje para una concepción mas profunda de la historia de la filosofía moderna. Neiman explica así su proyecto:

Explorar como los cambios en nuestra comprensión del problema del mal revelan cambios en la comprensión de nosotros mismos, y de nuestro puesto en el mundo. Yo parto de la premisa que examinar la historia de la filosofía es una forma de asumir la filosofía misma" (Neiman, 2002, p. 19-20).

Y María Pia Lara en su introducción al volumen *Rethinking Evil, Contemporary Perspectives*, escribe que:

Los pasados 100 años han sido una larga sucesión de genocidios, asesinatos en masa, violaciones sistemáticas, limpiezas étnicas, y torturas...La necesidad de comprender lo ocurrido y buscar formas de combatir tal destrucción ya no puede esperar mas. Con este libro queremos luchar para *recuperar la categoría de mal para el*



*pensamiento contemporáneo, construyendo una teoría postmetafísica que pueda servir de fundamentos a los reclamos morales y políticos de derechos humanos alrededor del mundo* (Lara, 2001, p. 1; Énfasis agregado).

Peter Dews, desde una perspectiva mas cercana a la escuela de Frankfurt, introduce su proyecto en términos similares:

Hay múltiples excelentes razones por las cuales ninguna persona decente, reflexiva y progresista quisiera tener nada que ver con la idea del mal. Es una noción que, después de todo, se distingue en nuestro diccionario moral moderno en virtud de su potente, frecuentemente peligrosa carga emocional. Alude a fuerzas oscuras, a insoldables profundidades de la motivación humana...La pregunta a la que nos enfrentamos es pues porque una visión arcaica de la batalla de las fuerzas morales tiene tanta resonancia por muchos miembros de las sociedades modernas? Parte de la atracción del concepto de mal... consiste en que nos ofrece una experiencia de *espesor moral* que tan a menudo parece estar carente en nuestras vidas” (Dews, 2008, p. 2-3).

Lamentablemente Dews no explica que seria este “espesor moral” cuya ausencia de nuestras vidas lamenta. Pero, en cambio, señala otras razones, perteneciente a la historia occidental reciente. Por un lado, la extinción de las esperanzas residuales en los ideales del socialismo y el comunismo, que ofrecían una atractiva escala de valores alternativa a la moralidad tradicional. Por el otro, la frustración de la creencia que la desintegración del bloque Comunista inauguraría una época de paz y prosperidad sin igual. Por el contrario, el futuro parecería presentarse en forma sumamente inquietante, ya no como producto del enfrentamiento entre lo que Dews llama “dos visiones post-iluministas de las



emancipación”, sino como una serie de conflictos difusos pero violentos, de rivalidades étnicas y religiosas, y de luchas por el control de recursos naturales menguantes (Dews, 2008, p. 5).

Los horrores del siglo XX que Lévinas presencié en su vida y a los que aluden Neiman, Lara o Dews, dos generaciones mas jóvenes, son el núcleo duro de su pensamiento. Sin embargo, la ruta que Lévinas eligió para afrontarlos intelectualmente y existencialmente, es diferente. Su ética parece hacer poco uso del lenguaje del mal, y especialmente, rechazar toda teodicea. Mas aún, parecería que la negativa a hacer del mal un tema central de su pensamiento sea una consecuencia de su posición ética que lo lleva a rechazar toda forma de teodicea. ¿Que puede enseñarnos este derrotero?

### **El problema del mal en el pensamiento de Lévinas:**

Lévinas no elaboró una teoría del mal, y pocos interpretes han intentado establecer una concepción sistemática del mal en Lévinas (Bernstein, 2002, p. 253). Vamos a estudiar en esta sección algunas lecturas que, sin embargo, si tratan de asignar a Lévinas una teoría del mal.

Catherine Chalier sugiere diferenciar dos figuras del mal en Lévinas: a) mal como despersonalización en el anonimato de la noche y en la confusión de las cosas, lo que pone en tela de juicio la pretensión de medir el bien con la vara de un ser que aparece mas bien como amenaza de perdición y como expresión de lo trágico; b) el mal como exceso del interés propio, como predominio del *conatus* (Chalier, 1993, p. 64).

La primera figura corresponde al interés por los fenómenos que Lévinas describe con la ayuda de la metáfora “il y a’ (hay), y se encuentra sobre todos en los escritos previos a *Totalidad e Infinito*, aunque no desaparece totalmente en los





escritos posteriores. La segunda es la figura operativa del mal en la mayor parte de los escritos de Lévinas.

Chalier habla de la primera forma como un “trágico del ser”, que sería la condena a ser como una sombra de si mismo, un “sudario de su singularidad de persona” (65). Se trata de un “mal de ser”, un sufrimiento de ser, que ella compara imaginativamente con el caos primordial (*tohu va bohu*) que precede a la creación del mundo en el relato del *Génesis*.

Pero en uno de los principales textos que se ocupan del “*il y a*”, el libro *De la existencia al existente*, publicado originalmente en 1947 —pero cuyos materiales fueron esbozados durante los años de cautiverio en el campo de prisioneros— Lévinas afirma que su intención es “poner en cuestión la idea de que el mal es defecto” (Lévinas, 2013, p. 19). Se trataría de explorar si el ser no tiene en su positividad misma un fondo de mal. Y en el prefacio, indicándonos el sentido de las investigaciones que contiene el volumen, nos informa Lévinas que se trata de un análisis propedéutico para una reflexión mas amplia, consagrada al problema del bien, al tiempo, y a la relación con el prójimo como movimiento hacia el bien. En ese sentido Lévinas interpreta la formula platónica que ubica al bien por encima del ser como indicación que el movimiento que conduce al bien no es una trascendencia por la cual el existente se eleva a una categoría superior (es decir, pasa de un estado de carencia a uno de plenitud) sino “una salida del ser y de las categorías que lo describen” (Lévinas, 2013, p. 7). Esto parecería indicar una subordinación de la cuestión ontológica a la cuestión ética, a la que las obras de Lévinas nos han acostumbrado.

En el prefacio a la segunda edición del libro, publicada 30 años mas tarde, Lévinas rescata, sobre todo la pertinencia de ciertos análisis fenomenológicos, y especialmente de la noción de “*il y a*”. Sin embargo, estos son claramente subordinados a la ética. En todo caso, Chalier detecta aquí una cierta vacilación en Lévinas, un prurito de no abandonar totalmente lo que Chalier denominó “mal de ser”. Quizás Lévinas prefiere preservar el fundamento fenomenológico de su



doctrina, aunque este “mal de ser” no tenga ya un rol operativo claro en su pensamiento posterior.

En su estudio dedicado al concepto de mal en Lévinas, Peter Dews plantea que debemos ver a Lévinas a la vez como un pensador kantiano y post-nietzscheano. A diferencia de Kant, Lévinas no desarrolla una transcripción filosófica del concepto de “pecado original” (Dews, 2008, p. 159), ni concibe a Dios como garante de la moralidad por intermedio de una filosofía de la historia teleológica (p. 161). La distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno no es tampoco una distinción entre “ser” y lo que es “otro que ser” (p. 162). Lévinas critica el re-establecimiento de una relación entre ontología y moral en los “postulados de la razón práctica” (p. 162), y es hostil a todo aquello que pueda limitar y naturalizar la imperiosidad de la demanda ética. A diferencia de Kant, Lévinas no funda la moral en nuestra capacidad racional para afirmar máximas sino en las realidades de la relación interpersonal.

Dews interpreta estas diferencias en términos de la tradición del idealismo post-kantiano. El reconocimiento del Otro es precondition para mi propia autoconciencia, movimiento que Dews describe en términos reminiscentes del pensamiento de Hegel. A pesar de su crítica explícita al pensamiento de Hegel, habría en el pensamiento de Lévinas un contenido hegeliano oculto detrás de un telón sobriamente kantiano. Sin embargo, afirma Dews, hay una diferencia esencial entre lo que podría llamarse un momento de reconocimiento en el pensamiento de Lévinas y lo que caracteriza en general el pensamiento intersubjetivo. En este último, hay un proceso de interacción que es central a la génesis de la subjetividad autoconsciente.

Para Lévinas, al menos en sus primeros escritos de fin de la década de los cuarenta, el origen de la subjetividad refiere a un “proceso anónimo de existir”, es decir, al “hay” (*il y a*), un momento de indistinción sujeto/objeto, que Lévinas presenta como fuente de horror. El sujeto aparecería “como un retirada de la opresión del ser ilimitado” (166, cf. nota 38). Pero aun retirado del “il y a”, el sujeto





sigue encadenado a su propio ser, a la existencia que es su base. Por momentos, parecería que Lévinas reconoce que nuestra actividad intramundana no una mera reacción a nuestras necesidades materiales sino “un positivo intento de escapar al peso del ser” (p. 166, cfr. nota 39).

En *Totalidad e infinito*, la realidad de la vida encuentra ya un nivel de felicidad y estaría en este sentido mas allá de la ontología. El sujeto, interpreta Dews, se constituye en la relación con la naturaleza, en el trabajo, previo a la relación con el otro. Seria una versión mas solipsista del sujeto, que parece ir en contra de la intuición fuertemente arraigada en la tradición post-hegeliana que deriva la subjetividad de un contexto intersubjetivo. Como puede verse, Dews desarrolla una lectura marcadamente hegeliana del pensamiento de Lévinas.

Dews encuentra en algunos textos de Lévinas una forma atenuada pero “insinuante” de teodicea. Dews afirma que, en las secciones finales de *Totalidad e Infinito*, Lévinas sugiere que la experiencia de amor erótico, fecundidad y paternidad constituyen un tipo de coincidencia entre obligación moral y finitud. Sin embargo, el mismo Dews reconoce que la conclusión de *Totalidad e Infinito* no parece apoyar esta interpretación. Citando la ultima sección de las conclusiones, donde Lévinas escribe “la paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un Yo y va hacia otro” (Lévinas, 1971, p. 342), Dews interpreta:

Es fascinante que Lévinas admita aquí la necesidad de una ultima “convergencia” del punto de vista practico y teórico, para usar términos kantianos... esta concesión contradice la difundida idea que Lévinas habría, sin problemas, descartado el peso de la teodicea (Dews, 2008, p. 177).

Sin embargo, Lévinas afirma, en la frase anterior al texto citado, rotundamente lo contrario: “la paz no puede identificarse con el final de los combates que cesan por la desaparición de los combatientes” (Lévinas, 1971, p. 342). La paz no puede ser la que promete la teodicea para el fin de los días, sino, como lo dice Lévinas a



continuación: “la paz debe ser mi paz”, es decir, como lo dice un cierto slogan, ¡paz ahora!

Dews también interpreta en sentido schellingiano la referencia a un “mal elemental” que aparece en una nota que Lévinas agrega en 1990 a la traducción inglesa de *Reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Si bien Lévinas no elabora que debemos entender por *mal elemental*, esta claro que esta nota viene a corregir o por lo menos a explicar las tesis que Lévinas había desarrollado en este trabajo, publicado originalmente en 1934, poco tiempo después de la llegada de Hitler al poder. Dews sugiere interpretar la idea de un ‘mal elemental’ en forma radical, como una “tensión constitutiva de la subjetividad moderna” (Dews, 2008, p. 172).

Como en Schelling, también en Lévinas la libertad estaría afectada de angustia por su carencia de cimientos, lo que la lleva a identificarse, para escapar de esta, con un fundamento opaco. Para enfrentar esta irrupción de un mal elemental, se requeriría, interpreta Dews, modificar nuestra comprensión de la naturaleza de la libertad, y entenderla no como un juego sino como entrega a la severidad de la demanda ética (Dews, 2008, p. 173).

El texto de Lévinas parece tener ambiciones mas limitadas. *Las reflexiones* identifican los puntos comunes entre judaísmo, cristianismo, liberalismo y aún el marxismo. Este común denominador sería el rechazo de la historia como fatalidad, que se expresa en la idea del perdón en el judaísmo, en la noción cristiana de alma, en la libertad soberana de la razón en el liberalismo, y aún en el marxismo. Por el contrario, para el nacional-socialismo “la esencia del hombre no es su libertad, sino una especie de encadenamiento” (Lévinas, 1934, p. 118). El hombre no se encuentra frente a un mundo de ideas entre las que puede elegir por una decisión soberana, sino que se encuentra amarrado a algunas de ellas, está ligado desde su nacimiento con todos aquellos que comparten su sangre.

El hombre esta encadenado a su cuerpo, no puede escapar de si mismo, al punto que tal cautividad es vivida no como tal sino “como proceso de sinceridad y



autenticidad” (Lévinas, 1934, p. 119). Sobre las razones de esta alienación Lévinas guarda silencio. Su análisis se restringe a un nivel descriptivo, que no es seguramente neutral, y no parece tener la intención de desarrollar una teoría como tal alineación sea posible.

A pesar del ingenio interpretativo y del conocimiento profundo de la obra de Lévinas que demuestran Chalier y Dews, no parece que la hipótesis de la existencia de una teoría del mal en el pensamiento de Lévinas sea necesaria para comprender su intuición fundamental, ni el desarrollo posterior de su obra.

### **Mal y teodicea en Lévinas:**

#### **Mal y Trascendencia:**

En *Trascendencia y mal*, su comentario al libro de Phillippe Nemo *Job y el exceso del mal*, Lévinas aborda en forma mas enfocada la cuestión del mal. Lévinas caracteriza al proyecto de Nemo como un proyecto filosófico, que formaría parte de una tradición que se origina en Kant, y prosigue en Husserl y Heidegger. Se trata, y también es el caso de Nemo, de usar a la diferencia ontológica, la diferencia entre el ser y los entes, como modelo y paradigma para pensar la trascendencia (Lévinas, 1992).

Nemo interpreta el sufrimiento de Job como angustia (Nemo, 1998; Lévinas, 1992), en sentido heideggeriano, es decir, como develarse de la nada, como mundo que se nos escapa de las manos y como hombre que se cierra a las palabras de consuelo, que forman parte de ese mundo del cual el se deshace (Lévinas, 1992, p. 196). Pero, a diferencia de las filosofías de la existencia, en Nemo el mal no sería ni modo, ni especie, ni una forma cualesquiera de la negación. Por el contrario, el mal es presentado como exceso, no necesariamente en un sentido cuantitativo, sino en tanto cualidad misma. El mal aparece sobre todo como ruptura con lo normal, con lo normativo, con el orden, y con la síntesis. El mal es



aquello que no puede ser integrado, o como dice Lévinas figurativamente: “el mal es la no-integrabilidad de lo no integrable” (Lévinas, 1992, pp. 197-198). Como veremos en la próxima sección, Lévinas retomara este análisis con pequeñas diferencias en su artículo *El sufrimiento inútil*.

Nemo presenta el mal no solo como exceso sino como intención: “el mal me alcanza como si me buscara” (Nemo, 1998, p. 200). El mal me busca y se ensaña en mí. Dios me hace mal, pero Dios como un *Tu*. Se trata, dice Lévinas, de una afirmación que no se deriva estrictamente, ni de una fenomenología ni de la letra del texto de *Job*. Según Nemo, el carácter personalizado del sufrimiento, la percepción que este está dirigido contra mí, me hace descubrir la personalidad de Dios que es su origen. No solo se presenta aquí la relación como personal en lo que hace al sujeto sufriente, sino también en lo que hace a Dios. Lévinas rechaza esta caracterización, que comparten Nemo y Buber (Nemo, 1998). Ambas se subordinan a la postura a la ontología, sin animarse a pensar “mas allá del ser”. No se refieren a un “autrement qu’être” sino a un “être autrement”, no a un “otro que ser” sino a un “otro ser”.

Por último, Nemo presenta una tercera determinación del mal: el mal como odio del mal, el mal como revelador de la imposibilidad de aceptar el mal, la experiencia del mal como una forma de alcanzar el bien. Parecería tratarse de una experiencia similar a la epifanía del rostro a la que alude Lévinas. Sin embargo, Lévinas afirma que aún si esta experiencia del mal fuera posible, no es fácil determinar cual sea su status. Se trataría en efecto de “otra teodicea”, y de una epifanía que Lévinas piensa sería sumamente problemática.

Nemo propone tres accesos a la trascendencia por la vía dolorosa del mal sufrido, pero Lévinas concluye que las tres formas son prisioneras de la ontología y de la reducción del otro a lo mismo. En particular se asombra Lévinas que Nemo no haya demostrado mayor interés en el “sufrimiento que un ser puede experimentar en el sufrimiento de otro hombre” (Nemo, 1998, p. 205). Es en el rostro del otro



hombre que podemos percibir el brillo de la trascendencia, la única teofanía que Lévinas acepta como relevante.

### **El sufrimiento inútil**

El texto de Lévinas que con mayor claridad ataca el problema del mal y la teodicea lleva por título *El sufrimiento inútil*. Lévinas nos invita a una exploración fenomenológica del sufrimiento, abordando a continuación la constitución de la teodicea, para mostrar luego la crisis del concepto de teodicea ante el peso de la evidencia de las catástrofes del siglo XX, concluyendo con una nota constructiva, remplazando la teodicea por una filosofía de lo social fundada en la relación interhumana.

### **Una fenomenología del sufrimiento**

Lévinas desarrolla en *El sufrimiento inútil* en forma mas detallada la misma argumentación que utilizó en su comentario al libro de Phillippe Nemo. Pero antes de entrar en la exposición de la posición de Lévinas, cabría preguntarse si acaso no nos hemos confundido, dado que estamos buscando el mal, y en lugar de este Lévinas nos presenta el sufrimiento. *El sufrimiento inútil* no da cuenta de este desplazamiento, pero en *Trascendencia y Mal* Lévinas escribe: “para describir el mal tal cual este seria vivenciado en el sufrimiento de Job, Phillippe Nemo insiste sobre todo sobre la angustia” (Lévinas, 1992, p. 195). En otros términos, el mal es, según Lévinas, una forma de experimentar, de vivir, de interpretar, el sufrimiento. En *El sufrimiento inútil*, el mal aparece sin mas como un sinónimo de sufrimiento, sin ninguna transición: “La humanidad del hombre que sufre esta abrumada por el mal que la desgarrar” (Lévinas, 1991, p. 108); y agrega Lévinas (1991): “al sufrimiento se refiere todo mal” (p.108). El mal no tiene una entidad propia que se extienda mas allá de la experiencia subjetiva. No es, por lo tanto, ni carencia, ni menos aún, una positividad.



El sufrimiento es, en principio, un dato de la conciencia, similar en ese sentido a otros datos de la conciencia, como pueden serlo las sensaciones. Pero a diferencia de estas, el sufrimiento aparece como lo “inasumible”, no solo por la intensidad que puede caracterizarlo, sino por ser un exceso en si. Lévinas esta describiendo el sufrimiento como un dato de la conciencia, como un objeto intencional diferente de la sensación dolorosa, que puede tener mayor o menor intensidad. Lo que justifica este tratamiento como un objeto separado es su naturaleza disgregativa.

Lévinas explora la naturaleza disociativa del sufrimiento contrastándolo con lo que Kant denomina “apercepción trascendental”. Si, como afirma Kant, todas mis representaciones tienen que ser acompañadas por el “Yo pienso”, puesto que en lo contrario no podríamos decir que estas son mis representaciones (Kant, 2007, B131-2, p. 202), el sufrimiento aparecería justamente como lo contrario de este implícito “yo pienso”. El sufrimiento no es solamente refractario a la síntesis, sino es la forma en la que “se da” esta imposibilidad de síntesis, por lo tanto, de constitución de un conjunto significativo” (Lévinas, 1992, p. 107). El sufrimiento no sería una determinación introducida por una conciencia reflexionando sobre si misma, sino una evidencia de primer nivel y que sin embargo es totalmente diferente a todas las otras evidencias. Dice Lévinas (1992) “contradicción en forma de sensación” (p. 107).

El sufrimiento es pasivo, no es un acto. La pasividad del sufrimiento es mas profundamente pasiva que la receptividad de nuestros sentidos. Es negación mas negativa que toda negación declarativa, y es quizás, especula en un momento Lévinas, el origen mismo de la negación. En todo caso, el sufrimiento es inútil, el sufrimiento es por nada. El sufrimiento no tiene entidad, y aun menos aún valor ético. Solo tiene valor ético el acto que brinda alivio, como el acto terapéutico, o el sufrimiento por un tercero, sufrimiento por el sufrimiento inútil del otro hombre.

Lévinas se apresura a mencionar la inutilidad del sufrimiento de primer nivel para neutralizar toda tentación de reificar en valor ético el dolor del Otro. El sufrimiento



en el primer nivel no tiene cualidades que lo rediman. Aún si en algún caso excepcional pudiera tener algún valor para el sufriente mismo, como parecerían atestarle ciertas tradiciones espirituales, se trata de un caso derivado de la situación original, que sería la inutilidad y sin sentido del sufrimiento (Lévinas, 1992, p. 111, nota 1).

### **Orígenes de la teodicea:**

La evidencia fenomenológica mostraría, según Lévinas, que el fenómeno del sufrimiento en tanto que tal se nos aparece como inútil, como pura pasividad, mas pasivo aun que la pasividad de los sentidos. Sin embargo, al entrar en relación con otros contenidos de la conciencia, el sufrimiento puede ser elaborado ya sea como culpa o como medio para un fin, como un aspecto necesario para nuestra preservación física, o a nuestra coexistencia con los otros en sociedad, perdiendo así su “inutilidad”. Así se conformaría, según Lévinas, el mecanismo cuya forma más refinada y sistemática sería la teodicea. Esta última implica, además de esta primera elaboración, la construcción de un orden metafísico y de una ética de fines trascendentes. Todos estos son heterogéneos a los datos inmediatos de la conciencia moral.

Lévinas no desarrolla en detalle ni el modo de formación de las formas elementales de la teodicea, ni de su forma mas desarrollada en las religiones monoteístas y posteriormente en el pensamiento filosófico. Esta claro que se trataría de una formación de segundo nivel, una reflexión sobre los contenidos inmediatos de la inutilidad del sufrimiento, cuya naturaleza exacta es irrelevante para el tema que ocupa a Lévinas. A los efectos de la discusión que él propone basta con establecer el carácter derivado, no-original, de la teodicea.

La teodicea consiste en adoptar un punto de vista “de conjunto”, que promete revelar el secreto del sentido del sufrimiento y ofrece una compensación por el mismo. Pero esta es una promesa para el futuro, o aún para “fin de los tiempos”. Se trata, reconoce Lévinas, de un componente fundamental de la conciencia de sí



de la cultura europea, tanto en el seno del cristianismo, como en las formas laicizadas en las que persiste en el pensamiento progresista y ateo, heredero de la tradición iluminista.

### **El fin de la teodicea**

Cuando Lévinas habla de “fin de la teodicea” esta hablando de la inconmensurabilidad entre las formas implícitas y explícitas de explicar el sufrimiento y el mal en el pensamiento occidental y los sufrimientos que experimentó la humanidad en el siglo XX a consecuencia de los totalitarismos, las guerras, Hiroshima, los genocidios de Auschwitz y Cambodia, etc. Estos se caracterizan por la imposición del mal y del sufrimiento en forma deliberada. Se podría hablar de una carencia de plausibilidad o de agotamiento de las formas de pensamiento en que se asienta la teodicea. Frente a las catástrofes del siglo XX la teodicea se revela incapaz de hacer entrar lo inaudito en el orden establecido.

Lévinas califica la crisis de la teodicea de “el hecho mas revolucionario de la nuestra conciencia del siglo XX” y de “evento de la historia santa”, es decir, de la evolución moral de la humanidad. ¿Pero que debemos entender por esta crisis, y que respuesta nos propone Lévinas? Lévinas toma como base la posición que Emil Fackenheim elaborara en relación con el sufrimiento del pueblo judío en la Shoah. Fackenheim había recomendando un “mandamiento de fidelidad a las victimas”, como una forma de revelación divina justamente en donde lo divino había estado ausente. Fackenheim habla de este como el “614avo mandamiento”, haciendo referencia a la lista tradicional de 613 mandamientos que reconoce la tradición judía. Lévinas propone universalizar este mandamiento de fidelidad, y continuar la “historia santa” en base a una fe *purificada de toda teodicea*.

### **De la teodicea al orden interhumano**

¿Pero es acaso posible una continuación de la “historia santa” sin teodicea? Una tradición en el pensamiento filosófico y en la cultura occidental, que remonta por lo





menos a Spinoza, sostiene simultáneamente que la teodicea es falsa pero imprescindible, al menos en que concierne al hombre de la calle. Para Lévinas, alineándose en este punto con el pensamiento de Kant, la teodicea constituye una inversión categorial en la que la fe aparece fundando la moralidad, y no la moralidad a la fe (Lévinas, 1991, p. 118 nota 1). Las versiones iluministas de la teodicea, que serian una forma de utilitarismo o que garantizarían la moralidad con la política, olvidan que la moralidad es el presupuesto necesario de toda sociabilidad: “lo interhumano mismo es en la no-indiferencia de los unos a los otros” (p. 119). Solo recuperando esta dimensión, mas allá de toda teodicea, podemos aspirar a una verdadera sociabilidad.

### **Lévinas y la teodicea judía:**

¿Cuál es el status de las enseñanzas de Lévinas sobre la teodicea en tanto que filosofía judía? Lévinas reconoce que la semilla de la noción de teodicea se encuentra en los escritos proféticos de la Biblia, o por lo menos, en una “cierta lectura de estos” (Lévinas, 1991, p 118, nota 1). ¿Como entender entonces su rechazo de esta noción?

Esta pregunta presenta una serie de dificultades. En primer lugar, es difícil encontrar una versión desarrollada de la idea de teodicea en las fuentes judías que podamos comparar con la filosofía de Lévinas. En un trabajo dedicado a este problema, David Schwatz comienza advirtiendo sobre la dificultad de tal empresa:

¿Como construye uno una teodicea judía? Una respuesta simple y tentadora seria algo así: uno toma las escrituras, es decir, la Biblia, el Talmud, el midrash, los textos de los filósofos judíos medievales y modernos, y extrae las opiniones dominantes acerca del porque de la existencia del mal. ¡He aquí vuestra teodicea judía! (Schwatz, 2013, 309).



La tarea no es simple. Hay muchas teodiceas en la tradición judía, y estas se contradicen unas a las otras respecto de preguntas fundamentales tales como el grado de intervención divina en el mundo y sobre la interpretación correcta de la teoría del bien. Para establecer una interpretación de la teodicea que pueda ser considerada judía y filosóficamente interesante, Schwartz propone dos criterios: a) un criterio negativo, es decir, que esta interpretación no contradiga explícitamente las enseñanzas tradicionales; b) que sea un argumento contundente filosóficamente.

En el caso de Lévinas, podemos aplicar este razonamiento, y reformular el primer criterio de Schwartz para preguntarnos si el rechazo de la teodicea en Lévinas puede ser considerada como incompatible con las fuentes tradicionales. La dificultad en este caso, similar a la que encuentra Schwartz, es acordar cuáles son los criterios mínimos con los cuales la negación Lévinasiana de la teodicea debería ser compatible. Y aún si no fuese compatible, tendríamos aún que preguntarnos si el rechazo de la teodicea por parte de Lévinas se basa en argumentos estrictamente filosóficos, exteriores a la tradición judía, o si se trata de una interpretación de la tradición judía totalmente original, que hace a la teodicea redundante.

Todas estas alternativas son problemáticas en el caso de Lévinas. Con respecto a la primera alternativa, la falta de unanimidad de las fuentes judías dificil determinar cuáles serían las afirmaciones cuya aceptación caracterizan un pensamiento como judío. Estas han variado en distintos periodos históricos, y aun en un mismo periodo encontramos acentos diferentes. Con respecto a la segunda alternativa, sabemos que Lévinas presupone una compatibilidad esencial y no exclusiva entre filosofía y judaísmo, entre Atenas y Jerusalén, compatibilidad que presupone la heterogeneidad de los juegos de lenguaje de estas dos tradiciones. Esta heterogeneidad implica que no debemos importar argumentos o razonamientos de una tradición a la otra, aunque ocasionalmente Lévinas mismo use ejemplos de una para ilustrar (pero no para fundar) una afirmación de la otra.



Los textos sobre la teodicea obedecen a este paralelismo. *El Sufrimiento inútil* comienza por una fenomenología del sufrimiento, sin embargo, la fenomenología no nos advierte sobre la inutilidad, sino solo sobre la *imposibilidad* de encontrar un sentido positivo en el sufrimiento en tanto que tal. Se trata de una evidencia negativa. Hay una doble condenación de la teodicea.

En primer lugar, en cuanto representación inadecuada de la evidencia fenomenológica del sufrimiento; y en segundo lugar, por la demostración de su insuficiencia moral. En este sentido, Lévinas sigue fielmente en los pasos de Kant. Sin embargo, esta dualidad deja abierta la pregunta sobre la relación entre ética y judaísmo. Por último, ¿se trata acaso de un ‘jidush’, una interpretación novedosa, original, que Lévinas introduce? Es probable que a las tres alternativas podamos contestar en forma afirmativa, es decir: la posición de Lévinas no es contradictoria con ninguna de las enseñanzas fundamentales del judaísmo tradicional, obedece a un razonamiento de orden filosófico, y es al mismo tiempo una interpretación novedosa, y aun radical, de las enseñanzas tradicionales.

En un escrito temprano de Lévinas, encontramos una primera aproximación al problema de la teodicea. Se trata de una conferencia pronunciada en 1955, y posteriormente publicada en *Difícil libertad* (1963), en la que Lévinas comenta el relato *Iosl Rákovér habla a Dios*, a la sazón publicado en un periódico francés. Se trata de un relato singular, que dio origen a muchas interpretaciones contrapuestas, como se afirma en el interesante artículo que le dedicó Malena Chinsky (2012).

Iosl Rákovér es un personaje ficticio que narra en la primera persona las reflexiones de uno de los últimos defensores del gueto de Varsovia que se apresta a morir a manos de los alemanes. Iosl Rákovér entabla con Dios un singular soliloquio, en el que se interroga por el sentido teológico de la shoah. Para Iosl, la explicación no pasa por una simple teodicea de castigo, que obedecería a la ley penal de la retribución por el pecado cometido, sino que se trata de un fenómeno mucho más misterioso, que él llama “el ocultamiento del rostro de Dios”. Este



concepto, que se origina en textos bíblicos y que fue retomado en la especulación mística judía —tradición cuyo origen se encuentra ligado a las tragedias del pueblo judío durante fines del periodo antiguo y el medioevo— enseña que, en ciertas ocasiones, Dios se aleja del mundo, suspende su divina providencia, y abandona su creación a su lógica interna de violencia e injusticia. Aunque originalmente el concepto de “*hester panim*”, el eclipse o ocultamiento de Dios, está ligado a una lógica de castigo y expiación, adquirió con el tiempo un sentido metafísico, ligado a procesos cósmicos independientes de la voluntad humana. *Iosl* parece aceptar la posibilidad de un tal eclipse, aunque lo toma como un mero hecho y no como una afirmación de corte moral. Por el contrario, *Iosl* rechaza con indignación lo que llama “el edicto”: “Esto no significa, sin embargo, que la gente devota de mi pueblo deba justificar el fallo, diciendo que Dios y Su sentencia son justos. Sostener que merecemos los golpes que recibimos es, creo yo, blasfemar contra nosotros mismos; es deshonar el Inefable Nombre de “judío”, es profanar el Inefable Nombre del Eterno. Injuriándonos, injuriamos a Dios” (Kolitz, 1998, p. 14)

La interpretación de Lévinas es significativamente diferente. Afirma Lévinas:

Esta afirmación según la cual Dios oculta su rostro no es, a nuestro entender, una abstracción de teólogo ni una imagen de poeta. Se trata de la hora en la que el individuo justo no encuentra ningún recurso exterior, el momento en que ninguna institución lo protege, cuando viene a ser rehusado también el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil, cuando el individuo solo puede triunfar en su conciencia, es decir, necesariamente, en el sufrimiento. Sentido específicamente judío del sufrimiento, que no toma en ninguna circunstancia el valor de una expiación mística por los pecados del mundo. La posición de las víctimas en un mundo en desorden, es decir, en un mundo donde el bien no llega a triunfar, es sufrimiento. Revela un Dios que, renunciando a toda manifestación



compasiva, apela a la plena madurez del hombre, íntegramente responsable” (Lévinas, 2005, p. 173).

La interpretación literal del texto nos muestra a IosI, un creyente indignado, que no solo combate a su agresor ofreciendo el máximo de resistencia que su flaqueza permite, sino que interpela a su creador rechazando la tentación facilista de explicar la catástrofe por culpas reales o imaginarias. Implícitamente, el relato esconde una teodicea. El manuscrito, escondido en una botella, sobrevive a la muerte y la destrucción, y perpetua el acto desafiante de IosI, y con este, el de todas las víctimas.

Lévinas, por su lado, prefiere ver en IosI un paradigma de maduración y desarrollo moral e intelectual, un microcosmos de la maduración del pueblo judío —y de la humanidad en general— que Lévinas anhela. La imagen poética de eclipse de Dios es interpretada por Lévinas como una experiencia existencial, experiencia de no poder encontrar institución que nos resguarde en el mundo, de no poder encontrar cobijo siquiera en la intuición infantil de un Dios paternal justiciero y protector. El rechazo de la teodicea consiste, según Lévinas, en la exigencia que la justicia y el poder se junten nuevamente: “las instituciones justas en este mundo son necesarias” (Lévinas, 2005, 175).

Se trata de una enseñanza que esta primera década del siglo XXI no parece sino reforzar. Contra todos los intentos de encontrar sosiego en una teodicea o de encontrar sentido en una visión apocalíptica y milenarista, la voz de Lévinas, hablando sobre el fondo de las tragedias pasadas, nos conmina a una esperanza adulta y realista.

## Referencias



Bernstein, Richard J. (2002). Evil and the Temptation of Theodicy, in: Critchley and Bernasconi (2002). *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 252-267.

Dews, Peter (2008). *The Idea of Evil*. Malden, MA: Wiley-Blackwell Pub.

Kolitz, Zvi (1998). *Iosl Rákovér habla a Dios*, traducción de Eliahu Toker. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lara (2001). *Rethinking Evil, Contemporary Perspectives*. Berkeley: University of California Press.

Lévinas, Emmanuel (1934). *Quelques Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Chaterine Chalier et Miguel Abensour (1991), *Cahiers de l'Herne*: Emmanuel Lévinas. Paris: L'Herne.

Lévinas, Emmanuel (2013). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin

Lévinas, Emmanuel (1992). *Trascendencia et mal*, Emmanuel Lévinas, *Du dieu qui vient a l'idee*. Paris: Vrin

Lévinas, Emmanuel (1991). *La souffrance inutile*, Emmanuel Lévinas (1991), *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset

Lévinas, Emmanuel (2005). *Difícil libertad: ensayos sobre el Judaísmo*. Buenos Aires: Editorial Lilmod.



Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic

Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Neiman, Susan (2002). *Evil in modern thought: An alternative history of philosophy*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Nemo, Phillippe. (1998). *Job and the Excess of Evil*. Pittsburgh, Pa: Duquesne Univ. Press.

Reagan, Ronald (1983). *Speech to the National Association of Evangelicals in Orlando, March 8, 1983*

Schwartz, David (2013), *On Constructing a Jewish Theodicy*, in: McBrayer, Justin and Daniel Howard-Snyder (2013). *The Blackwell Companion To The Problem Of Evil*. Malden: MA, Wiley - Blackwell.

