ARCHIVIO
DI FILOSOFIA

ARCHIVES OF PHILOSOPHY

IL MONOTEISMO COME PROBLEMA

Editor
Stefano Semplici

Associate Editors
Enrico Castelli Gattinara · Francesco Paolo Ciglia · Pierluigi Valenza

Editorial Board
Francesco Botturi · Bernhard Casper · Ingolf Dalferth · Pietro de Vitiis
Adriano Fabris · Piergiorgio Grassi · Jean Greisch · Marco Ivaldo
Jean-Luc Marion · Virgilio Melchiorre · Stéphan Mosès† · Adriaan Peperzak
Andrea Poma · Richard Swinburne · Franz Theunis

Managing Editor
Stefano Bancalari

Editorial Assistant
Francesco Valerio Tommasi

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).
Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders a: fse@libraweb.net).
Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

«Archivio di filosofia · Archives of Philosophy» is an International Peer-Reviewed Journal.
The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.
anvur: a.

ARCHIVIO DI FILOSOFIA

ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI

FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXII · 2014 · N. 1-2

IL MONOTEISMO COME PROBLEMA

PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXV

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

Fabrizio Serra editore

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.
Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

*

«Archivio di filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: Fabrizio Serra

Stampato in Italia · Printed in Italy

issn 0004-0088

SOMMARIO

Jean-Luc Marion, *Avant-propos* 9
Pierluigi Valenza, *Introduction aux travaux* 11
Jean-Luc Marion, *Monothéisme trinitaire: convenance de phénoménalité* 13
Ingolf U. Dalferth, *Radikaler Monotheismus als Lebensform der Freiheit* 29
Walter Schweidler, *Das göttliche Bild und der menschliche Name. Zur metonymischen Struktur des Monotheismus* 53
Bernhard Casper, *Die nicht-intentionale Intentionalität des Sich-ereignens des Verhältnisses zu dem Einzigen* 77
Federico Ignacio Viola, *El tiempo como comienzo y paradigma de la unidad. Contribuciones para un* monoteísmo plural 91
Carla Canullo, *Possiamo pensare* mono(s)- *senza l'altro? Questioni fenomenologiche su* mono(s)- *e sull'uno* 103
Angela Ales Bello, *Il fedele e il suo Dio. A proposito del monoteismo* 115
Jean Greisch, *A «ciel ouvert» et «à cœur ouvert»: faut-il déconstruire le monothéisme? Questions à Jean-Luc Nancy* 127
Emmanuel Falque, *Khôra ou la «grande bifurcation»: dialogue avec Jacques Derrida* 147
Miguel García-Baró, *Ensayo sobre la fenomenicidad del Dios único* 167
Adriano Fabris, *Il monoteismo come problema filosofico* 177
Paul Gilbert, *Penser le monothéisme: l'un et les autres* 187
Sergio Sorrentino, *Quale monoteismo? Discernimento critico su un tema oggi controverso* 199
Andrea Aguti, *È giustificata la critica contemporanea al monoteismo?* 207
Pietro De Vitiis, *Il monoteismo come problema politico* 217
Joseph O' Leary, *Demystifying the Trinity* 229
Kenneth Seeskin, *Monotheism as Skepticism* 243
Rémi Brague, *La matrice biblique du «monothéisme»* 251
Irene Kajon, *Humour and Tragedy. The Meaning of Monotheism Today* 261
Regina Schwartz, *Scarcity and Plenitude* 273
Danielle Cohen-Levinas, *«La Passion des Passions»: la Thora au risque d'un monde sans Dieu. Quelques réflexions sur le monothéisme chez Emmanuel Levinas* 281
Francesco Paolo Ciglia, *Le Seigneur de l'histoire. Huit thèses sur le monothéisme entre judaïsme et christianisme* 293
Andreas Speer, *Monotheismus und natürliche Theologie* 305
Giuliana Di Biase, *John Locke on monotheism. A dispute with Johannes Hudde* 317
Stefano Semplici, *«Monoteismo» e filosofia della religione: una questione morale* 331
Jean-François Courtine, *De l'*hen kai pan *à l'*unique. *Le Christ de Hölderlin* 343

EL TIEMPO COMO COMIENZO Y PARADIGMA DE LA UNIDAD. CONTRIBUCIONES PARA UN *MONOTEÍSMO PLURAL*

Federico Ignacio Viola

1. Consideraciones preliminares

No se trata en el presente estudio de otorgar una prueba de la existencia de Dios ni mucho menos de ofrecer la constatación fehaciente de alguna de las propiedades que constituirían su naturaleza divina.

El objetivo que se persigue consiste más bien en pensar el *sentido* de la atribución al término Dios del adjetivo de «único». Es decir, se trata de pensar el sentido del monoteísmo independientemente de la *existencia* de uno o muchos dioses, esto es «independientemente de la decisión que podría ser tomada frente a tal alternativa e independientemente también de la decisión sobre el sentido o el no-sentido de esta alternativa misma».[1]

El significado y el alcance del término monoteísmo será pensado además en el contexto de la crisis de la civilización occidental poniendo de relieve, a su vez, que el extravío de sentido que dicha crisis acarrea, en toda su profundidad ética, no se debe sino a la *crisis misma del monoteísmo*,[2] la cual ha desembocado en el famoso – y ya banalizado – anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios.

Esta crisis de sentido del monoteísmo consiste, por un lado, en una reconducción de la noción del Dios trascendente, separado del mundo, a la noción de un dios inmanente que permanece unido al mundo «por la unidad de una economía».[3] Según esta última, Dios «interviene en la historia humana como fuerza, ciertamente soberana, invisible para el ojo sin ser demostrable por la razón y, en consecuencia, como fuerza sobrenatural o trascendente. Pero su intervención se sitúa en un sistema de reciprocidades e intercambios. En un sistema que se delinea a partir de un hombre preocupado por sí mismo».[4] La moralidad significa, según esta noción, el componente por excelencia de culto y deviene magia y superchería en tanto moneda de cambio con la que se compran los favores del dios dadivoso de los «buenos». Ahora bien, explica Levinas, esta religiosidad que la persona exige para sí, «más que sentirse requerida por ella, y este dios metido en el circuito de la economía [...] han perdido su influencia sobre los hombres. Y, a partir de aquí, se ha perdido el sentido de un mundo perfecta y muy sencillamente ordenado respecto a ese dios».[5]

La crisis del sentido del monoteísmo consiste, por otro lado, en pensar la unidad del Dios único a partir de la noción de unidad propuesta por el monismo neoplatónico. Ahora bien, a diferencia de dicho monismo, donde la unidad es pensada a partir de la unidad prototípica del Uno y cuyo *analogon* es el saber, se intentará pensar aquí la

[1] E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin. 1982, p. 17.
[2] Cf. Idem, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 38.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*. Texto levemente modificado.
[5] *Ibid*., p. 38-39.

unidad partiendo, no de una *analogía* o prototipo teorético, sino partiendo de la unidad efectiva misma de lo des-igual, es decir partiendo de lo que se reúne en la no-in-diferencia sin confundirse en la identidad. Esta unidad efectiva, según se mostrará, toma como «norma» el temporalizarse mismo del tiempo, es decir el *con-junto* de los momentos temporales, que se reúnen sin confundirse en una igualdad que los fusiona.

Así pues si el monismo pensó el tiempo a partir de la unidad de lo Uno, es decir empleó la unidad del Uno como paradigma de toda unidad en general, aquí se propone recorrer el camino inverso, pensando el sentido de toda unidad partiendo del temporalizarse mismo del tiempo como tal.

Se describirá por eso la modalidad acontecimiental de la unidad que funda el tiempo analizando sus implicaciones efectivas y poniendo de relieve la diferencia irreductible entre unidad y *unicidad*, entre lo Uno y lo *único*, de manera que postular la noción de «Dios único» no niega ni excluye el pluralismo de lo religioso instituido, sino que lo instaura y lo funda. Pensar de este modo la unidad de la religión desde el paradigma de la *unicidad* de lo social efectivo contribuirá, por lo tanto, a una concepción pluralista donde cada religión instituida no sólo es diferente de las demás, es decir no es asimilada y negada en la identidad de una religión totalizante y exclusivista, sino que al mismo tiempo se define por su *no-in-diferencia* por las demás religiones. De aquí se sigue que la diferencia que inaugura la concepción del monoteísmo no sólo señala el inicio de un mero pluralismo de religiones, lo cual, por otro lado, constituye un *factum* histórico banal, sino que a la vez y sobre todo instaura la responsabilidad de una religión por otra, es decir la *fraternidad* efectiva de los que adoran al Dios único, a partir de la cual se va concretando, ya en el presente, el advenimiento futuro del Reino.

Se pondrá de relieve además la necesidad de una recuperación del sentido del monoteísmo a partir de la noción de *testimonio,* en cuanto el monoteísmo como tal sólo puede ser atestiguado éticamente.

2. La crisis del sentido: el monismo

> «εἴδωλον – le visible – c'est l'essentiel de l'idolâtrie – *Deus absconditus* – mystère – seul trait du judéo-christianisme qui le distingue de tous les monothéismes purement numériques».
>
> E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*. Ed. Rodolphe Calin and Catherine Chalier. Paris, Grasset/imec, 2009, p. 152.

Podría decirse con Levinas que la crisis de occidente comienza precisamente cuando el *monoteísmo que conquistaba Europa en los primeros siglos de nuestra era* prefirió seguir el itinerario que le ofrecía el neoplatonismo.[1] La crisis de sentido de nuestra época se configura, así pues, como una crisis del monoteísmo en tanto éste se comprendió a sí mismo a partir del modelo neoplatónico de relación con el Uno. La religión devino así *relación* y, en tanto tal, fue comprendida ante todo y sobre todo como acceso teórico a la divinidad, esto es, como *gnosis* o *conocimiento*.

El monoteísmo, en efecto, concibió la piedad según el modelo de la actividad de la inteligencia, es decir como *relación* y aspiración al Uno. En tanto *relación* se asimiló a la

[1] Cf. E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 155.

no-satisfacción propia del conocimiento comprendiéndose, de esta forma, de manera negativa y aspirando por eso mismo a consumarse y consumirse en dicha aspiración. El sentido de la piedad fue expuesto según los mismos modelos de sentido del racionalismo griego, a saber, aquellos del conocer, de lo teorético y de la nostalgia por la unidad perdida de lo Uno.

El acontecimiento teorético del conocimiento, el cual al cumplirse en el encuentro con la verdad se desvanece, constituye pues el *analogon* del retorno al Uno y representa el cumplimiento de un éxtasis que se anula al alcanzar la trascendencia.[1] Así lo explica el mismo Levinas:

> En el conocimiento en cuanto relación con la presencia, […] en la ontología, […] se encuentran las estructuras vastísimas y casi formales del esquema neoplatónico del retorno a la unión, un esquema conservado en toda la filosofía moderna a partir de Descartes – a pesar de todas sus variaciones – y cuyos contornos se distinguen aún con claridad en el otro extremo de su historia, en la temática hegeliana y husserliana a la que visiblemente conduce. Estas estructuras señalan, en efecto, el retorno a sí del pensamiento absoluto, la identidad de lo idéntico y lo no idéntico en la conciencia de sí que se reconoce, en Hegel, como pensamiento infinito, «sin otro». Y, en otra clave, gobiernan también la reducción fenomenológica de Husserl, en la que la identidad de la conciencia pura contiene en sí misma, a modo de «yo pienso» entendido como intencionalidad – *ego cogito cogitatum* –, toda trascendencia, toda alteridad: «toda exterioridad» queda reducida o reconducida a la inmanencia de una subjetividad que se exterioriza a sí misma y en sí misma.[2]

El conocimiento copia el patrón plotiniano del retorno al Uno; a saber, cuando se alcanza la verdad, «el acto de conocer se desvanece ante la verdad hallada».[3] Pues conocer, según la enseñanza socrática, no es sino *recordar*. En el acto de conocer, la verdad se reencuentra a sí misma, se recupera, *retorna* a sí. El conocimiento deviene retorno a la presencia, recuperación del origen.

Ahora bien, la problemática que plantea esta concepción no reside en una mera comprensión viciada del sentido de la piedad o en una contaminación de un monoteísmo presuntamente puro en su inocencia inicial. El problema reside más bien en que dicha concepción inaugura una forma de relación que niega toda alteridad en cuanto tal, subsumiéndola al dominio de lo mismo. Esta forma de relación con lo otro marcará a Europa, y con ella a todo Occidente, desde su inicio mismo.

El modelo de relación con toda alteridad se tomará a partir de entonces del modelo del retorno y de la anulación o confusión de los términos que se relacionan, de manera que la socialidad será comprendida como aspiración a la fusión. Toda trascendencia se torna, en consecuencia, imposible y la piedad deviene mera idolatría.

El equivalente secularizado de esta forma de relación con la alteridad es la paz entendida como mera unidad en torno al *saber* de una verdad común. En efecto el concepto de identidad individual concibe a los individuos como excluyéndose unos de otros y funda así la posibilidad de la guerra total – *el hombre* es *lobo del hombre* –. En torno al saber, a la Razón, se asegura pues la reunión en la reciprocidad y la unidad formal de un agregado genérico de individuos donde cada uno vela por sí mismo y no molesta a los demás. El Estado constituye la expresión política de esta racionalidad prometiendo y garantizando la paz a cada individuo «por su parte».[4]

A esta paz racional del animal humano satisfecho hasta el hartazgo en su bienestar

[1] Cf. *ibid.*, p. 156.
[2] *Ibid.*, p. 157-158.
[3] *Ibid.*, p. 156.
[4] Cf. *ibid.*, p. 213.

y libertad individual, protegido en sus «derechos» por los aparatos político-estatales nacionales y supra-nacionales, se contrapone la paz de la ética. La relación que ella funda

> se dirige a un otro inasimilable, incomparable, a un otro irreductible, a un otro único. Sólo el único es absolutamente otro. Pero la unicidad del único es la del amado. La unicidad del uno cobra sentido en el amor, y en nada se parece a una unicidad de la alteridad pensada al modo de ciertas ilusiones subjetivas del enamorado… Mediante lo subjetivo – que no es solamente el conocer sino que deviene amor –, es decir, rebasando el rigor de las formas lógicas y de sus géneros e individuos, se da un quebrantamiento que conduce al único. Hay un más allá de la violencia sorda de la perseverancia en el ser. Más allá del conocimiento del individuo, es decir, en lo absolutamente otro, simple unidad de lo diverso en la síntesis que lo integra; la paz como relación con otro en su alteridad absoluta, como reconocimiento de la unicidad de la persona en el individuo.[1]

El vínculo originario a esta forma de paz ética es precisamente el que olvidó el monoteísmo, a pesar de que estaba inseparablemente unido a esta paz desde su origen mismo.[2] Una piedad que se basara en esta forma de paz, y no en el paradigma de la relación cognoscitiva que le proponía el neoplatonismo, hubiera sido *no-indiferencia a la diferencia* infinita con Dios. Es decir no-indiferencia a la trascendencia divina. Sin embargo el monoteísmo copió el sentido de su piedad de la no-satisfacción del conocer reduciendo, como ya se ha dicho, la *religión* a *relación*. Por lo que la piedad devino nostalgia por la unidad del Uno, aventura de retorno al origen.

Ahora bien, la unificación en torno al *ego cogito* de todo aquello que sea «otro» para el sistema se revela al fin y al cabo como *sincronía*, es decir como integración de toda alteridad en el presente, en lo intemporal del sistema, de manera que el tiempo queda subordinado a la eternidad – presente que no pasa, que subsiste inmóvil y que perdura a pesar de las vicisitudes de lo real-empírico.

El tiempo, de hecho, fue concebido tradicionalmente en Occidente como duración y el instante como lo que no dura, de manera que «la eternidad no deja de tener semejanza con el tiempo en cuanto trama de lo que dura, de lo que es perdurable».[3] Existencia y tiempo se concibieron a su vez como coextensivas, de suerte que la persistencia de la existencia a través de la duración no sería sino una imitación de la eternidad y en cuanto la existencia no sería más que «una *per*sistencia en el tiempo», *la perennidad* sería *la forma superior de la existencia*. La noción clásica de eternidad – afirma Levinas – no poseería otra significación positiva.[4]

Según esta concepción ya clásica de lo temporal la identidad del yo permanece invariable con el paso del tiempo. El yo es substancia y en cuanto tal funda la continuidad del tiempo, pues se mantiene idéntico – solitario – *bajo las variaciones de la historia que le afecta en cuanto objeto, pero sin afectarlo en su ser*. Y todo esto gracias al saber, pues

> la idea del saber – relación y acto sin par – permite fijar la identidad del «yo», guardarlo encerrado en su secreto. […] Es entonces idéntico porque es conciencia. […] El saber es el secreto de su libertad con respecto a todo lo que le ocurre. Y su libertad garantiza su identidad […] La libertad del «yo» es su substancialidad; no es sino otra palabra para expresar el hecho de que la sustancia no está implicada en la variación de sus accidentes. Lejos de superar la concepción sustancialista

[1] *Ibid.*, p. 214-215.
[2] Cf. *ibid.*, p. 156.
[3] E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004², p. 127-128.
[4] *Ibid.*, p. 128.

del yo, el idealismo la preconiza de una forma radical. El yo no es una sustancia dotada de pensamiento; es sustancia porque está dotado de pensamiento.[1]

Según Levinas el análisis fenomenológico no es ajeno a esta interpretación en cuanto comprende el tiempo *en términos de presencia y simultaneidad*, es decir en la forma de presentes retenidos o anticipados. Al fin y al cabo el tiempo no sería según la descripción fenomenológica más que un *saber* sobre el tiempo «como si el tiempo se agotase en su forma de ser conocido o de conformarse a las exigencias de su manifestación».[2] El problema, comenta Levinas, radica en que lo significativo, lo que tiene sentido, se reduce en este análisis, a aquello que coincide y se adecúa al presente, esto es, se reduce a aquello que se deja re-presentar o presentificar (*Vergegenwärtigen*) y, de esta forma, sincronizar en la simultaneidad del conjunto «que se introduce y se despliega en un tema».[3] Lo que no es *contemporáneo* al sistema carece pues de significatividad, es decir no puede ser pensado *sensatamente*. «La manifestación coincidiría – de este modo – con la significación del sentido y apelaría a su comprensión».[4]

Para la comprensión neoplatónica del tiempo, a su vez, la dispersión de la «experiencia personal» es presentada como una vivencia privada de inteligibilidad o como una imagen degradada de dicha inteligencia y al mismo tiempo se le atribuye un carácter secundario y de pura apariencia. El tiempo sólo sería una forma de hablar y de exponer la realidad eterna según «causalidad y orden» y debería comprenderse o bien como la privación de lo eterno o bien como su mera imitación.[5]

Para estas formas de la sincronía la «diacronía del tiempo» – esto es la diferencia efectiva de un instante para con otro – que se da en la experiencia para la conciencia finita del hombre no sería más que la disimulación, la deformación o la privación del tiempo eterno y sincrónico que supone el *cogito* en cuanto tal. Estas son para Levinas *resonancias del antiguo Uno*, en tanto que el *cogito* sería más «fuerte» que el tiempo y sería capaz por eso de reunir la dispersión de las sombras temporales en la unidad de la apercepción trascendental, determinando de esta forma una unidad que es «más fuerte que toda heterogeneidad de contenidos, para identificar lo diverso de la experiencia englobándolo y reapropiándoselo identificado en el saber del ser en el que penetra».[6]

3. La discontinuidad de lo temporal, lo social mismo

La unidad con la alteridad en la diferencia, es decir la *socialidad*, sólo es posible como diacronía efectiva, es decir como el temporalizarse mismo del tiempo. Ahora bien, la unidad en la que se conservan las diferencias, que no se cristaliza en la identidad de lo idéntico ni en la uniformidad monista de lo in-diferente, es la unidad que surge ante todo de la realidad efectiva del tiempo. Así lo expresa el mismo Levinas explicando sumariamente el temporalizarse mismo del tiempo:

Lo humano, esto es, lo humano en cuanto tal, lo inter-humano, no es sólo una situación que deba pensarse en analogía con el tiempo, sino que constituye efectivamente lo concreto del tiempo. En este sentido pienso lo siguiente: el tiempo es el con-junto de lo que no está junto, la conjunción de lo no-junto, de lo no-reunido. Conjunción: dos momentos no pueden estar juntos, sólo pueden existir uno después del otro. Y como lo importante como tal reside en el tiempo, esto significa que la unidad [del tiempo] constituye tal vez la norma de la unidad, la cual

[1] Cf. *ibid.*, p. 148-149.
[2] E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (nota 6), p. 158.
[3] *Ibid.* [4] *Ibid.* [5] Cf. *ibid.*, p. 157.
[6] *Ibid*, p. 171.

es más una que [la unidad de] lo Uno. Una unidad en la cual lo que es pasado y lo que es futuro conforman sin embargo un con-junto; no en la forma de una *somme paradoxalis*, sino en la forma de un con-junto que inaugura un con-senso [conjunción de sentido].[1]

La unidad que se efectiviza así en la con-junción temporal constituye el darse mismo de la unidad de lo no-in-diferente y representa la «norma» – según las palabras del mismo Levinas – de toda unidad. Esta unidad de lo social-temporal-inter-humano es «previa» y en este sentido «más una» que la unidad del Uno. Pues no se trata aquí de la unidad monística o monádica del Uno idéntico a sí mismo en su soledad, sino de la conjunción *social* misma, en el sentido de una unidad sin fusión, es decir en el sentido de lo que se une manteniendo la diferencia, es decir de lo no-in-diferente. Lo no-in-diferente no es lo que permanece en el refugio de su soledad individual monádica, sino más bien aquello que abandona su descanso señorial y, arriesgando su libertad de ser más y mejor, se trasciende sin negar la diferencia, la separación con el término con el que se religa.

Esta trascendencia que alcanza la alteridad sin fundirse en ella, sin confundirse, no es sino el *temporalizarse* mismo del tiempo. Levinas asume aquí la doctrina husserliana de la conciencia interna del tiempo, y con Husserl va más allá de él.

3. 1. *Con Husserl, más allá de Husserl*

A pesar de la crítica a la fenomenología, Levinas descubre en ella, esto es en la concepción husserliana de la conciencia absoluta del tiempo, *donde la retención y la protención son inseparables de la impresión originaria*,[2] la posibilidad de ir más allá de la fenomenología misma. Parte de la enseñanza del Maestro pero va mucho más allá, sobrepasando los límites que la misma enseñanza le impone.

Para esto focaliza su análisis, por un lado, en el carácter «*empírico* trascendental»[3] de la conciencia absoluta del tiempo y, por otro lado, en el carácter retencional de dicha conciencia que es el que asegura el pasaje de una impresión originaria a otra.[4] Dicha intencionalidad retencional de la conciencia absoluta es, en efecto, como lo señala el mismo Husserl, una intencionalidad de tipo peculiar (*eigener Art*)[5] en tanto es de naturaleza *sensible* y en tanto que no *objetiva* aquello a lo que aspira.

Ahora bien, la asociación indisoluble entre la impresión originaria o proto-impresión (sensibilidad pura no ideal) y la retención (intencionalidad de carácter peculiar), en

[1] «Das Menschliche, und gerade das Menschliche, das Zwischen-Menschliche, ist nicht nur eine Situation, die man mit der Zeit analogisch zu denken hat, sondern das ist wirklich das Konkrete der Zeit. Und in diesem Sinne denke ich so: Zeit ist ein Zusammen-Sein, das nicht zusammen, ist, ein Zusammen des Nicht-Zusammen, des Nicht-Gesammelten. Das Zusammen: zwei Momente können nicht zusammen sein, sie können nur eins nach dem anderen sein. Das bedeutet, da das Wichtige in der Zeit ist, dass ihre Einheit vielleicht eine Norm der Einheit ist, die mehr eins ist als das Eins. Eine Einheit, wo etwas vergangen und etwas künftig und es doch zusammen ist; nicht durch somme paradoxalis, sondern als Zusammen-Sein, das einen Zusammen-Sinn begründet hat». L. Wenzler: *Verbindende Trennung. Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas*, en: F. J. Klehr (ed), *Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Stuttgart, Akademie der Diözese Rottenberg-Stuttgart, 1991, p. 140.

[2] R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, puf, 2004. p. 258.

[3] Cf. Idem, *Conscience et existence*, p. 248. Cf. también E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (Ed. Rudolf Bernet), Hamburg, Meiner, 1985. p. lxiii-lxiv. «Ähnlich wie der frühe Merleau-Ponty und im Gegensatz zu Heidegger betrachtet Levinas die enge Verbindung von Zeit und Sinnlichkeit als das wesentlichste Verdienst von Husserl».

[4] Cf. R. Bernet, *Conscience et existence*…, cit., p. 258.

[5] Cf. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, (Ed. Martin Heidegger Ed), Tübingen, Max Niemeyer, 1980, p. 105.

tanto realiza la unidad misma del presente y del pasado en el instante mismo, provoca «que en el seno mismo de la «punta de alfiler» del presente de la conciencia absoluta, esta misma [conciencia] se separe de sí y rompa con su pertenencia inmediata a sí misma».[1] Se produce de esta forma un desfase irrecuperable, un retraso de la conciencia con relación a ella misma.

Dicho *retraso* – explica Levinas – es precisamente el tiempo mismo. Pues el tiempo «no es únicamente la forma que alberga las sensaciones y las arrastra en un devenir; es el sentir de la sensación, sentir que no es simple coincidencia del sentir y de lo sentido, sino una intencionalidad y, por tanto, una distancia mínima entre el sentir y lo sentido, justamente una distancia *temporal*».[2] Levinas parte, de este modo, de la descripción fenomenológica de «diacronía formal», para arribar al *factum* acontecimiental de una diacronía vivida. Esta *diacronía vivida* a diferencia de la diacronía formal que *posibilita* el flujo de la conciencia, constituye una interrupción de dicho flujo *por un tiempo*, es decir constituye una «interrupción vivida» o interrupción *sin más* – acontecimiental – y no la *conciencia* de una interrupción. El instante *vivido* de la diacronía es por eso mismo un instante que no figura en el tiempo de la síntesis que lleva a cabo la conciencia, es decir que no figura en el tiempo recuperable de la «*conciencia de...*» y por eso constituye una *vivencia*, un acontecimiento, que no se deja reintegrar en una cronología sino que simplemente constituye una *vivencia* que «se hace sentir» y de la que sólo se puede dar cuenta a través de sus huellas y vestigios.[3] Así lo explica el mismo Levinas:

> Es necesario admitir aquí un retorno del tiempo sobre sí mismo, una *iteración* fundamental. […] Acontecimiento y conciencia están en el mismo plano. La distanciación de la *Urimpression* – es el acontecimiento, de suyo primero, de la distanciación del desfase que no se trata de constatar respecto de otro tiempo, sino respecto de otra proto-impresión que está, ella misma, implicada «en el tema»: la mirada que constata la distanciación es esta distanciación misma. La conciencia del tiempo no es una reflexión sobre el tiempo, sino la temporalización misma: la *demora* de la toma de conciencia es el *después* mismo del tiempo. […] La conciencia es acontecimiento constituyente y no únicamente, como en el idealismo, el pensamiento constituyente. […] Tras este flujo original no hay otra conciencia que constate este pensamiento o este acontecimiento. El flujo donde la dualidad de la conciencia y del acontecimiento es superada, ya no tiene constitución; condiciona toda constitución y toda idealización. La distanciación es retención y la retención es distanciación: la conciencia del tiempo es el tiempo de la conciencia.[4]

Ahora bien, «¿se manifiesta aquí una cierta crisis de la inteligibilidad o no será esto más bien el signo de un psiquismo y de un sentido precedente al de la identificación y al de la reminiscencia […]? ¿No es el espíritu una *Precedencia* (*Avant*) que jamás se ha limitado a la *Presencia* y que no se puede re-presentar?»[5] – pregunta Levinas –. Lo que se pone en cuestión aquí, en efecto, es la concepción que domina la filosofía tradicional desde sus albores según la cual el pensamiento sería «fundamentalmente saber, es decir, intencionalidad – voluntad y representación».[6] Si bien es verdad que el saber es consumación de la presencia, el psiquismo – el espíritu humano – sin embargo, no se

[1] Cf. R. Bernet, *Conscience et existence…*, cit., p. 259.
[2] E. Levinas, *De l'existence à l'existant…*, cit., p. 220. Subrayado nuestro.
[3] Cf. V. Duhamel, *Dissolution de la Temporalité et Temporalité de la Dissolution*, «Philosophy Today» 55, Nr. Supplement 2013, p. 87.
[4] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin. 2001, p. 221-222
[5] Idem, *Positivité et transcendance*, (Ed. J.-L. Marion). Paris, puf, 2000, p. 16.
[6] E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 161

agota necesariamente en el saber. Así mismo el hecho de que este cuestionamiento sea expuesto a su vez como «saber» no implica su automática refutación, pues «el cuestionamiento del saber como origen del sentido no es la tentativa absurda de mostrar su falsedad, ni siquiera de ignorar su papel en el pensamiento»,[1] sino que se procura más bien aquí poner de relieve el hecho de que el saber revela el sentido y permite decirlo, pero sin que sus categorías se conviertan por eso necesariamente en el lugar último de la articulación de lo sensato, pues las formas necesarias requeridas por la revelación no transforman de suyo lo revelado.

La conciencia se descubre repentinamente como no absoluta, como no siendo afirmación plena de sí y saber consumado de todo. La conciencia absoluta tiene *cargo* de conciencia.[2] El análisis de la conciencia interna del tiempo descubre la dimensión *pasiva* de la conciencia como siendo mucho más que un mero «contexto oscuro» del mundo tematizado, que la reflexión, la conciencia intencional, podría convertir en datos claros y distintos como los que presentan el mundo percibido en cuanto tal o la conciencia absoluta reducida.

El espíritu, según esta forma de comprender el psiquismo que no es deudora del monismo neoplatónico, presenta una complejidad, una *intriga* en sí, irreducible a la ontología y a su lógica. Esta complejidad inicial, siempre ya dada en la conciencia, no es sino el-Otro-en-el-Mismo o el Mismo animado por el otro; complicación previa al origen, más acá del ser, *socialidad* antes que ontología, *unicidad única del monoteísmo*.[3]

3. 2. *Más allá del tiempo económico*

El monismo como «analogon» funda una comprensión del tiempo como un continuo cuya traspolación ideal sería la eternidad misma en cuanto duración invariable. Ahora bien, cuando el tiempo se equipara a la duración de lo eterno el instante pierde todo valor subordinándose al continuo que dura; pues cada instante se diferencia del otro sólo por el «lugar» que ocupa en el espacio-tiempo, es decir por el orden que se le asigna. El tiempo se caracteriza así por la sincronía y su realización última constituye una cronología. Deviene a su vez económico en cuanto que los instantes perdidos se dejan compensar a través de la sucesión continua de lo temporal. En efecto las carencias del presente esperan ser compensadas con las abundancias de un futuro siempre asegurado.

En tanto no existe un instante central, de valor irreemplazable, todos los instantes se conciben recíprocamente, es decir son intercambiables entre sí. Un instante puede compensar al otro sin plantear por eso ninguna problemática, pues su diferencia de valor se reduce a una diferencia de orden. El instante no se diferencia por su valor inconmensurable. Cada uno es in-diferente con el otro. La piedad que esta temporalidad funda es la piedad económica que espera las compensaciones del dios que retribuye «con justicia».

El monoteísmo sin embargo se corresponde con la noción de una multiplicidad temporal discontinua donde el presente constituye el tiempo central y la diacronía es su característica preeminente. El Dios del monoteísmo, en efecto, se sustrae a toda temporalidad continua donde todos los instantes valen lo mismo y donde, por eso mismo, ninguno vale nada; de manera que el sujeto monoteísta es *ateo* por definición, pues no

[1] *Ibid*. Nota al pie. [2] Cf. *ibid*., p. 145; *ibid*., p. 170.
[3] E. Levinas, *Positivité et transcendance…*, cit., p. 17.

hay continuidad *a priori* entre su tiempo y el tiempo de Dios. El Dios del monoteísmo no es *contemporáneo* al sujeto monoteísta. Aspirar a una sobre-vida, a una supra-existencia, donde el sujeto se reencontraría consigo mismo, idéntico en sus alteraciones, no es lo propio de la religión en cuanto tal, según la comprensión de Levinas. El *ateísmo* implica en efecto que el sujeto no *necesita* de Dios como necesita del pan para alimentarse o del vestido para vestirse, pues Dios no es el corolario de ninguna carencia o «necesidad espiritual», no es el garante ante la fragilidad de la condición humana.[1] Sin embargo el hombre *desea* a Dios. Ahora bien, la temporalidad del deseo es una temporalidad diacrónica, esto es discontinua. El deseo de Dios es, por lo tanto, único, más allá de toda necesidad; acaece en un instante único. Si el instante es único – *kairos* –, la relación que el funda es a su vez una relación única. El monoteísmo religa de esta forma con un Dios único en la unicidad de un instante que vale por sí, que no tiene pasado ni futuro, sino que se consuma en sí mismo. La piedad se consuma de manera única en el instante como amor. Así lo explica el mismo Levinas:

> El [amor] trasciende las preferencias de nuestros impulsos naturales, como si más allá de los bienes que nos satisfacen, conforme a nuestra medida y a nuestras capacidades, es decir, a nuestras necesidades, fuera posible el bien de un apego des-interesado – el bien ético – que concilia las contradicciones de la naturaleza humana y ordena el sacrificio de nuestro ser y de nuestro tener; apego que constituye también una gratitud experimentada en la conciencia de una proximidad, más alta que la intimidad de la satisfacción; gratitud por la proximidad misma vivida en la gratitud y como si el sentido mismo de la palabra Dios y de la posibilidad de evocarlo y de invocarlo – discurso trascendente – surgiera en este apego. Esta proximidad y esta gratitud llamadas amor caracterizan el monoteísmo como si la posibilidad del bien ético más allá de la diferencia entre bienes y males naturales, constituyera la apertura de la trascendencia y la fuente del lenguaje religioso.[2]

El Dios del monoteísmo queda fuera a través de esta relación de amor de todo circuito económico de compensaciones y premios. Que el monoteísmo supone el ateísmo (TI p. 75) significa que el tiempo no es una mera multiplicidad ortoidal, sino que tiene una centralidad en el presente más allá de toda espera de acontecimientos futuros promisorios. El Dios único es un Dios separado (*santo*), ab-soluto y la relación, religación con Él, se consuma en el instante presente, para el instante mismo.

4. Consideraciones finales

Las reflexiones expuestas a lo largo de este texto hacen posible concebir un pensamiento que no se reduzca a mera relación.[3] Si bien esto se presenta imposible pensado desde la fenomenología, donde el pensamiento se reduce siempre a correlación intencional, dicha posibilidad surge a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas.

[1] Dice Levinas comentando a Kant: «El interés de la razón pura práctica está más allá de los intereses de la naturaleza sensible, y, por lo tanto, en discontinuidad con una teología (y también con una política) que asegure la satisfacción del hombre natural, o que, como dice Nietzsche – no aporte más que consolaciones. El Dios del interés desinteresado sobrevive a la muerte del gran Pan, que no era más que una fuerza suprema en medio de las fuerzas que traspasan la naturaleza reinante como él, o bajo sus órdenes, los intereses de los hombres, esos "animales racionales" que habían perdido su significación excepcional en la crisis actual de la humanidad occidental». E. Levinas, *Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Le primat de la raison pure pratique*, (Trad. J. Sirovátka), En: N. Fischer (Ed.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg 2004, p. 202.

[2] E. Levinas, *Du langage religieux et de la "Crainte de Dieu"*, «Man and World» 13, Nr. 3 1980, p. 271.

[3] Cf. Idem, *Trascendance et intelligibilité. Suive d'un entretien*, Genève, Labor et fides, 1984, p. 22.

En efecto, una de las formas preferidas por Levinas para atestiguar «acontecimientos» del espíritu, que no se reducen a una mera correlación, es su interpretación de la tercera meditación metafísica de Descartes donde trata de la *Idea de infinito*. La irrupción de dicha idea en la conciencia, comenta Levinas, resquebraja el pensamiento mismo, esto es, hace que se piense más de lo pensado, de forma que dicha «relación» ya no se deja explicar según la estructura noésis-noema. De esta manera toda adecuación entre la mención y lo mentado se torna imposible, así como toda *relación* en sentido estricto con dicha idea. Levinas empleará aquí la palabra *religión*.[1] La estructura de lo religioso es descrita de esta forma por Levinas como la ligazón, en la ambigüedad, de la verdad y el misterio a la revelación de sí «de un Dios, que ofreciéndose en esta "apertura", permanece sin embargo a la vez absolutamente otro o trascendente».[2]

Ahora bien, la «religión» o re-ligazón con el Infinito trascendente no se da en cada instante de manera homogénea e igual. Las «religiones» no se aúnan por eso en la identidad de la adoración del Uno, de manera tal que la diferencia de una para con otra sería puramente formal y por eso equivalente. Al contrario, la diferencia del hecho religioso es ante todo esencial, de modo que lo único que tienen en común las religiones es el hecho de que son todas diferentes y por eso no-in-diferentes las unas por las otras. En este sentido, la pluralidad de religiones no se constituye a partir de una decisión espontánea según la cual se escoge la identidad religiosa a la cual pertenecer. La pluralidad está ya siempre de algún modo dada, situacionalmente dada, y es por eso previa a la identidad y a la elección misma de dicha identidad. La diferencia está en el inicio y permanece como huella una vez asumida la identidad de pertenencia. Se decide partiendo de una diferencia ya siempre efectivamente dada y se portan siempre las huellas de esa diferencia en la forma del imperativo ético de la no-in-diferencia, de la responsabilidad por toda otra identidad religiosa.

4. 1. *Totalidad o infinito*

Lo contrario del monoteísmo, por lo tanto, no es el politeísmo sino el totalitarismo, donde toda identidad se consume en su indiferencia, es decir en la comunidad del género y de la igualdad recíproca de unos frentes a otros.

Lo contrario de la religión es así la uniformidad que se funda sobre relaciones recíprocas donde cada individuo es un otro «a parte». Guerra eventual de todos contra todos. Estado total donde todos son sospechosos y donde la *vigilancia total* es un deber. Para el Estado total, en efecto, los hombres no forman un conjunto de hermanos sino un cúmulo de individualidades recíprocas – comunidad de intereses, egoísmo total – que en cuanto tal debe ser supervisada, pues las libertades individuales se niegan y excluyen mutuamente. A esta concepción cainesca[3] de comunidad, donde nadie tiene nada que ver con nadie – hoy en día más palpable que nunca en occidente –, se opone la pluralidad de una comunidad de hermanos, donde cada uno en la urgencia del presente es responsable por cada otro, único en su dignidad fraterna.

4. 2. *Testimonio*

Para Levinas la relación con la trascendencia, con lo efectivamente exterior al sujeto, acaece *en* y *a través* de la idea de lo Infinito como es expuesta por Descartes en su tercera

[1] Cf. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* p. 229ss.
[2] E. Levinas, *Trascendance et intelligibilité. Suive d'un entretien*. p. 22.
[3] Soy acaso yo el guardián de mi hermano? Gn 4, 9.

meditación metafísica. Dicha idea, en efecto, rompe la conciencia intencional y a partir de la *fisión* que ella genera, se hace necesario comprender la idea de lo Infinito como absolutamente separada, es decir, como estando fuera de la inmanencia solipsista de la conciencia que comprehende todo en sí. Ahora bien, esta trascendencia es social en la diacronía, es decir es una trascendencia de orden temporal, según se intentó probar a lo largo de este texto.

Esta trascendencia de orden temporal, *separación* absoluta, absoluta diferencia, es social o ética en tanto constituye una»no-in-diferencia» del sujeto ante todo Otro. Dicha no-in-diferencia, sin embargo, no puede ser concebida como participando del pensamiento, pues esto significaría – como explica Casper – «la integración total de una exigencia infinita en una síntesis definitiva del pensamiento [y] un regreso a lo socrático y su mayéutica, a lo cual Levinas contrapone el descubrimiento cartesiano de la separación de lo Infinito de su idea como experiencia primitiva del pensamiento[1]».

De manera que, para Levinas, el discurso sobre Dios nunca puede tematizarse en un *Dicho* sino que significa siempre como el *Decir* de un testimonio, donde el testimoniarse divino mienta el «pasar» de Dios dejando una huella. Esa huella de un Infinito que nunca puede ser presente ni actual, sólo puede ser testimoniada en la acción. Toda creencia, por lo tanto, no sólo escapa a una tematización, definición o descripción, sino que sólo puede significar éticamente, sólo puede figurar en la acción ética.

Ningún discurso, en efecto, da testimonio de Dios en cuanto tal, sólo el hombre «actuante» se convierte en testimonio vivo, fe efectiva, que testimonia al Infinito, según aquello del apóstol: «demuéstrame tu fe sin obras, que yo por mis obras te demostraré mi fe».[2] De esta forma, en el orden de la religiosidad, estaría primero la liturgia y luego la teología, pues el *kerygma* del Infinito se realiza y se consuma ante todo como *servicio público*, como *obra en favor del pueblo* (*leitourgía*).

Esto no significa otra cosa sino el hecho que el Infinito o Dios nunca viene a la idea como tema, sino que, *fuera* de todo desvelamiento, entra en la conciencia «en puntas de pie» sin darse a ver y se efectiviza como el «¡Heme aquí!» del sujeto que se responsabiliza por todo Otro. La revelación monoteísta se consuma de esta forma a la manera del *testimonio* del hombre actuante, es decir, como la no-in-diferencia en el sujeto a un pensamiento que no es tematización y que probablemente ni siquiera es intencionalidad.[3]

El concepto de testimonio que introduce aquí Levinas designa un modo de «revelación» que no *otorga* nada, que no provee un contenido *conceptual* en cuanto tal. Se trata aquí de una revelación que no es un *conocimiento*, pues la característica propia y positiva del Infinito es, como decían los medievales, su carácter inactual, es decir, su nunca estar dado al presente actual de la conciencia.

Husserl-Archiv, Albert-Ludwig-Universität Freiburg

[1] B. Casper. *Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas*, En: F. J. Klehr (ed.), *Den Andern denken*, cit., p. 37-51, p. 46.

[2] St. 2,18.

[3] Cf. E. Levinas y P. Nemo, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1984[5], p. 102.