Mal, sufrimiento y sentido.

Aportes levinasianos para una fenomenología del mal.

María Eugenia Celli

*meugeniacelli@gmail.com*

Resumen

¿Qué es el mal? ¿quién lo sufre? y ¿qué hacer ante él? Son preguntas que la filosofía de Emmanuel Lévinas se formula desde la experiencia socio-histórica de la Alemania nazi y a la que intenta responder desde una perspectiva fenomenológica propia. Valiéndonos de este aporte original nuestra exposición se propone: por un lado, caracterizar al mal como fenómeno en lo que tiene de *exceso*, de *aparente intencionalidad* y de *vivencia humana.* Y, por otro lado, analizar el *sufrimiento* *inútil* como problema filosófico que resiste el intento de justificación, explicación o resolución operado por las teodiceas seculares o religiosas.Por último, se indaga si este gesto levinasiano -de haberle negado al mal y al sufrimiento la inclusión en una teodicea- obtura para las víctimas la posibilidad de hallar alguna forma de *sentido* filosófico y/o teológico ante la radicalidad del mal.

**Introducción: Lévinas ¿un nuevo Job?**

Nuestras biografías continúan albergando en la actualidad el horror de los acontecimientos históricos que se despertaron hace algo menos de un siglo. Las dos guerras mundiales, el exterminio nazi, la amenaza nuclear, los procesos de dominación regional, la desigualdad económica, las hambrunas y el desempleo han encarnado de una forma u otra a ese mal radical, expansivo y lacerante que provocó (y sigue provocando) efectos de sufrimiento y dolor considerados “demasiado para una sola generación que ha sido mucho más que su testigo”.[[1]](#footnote-0)

Por su parte, si bien Lévinas se ha sentido interpelado por cada uno de estos acontecimientos, no ha dejado de otorgarle prioridad a lo que él mismo consideró el paradigma de todos los males: el nazismo y el Holocausto.[[2]](#footnote-1) Tal fue el impacto del horror iniciado en 1933 sobre la conciencia del joven Lévinas que su filosofía y su vida fueron afectadas de manera definitiva. Al punto de detectar aquí una *kehre[[3]](#footnote-2)* en su apuesta filosófica que lo forzó a abandonar las opciones heideggerianas para buscar un nuevo comienzo en la figura de Rosenzweig, en la Biblia y en el Talmud. Esto mismo lo llevó a reconfigurar su propia subjetividad, llegando a preguntarse años más tarde: “¿Acaso mi vida habrá pasado entre el hitlerismo presentido permanentemente y el hitlerismo que se niega a ser olvidado?”[[4]](#footnote-3)

Definitivamente, el filósofo lituano nos ofrece un pensamiento herido por el mal del siglo XX, que intenta pensar lo acaecido sin evaporar nada de su facticidad y sin ceder argumentalmente a ninguno de los escapes filosóficos ni teológicos que hacen del sufrimiento un resorte necesario para la expiación social, para la salvación religiosa o para el sentido antropológico. Ese gesto filosófico que se resiste a domesticar el mal a partir de alguna finalidad o a encontrarle un sentido en la teodicea, lo ubica en un lugar de enunciación idéntico al del personaje bíblico Job. Éste encarna la figura del inocente y de la víctima que habiendo perdido su prole, su casa, su ganado y viendo su cuerpo cubierto por la lepra (Jb 1, 14-18; 2,7) debe enfrentar los argumentos de sus tres amigos y del joven Elihú que abogan a favor de un sistema de razones que justifican su dolor y dan crédito a su desgracia.[[5]](#footnote-4)

Lévinas -como un nuevo Job que insiste en enfrentarse a los argumentos teodicéicos- bosqueja algunos elementos filosóficos con el fin de ofrecer una propedéutica para una fenomenología del mal. En este sentido, cabe aclarar que si bien esta temática recorre de manera subterránea todo el corpus levinasiano, no estamos ante una ponerología acabada o ante una argumentación exhaustiva y totalizante acerca del mal. Más bien, se trata de una propuesta marginal que toma forma explícita en dos textos: “El sufrimiento inútil”[[6]](#footnote-5) y “Trascendencia y mal”.[[7]](#footnote-6)

Nuestro trabajo toma como punto de partida ambos escritos y se propone avanzar hacia el interior de la reflexión levinasiana con un desarrollo temático en tres tiempos: en el *primero*, se intenta dar con una caracterización del mal -en tanto fenómeno- en lo que tiene de exceso, de aparente intencionalidad y de vivencia humana. En un *segundo* momento, se analiza el sufrimiento en su carácter de inútil evitando los intentos de justificación, explicación y resolución operados por las teodiceas seculares y religiosas. Y, en *tercer* lugar, se indaga si este gesto levinasiano -de haberle negado al mal y al sufrimiento la inclusión en una teodicea- obtura para las víctimas la posibilidad de hallar alguna forma de sentido filosófico y/o teológico ante la radicalidad del mal.

**(i) Una búsqueda fenomenológica del mal: Exceso y negatividad.**

Previo a todo abordaje fenomenológico del mal corresponde aclarar dos aspectos: uno estrictamente terminológico y otro de corte metodológico. Con respecto al primero es conveniente advertir al lector sobre el tratamiento indistinto que reciben los términos “mal” y “sufrimiento” en los escritos levinasianos. Entre ellos no hay una verdadera distinción de planos ni un interés por definirlos acabadamente. Sin embargo, nuestro análisis hace posible establecer una diferencia entre ellos en virtud del “uso” que hace el autor. Ello nos ha permitido constatar que el término “sufrimiento” es evocado para dar cuenta de una vivencia subjetiva del mal. Por el contrario, la mayoría de las veces que se refiere al “mal” lo hace en tanto *forma de interpretar* o *de comprender ese mismo sufrimiento* que se padece. Lévinas lo refiere, sin mayor desarrollo, cuando explica que: “el mal no puede describirse mediante la pasividad, sino que el padecer se comprende a partir del mal.”[[8]](#footnote-7)

Con respecto a lo metodológico cabe señalar que el filósofo lituano elige establecer su caracterización fenomenológica del sufrimiento y del mal, a partir de dos figuras filosóficas de referencia con las que debate: Husserl y Kant. Con el padre de la fenomenología se esbozan múltiples diferencias respecto de la conciencia intencional que, una vez más, es cuestionada por la trascendencia y el exceso que imprime, en este caso, la experiencia del dolor. Y, con el padre de la gnoseología moderna, se intenta postular al sufrimiento como un dato refractario que se resiste a toda posibilidad de “síntesis” o de integración final. Ya veremos cómo uno y otro movimiento argumental le permiten dar nuevos pasos expositivos y abordar, más allá de las matrices estrictamente filosóficas, la experiencia de la víctima sufriente y la vivencia del horror hacia mal. Todo lo cual potencia la letra levinasiana hasta hacerla capaz de construir una fenomenología del mal que armoniza con las bases más amplias de su propuesta filosófica.

*▪ El exceso y lo no-sintetizable.*

Lévinas parte de la certeza de que el sufrimiento no es ajeno a la conciencia. Por el contrario, lo reconoce como una cierta vivencia con un contenido psicológico “particular” que se diferencia de la mera vivencia de color, de sonido o de tacto. ¿En qué reside esta particularidad? Ante todo, en el hecho de que el sufrimiento acontece como una vivencia subjetiva del fenómeno del mal que, lejos de poder ser considerado como un objeto más del mundo que se adhiere a la inmanencia, recibe por parte de esta filosofía la definición de que “en su malignidad de mal, el mal es exceso”.[[9]](#footnote-8)

Ciertamente, un exceso que no debe ser interpretado cuantitativamente, es decir, como si estuviéramos ante una demasía de la intensidad que obtura la medida de nuestra sensibilidad hasta destruirla, sino como un exceso cualitativo que determina la *quididad* (esencia) del fenómeno. Lévinas apunta con esto a señalar esa particular modalidad en la que el fenómeno se da. Y, justamente, este fenómeno asume la paradojal manifestación de darse “*no hallando sitio”.*[[10]](#footnote-9) Es así que su aparecer al interior de la conciencia lo convierte en un “fenómeno interruptor” que se presenta a sí mismo como lo imposible de integrar en el curso de vivencias de la conciencia. Por esto mismo, es pese-a-la-conciencia que este fenómeno se manifiesta bajo la forma de lo “inasumible” o, mejor, de la “inintegrabilidad”.[[11]](#footnote-10)

Tras esta caracterización surgen ciertos interrogantes: ¿es posible una descripción fenomenológica del sufrimiento al modo husserliano? ¿es factible una investigación que pretenda dar con una esencia que se niega a alojarse y a descubrirse con nitidez en la conciencia? ¿Cómo hacer una fenomenología de un fenómeno inasumible e inintegrable para la conciencia?

Definitivamente, la filosofía trascendental de Husserl se siente desconcertada ante el exceso levinasiano que impone el sufrimiento y que parece perturbar el funcionamiento natural de la conciencia. Y esto ocurre porque el lugar estelar que tiene la intencionalidad en la propuesta husserliana configura un tipo de conciencia que supone la “presencia, posición-ante-sí, es decir la «mundanidad», el hecho-de-darse. Exposición a la captación, al apresamiento, a la comprensión, a la apropiación.”[[12]](#footnote-11)

Ahora bien, si la propuesta del sufrimiento comporta un exceso inadecuado que perturba y trastorna la intencionalidad husserliana, haciendo que todo análisis fenomenológico que provenga de ella no sea más que un estudio estéril que privilegia lo teorético, la representación y lo ontológico del ser[[13]](#footnote-12) ¿qué camino fenomenológico corresponde seguir? Lévinas parece abrir una posibilidad cuando establece que ante el exceso la función de: “la intuición consiste en percibir, en el seno de la pura cualidad del fenómeno del mal, el *cómo* de la ruptura de la inmanencia, es un atisbo que nos parece intelectualmente tan rico como lo parecieron, en los comienzos de la fenomenología, el redescubrimiento de la intencionalidad…”[[14]](#footnote-13)

La aseveración levinasiana nos obliga a admitir que la intuición parece haber ganado espacio fenomenológico respecto de la intención. Lo que implica haber herido de muerte a la conciencia intencional para dar con una “conciencia confusa” o “mala conciencia” que precede y resiste a toda intencionalidad.[[15]](#footnote-14) Y esto sucede, ante todo, porque el dolor desborda y escapa a cualquier forma de conceptualización o representación. Por esto mismo, ante el exceso de fenomenalidad se inhabilita toda posibilidad de “tomar conciencia”, al modo de un acto, y sólo queda para el doliente la configuración de una pasividad absoluta. Y ¿por qué absoluta? Justamente, porque la pasividad del padecer no debe entenderse como “el reverso de una actividad”,[[16]](#footnote-15) sino como la inauguración de una sensibilidad que se revela como vulnerabilidad extrema ante lo exterior, lo trascendente o *lo otro* de sí.

El mal leído desde esta perspectiva permite sostener un aire de familia con otros fenómenos excedentes como: la alteridad del otro *(l’ autrui),* lo Infinito y Dios. Todos ellos llevan en sí la marca del *ex*-ceso que remite tanto a su exterioridad como a su trascendencia. Por esto mismo, cada uno de ellos se descubre como lo “absolutamente otro” *(l’ autre)* que rompe con una conciencia intencional -entendida como escenario de la mundanidad- y abre a una conciencia no-intencional, pasiva y vulnerable.

A esta altura de la exposición resulta claro que el exceso del mal es presentado como aquello que no puede ser integrado y que, por tanto, plantea una ruptura con lo normativo, con el orden y con cualquier síntesis. Este punto será motivo de confrontación con la gnoseología kantiana, a la que Lévinas hará frente al proponerse desarrollar dos tareas inconcebibles para el filósofo alemán. A saber: la de tener una experiencia de lo trascendente y la de que esta misma experiencia no sea susceptible de síntesis alguna. Una y otra suponen que el mal no es otra cosa que “algo que se experimenta y que sin embargo desafía toda categorización, algo más heterogéneo que aquella heterogeneidad que la síntesis formal sí puede captar.”[[17]](#footnote-16) Para mayor precisión, Lévinas señala:

 “Es como si, respecto del ‘yo pienso’ kantiano capaz de reunir ordenadamente y abarcar bajo sus formas ‘a priori’ los datos más heterogéneos y dispersos, el sufrimiento no fuese únicamente un *dato* refractario a la síntesis, sino la *forma* misma en la que tal rechazo se resiste a la unificación de los datos de un conjunto dotado de sentido; lo que perturba el orden y, al mismo tiempo, la perturbación en cuanto tal.”[[18]](#footnote-17)

Una vez más, el filósofo insiste desde otra perspectiva en afirmar que el sufrimiento -en tanto insoportable- no puede ser aprehendido, categorizado o sintetizado por ninguna estructura gnoseológica. No hay plataforma comprensiva que lo pueda sostener. Lo que implica estar ante un fenómeno cuasi-contradictoria en donde el sufrimiento vivido se asume en la conciencia como un “dato sin quedarse en dato”.[[19]](#footnote-18) Lévinas no teme a esta cuasi-contradicción y, en razón de ella, se atreve a describir al sufrimiento desde una formulación antagónica que sintetiza en la frase: “*vivir* el *morir”*.[[20]](#footnote-19) Este es, en definitiva, el dato que impacta sobre cada conciencia sufriente a la que Lévinas le confiere el status de *contra-natura, revulsiva* y *no-soportable*.

En definitiva, la imposibilidad de este fenómeno para ser sintetizado, comprendido o integrado constituye para Lévinas la prueba gnoseológica última de ese fondo *in-sensato* y *negativo* que ostenta todo sufrimiento. Es, en virtud de lo expuesto, que el mal y el sufrir nunca llegan a amalgamarse a ningún orden ni a ningún sentido. Su naturaleza cuasi-contradictoria los detiene ante la posibilidad de ser asumidos por una explicación comprensiva o por una secuencia lógica.[[21]](#footnote-20)

*▪ La aparente intencionalidad del mal: la experiencia de Job.*

En esta instancia del recorrido, Lévinas decide abandonar los cruces intra-filosóficos para volverse hacia la experiencia sufriente de Job. Este movimiento pendular -que va de la discusión filosófica al dato bíblico- tiene como objeto producir un desplazamiento que pretende no solo estudiar al fenómeno en sí y a sus características, sino también abordar la vivencia de quien lo padece. Esto es lo que se propone en su escrito “Trascendencia y mal” elaborado a partir del diálogo con la obra *Job et l’ excès du mal* de Philippe Nemo.[[22]](#footnote-21)

Tal como lo señala Bernstein el paso que da aquí Lévinas consiste en precisar que “el mal no es sólo un infortunio que me sucede: soy *víctima* del mal que se me provoca”.[[23]](#footnote-22) Este foco colocado sobre la víctima inocente es lo que permite leer en Job a un testigo privilegiado de dicha experiencia. Para éste el mal es una realidad que porta una “intención propia de otro” que lejos de brindarle auxilio, lo acorrala y lo somete sin esperanza. Asumiendo el registro de la primera persona, nuestro filósofo viste la piel de Job y declara: *“el mal me alcanza como si me buscase”, “como si alguien se encarnizara contra mí”, “sería un «tenerme en su mira»* o *«enfocarme»”*.[[24]](#footnote-23) Todo esto sirve para advertir cómo el personaje bíblico experimenta la trascendencia y el exceso del mal en la figura del mismo Dios que -como un “Tú”- encarna esa intencionalidad original que busca “dañarlo”.

Mediado por el testimonio del relato sapiencial es que Lévinas arriba al lugar fenomenológico de la víctima propiamente dicho. Y, desde allí, advierte que la vivencia del mal es primariamente experimentada por Job como algo vincular, afectivo y hasta interrelacional. Lo que inhabilita entenderlo como una experiencia neutra e impersonal del ser o como un encuentro con la negatividad de bien o, incluso, como la posibilidad de dar con uno de los co-principios antagónicos que rigen el gobierno del mundo. Todas estas explicaciones que pretenden capturar la experiencia del mal y que pertenecen a la tradición filosófica más clásica no son las que Job aporta desde su realidad de víctima doliente. Para él no hay duda de que existe un “Tú” intencional que está más allá del *Ser* y más allá de la ontología y que causa su mal.

“¿Para qué dar a luz a un desdichado, la vida a los que tienen amargada el alma, a los que ansían la muerte que no llega y excavan en su búsqueda más que por un tesoro, a los que se alegran ante el tumulto y exultan cuando alcanzan la tumba, a un hombre que ve cerrado su camino, y a quien Dios tiene cercado?” (Jb 3, 20-23)

Definitivamente, Job encarna una nueva pregunta que sacude todos los presupuestos clásicos. Y ello sucede, ante todo, porque ese “Tú” intencional, a quien Job dirige sus objeciones y acusa directamente de sus padecimientos, no es indagado más que respecto del propio mal y de esa espera de bien que nunca llega. Por esta razón, Lévinas entiende que es preciso cuestionar la preminencia que la tradición filosófica dio a la pregunta “¿por qué existe algo y no, más bien, nada?”, acuñada por Leibniz y retomada después por Heidegger. Y, en razón de ello, establecer como primera cuestión esa otra pregunta que lanza Job y que es propia de todo sufriente: “¿por qué hay mal y no, preferiblemente, bien?”[[25]](#footnote-24) Con ello, lo ético gana prioridad respecto de lo ontológico. Y, una vez más, Lévinas nos conduce hacia la ética como filosofía primera.[[26]](#footnote-25)

*▪ Vivencia humana: el mal como odio del mal.*

Más allá de lo analizado respecto de Job y de la experiencia particular de la víctima, Lévinas se interesa por capturar otra vivencia suscitada por el mal. Se trata de ese sujeto que -sin padecer desgracia alguna- es testigo del sufrimiento que aflige a sus semejantes.

Quizás lo más propio de la fenomenalidad que desata el mal es que cuando algo de él se manifiesta se vuelve imposible permanecer en la indiferencia. Incluso cuando se trata de aquellos que no han tenido de él una experiencia en primera persona, sino que tan solo se les ha revelado como “el padecer de los otros”. ¿Qué sucede en el testigo del mal? ¿qué es posible capturar en su experiencia indirecta de este fenómeno? El ojo levinasiano lee allí el horror primario que lo humano siente frente a la alteridad herida y, junto con ello, el consecuente rechazo que impide aprobar cualquier forma de mal.

Esta condición de aversión primaria hacia lo malo y hacia sus consecuencias es propia de todo hombre (sea éste víctima o testigo) y descansa en lo que Lévinas denomina una realidad pre-originaria de Bien, que excluye cualquier posible elección subjetiva en el marco de una bi-polidad axiológica y que implica, más bien, haber sido elegido irrecusablemente por el Bien. Se trata de una alianza originaria que nos condiciona invariablemente en contra del mal. Esto implica que aun cuando lo malo se pretenda “contemporáneo, igual y hermano mellizo del Bien”[[27]](#footnote-26), es éste último el que por definición se muestra como lo más primitivo y lo que, una vez más, está más allá del Ser.

“…el Bien siempre ha sido elegido previamente y el único requerido. En tanto que elegido sin escoger su elección, ausente de la investidura recibida, el uno es una pasividad más pasiva que cualquier pasividad del *sufrir*. […] esta pre-original imposición del Bien sobre él, [es] algo siempre más primitivo que cualquier presente, que cualquier comienzo…”[[28]](#footnote-27)

En razón de este Bien pre-originario es que adviene en lo humano “la obligación de la responsabilidad irrescindible, irreversible, irrecusable”[[29]](#footnote-28) para con la alteridad sufriente. No es posible clausurarse en el dolor de lo propio, ya que hay una alianza que impera para que cada uno se abra al rostro sufriente del otro y lo tome como una verdadera prioridad. En definitiva, se trata de un movimiento de misericordia por el cual todo sujeto se convierte en un “yo” que consiente la experiencia de la pura disponibilidad en primera persona: “…[que] me alcance el mal padecido por el otro hombre, que me toque, como si con él súbitamente el otro hombre apelase a mí poniendo en cuestión mi *reposo en mí mismo* y mi *conatus essendi*; como si, antes de lamentarme por mi mal de aquí abajo, tuviese yo que responder del otro.”[[30]](#footnote-29) Este momento reviste tal importancia, para la propuesta levinasiana, que será amalgamado a una revelación o a una teofanía[[31]](#footnote-30) de lo humano.

En relación al motivo tradicional del *conatus essendi* sobre el que la filosofía ha vuelto una y otra vez, Lévinas está convencido que “nada es más cómico que la preocupación por sí mismo de un ser condenado a la destrucción”.[[32]](#footnote-31) Por esto mismo, ante el otro sufriente no hay más espacio que para el acontecimiento de “la responsabilidad siempre más antigua que el *conatus* de la sustancia”[[33]](#footnote-32) que me convierte en el “rehén” de todos los otros que me solicitan e invocan.

Nuestro autor ve allí la posibilidad de entender la vivencia del “sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre”[[34]](#footnote-33) como una inauguración del camino ético que rompiendo con el Ser y con la ley del ser *(conatus essendi)* también quiebra a ese mal que no debe ser asimilado ni a la carencia (no ser) ni a la finitud falible, sino al “mal que anida en el propio ser y no en un eventual estado deficitario”.[[35]](#footnote-34)

**(ii) El sufrimiento inútil y la teodicea imposible.**

El dilema de Epicuro quizás haya sido el primero en plantear las inconsistencias que esconde toda teodicea. Su argumentación, a primera vista, parece irrefutable: o Dios quiere y no puede eliminar el mal; o puede y no quiere, o ni quiere ni puede. ¿Qué clase de Dios nos queda después de haber pasado por semejante tamiz? Uno al que ningún creyente reconocería como verdadero Dios. Algo de aquella objeción epicúrea y de esta pregunta trágica asume Lévinas en un escrito de cautiverio:

“Estamos en el período de los grandes éxitos alemanes –Francia aplastada, Inglaterra y Londres bajo bombardeos, Yugoslavia y Grecia aniquiladas, Rusia invadida por Moscú-. La fuerza en su triunfo más brutal, en ese triunfo que hace dudar de todo lo que se había enseñado sobre el Bien y el Mal, sobre un mundo gobernado por una Misericordia. Alguien lo dijo: es como para creer que Dios no es bueno o no es poderoso…”[[36]](#footnote-35)

Es justamente el escenario de la Segunda Guerra Mundial el que ha enfrentado a Lévinas con su propia experiencia de mal y, ante el cual, el filósofo siente la necesidad de formular una respuesta personal que no excluya su fe religiosa ni su tradición judía, pero que tampoco adopte argumentos acomodaticios ni disculpas teóricas. Tal es así, que al momento de pensar el mal evita los intelectualismos y evoca al Holocausto que -como “paradigma de todo sufrimiento inútil”[[37]](#footnote-36)- es el lugar filosófico desde el cual debe partir cualquier pensamiento honesto.

Sin embargo, el pensar desde la experiencia de exterminio sistemático de su pueblo lo hace entrar en conflicto con algunas premisas de su fe judía. Para Lévinas la sola experiencia del campo de concentración cuestiona radicalmente la imagen bíblica de un Dios padre, presente y providente de justicia. Lo que implica también desechar a la teodicea que se esconde tras esa imagen de Dios y que propone justificar, explicar y hasta aceptar el padecimiento de las víctimas en pos de un final feliz.

Ciertamente, las respuestas que la obra levinasiana formula a esta cuestión deben ser enmarcadas dentro de una corriente más basta del pensamiento judío posmoderno, que se aleja de las máximas de la ortodoxia judía para retornar a los textos talmúdicos y hallar allí la posibilidad de reactualizar el propio credo. Uno de los puntos comunes de esta corriente consiste en formular una opción antiteodicéica.[[38]](#footnote-37) Cuyo alcance no solo establece que el sufrimiento humano no tiene justificación, explicación, ni sentido; sino que también pretende anular todo posible uso religioso y social del sufrimiento hasta desintegrar el sistema o el plan que pretenda integrarlo so pretexto de una compensación final. Ante el sufrimiento, Lévinas es contundente: lo único que nos queda es el escándalo religioso y humano.

En cuanto a lo religioso, se puntualiza que el escándalo acontece como una reacción ante la desproporción que impera entre la agonía del sufrimiento y la explicación tranquilizadora de la teodicea. Esta última opera integrando todo padecimiento a un sistema de economía salvífica que convence a la víctima del sentido de su sufrimiento, al mismo tiempo que le promete una esperanza de redención futura. Para Lévinas advertir el escándalo religioso que implican estas formulaciones lleva inevitablemente al ateísmo como única respuesta posible.

Pero el abordaje levinasiano cuestiona esa salida -aparentemente racional y necesaria- porque la considera atea incluso antes de negar a Dios. Su razonamiento se conduce a demostrar que quien niega la existencia de Dios por no ser éste el artífice de una “magia extraña” que derrote al mal o por no ser consecuente con la imagen primitiva de un “ser supremo” que otorga premios y castigos a sus fieles. Ese sujeto niega a un *dios* que no existe. Niega a un *dios* que trataría a los hombres como meros niños. Por el contrario, no se trata de negar un dios caricaturizado que solo satisface las fantasías infantiles de sus creyentes, sino de creer en uno que realmente pueda ser Dios de hombres adultos:

“El verdadero monoteísmo debe responder a las legítimas exigencias del ateísmo. Un Dios adulto se manifiesta precisamente por el vacío del cielo infantil. Momento en el que Dios se retira del mundo y oculta su rostro. […] Se trata de la hora en la que el individuo justo no encuentra ningún recurso exterior, en el que ninguna institución lo protege, en el que el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil también le está vedado, es el instante en el que el individuo sólo puede triunfar en su conciencia, es decir, en el sufrimiento.”[[39]](#footnote-38)

En este punto, la apuesta levinasiana se dirige hacia un Dios que en el oprobio del mal oculta su rostro, se vela y se ausenta. Es un Dios diferente, exigente y anti-teodicéico. Un Dios que al velarse en la historia se revela en la fe. Y que en su propia retirada divina convoca al creyente a habitar una fe de adultos, una fe difícil, una fe sin teodicea.[[40]](#footnote-39)

Chalier demuestra que ese paso levinasiano que va de la “imposible teodicea” a la “fe difícil”, sin caer en el ateísmo, encuentra su sostén en la tradición judía de los *mitnagdim* quienes interpretan esta retirada de Dios como una tarea de reformulación exigente de la propia fe del judaísmo.[[41]](#footnote-40) Éstos, a su vez, formulan cierta desconfianza hacia el judaísmo carismático de los *jasidim,* quienes no temen abrazar a un Dios al que conciben presente, milagroso y susceptible de ser hallado en la naturaleza y en la historia.

Por último, Lévinas también ha señalado la posibilidad del escándalo humano ante el sufrimiento de la alteridad doliente. Pero a diferencia del religioso, este tipo de escándalo surge al constatar el uso social que se hace del sufrimiento del otro montado sobre argumentos teodicéicos de corte secular. Wrigth lo entiende como una “ideología que ve al sufrimiento como necesario para, o insignificante en comparación a, algún ‘Bien’ mayor por venir.”[[42]](#footnote-41) Para la filosofía levinasiana es claro que allí anida el origen de toda inmoralidad que se hace patente al intentar justificar el dolor del prójimo en vistas a una ganancia futura (penas correctivas, orden social, disciplinamiento, éxito jurídico, etc). Todo lo cual, conduce peligrosamente a un mal mayor que degrada lo humano y que consiste en el rechazo a aceptar la propia responsabilidad para con el dolor del otro. Esto termina por pervertir el centro mismo de esta apuesta filosófica que se dirige a la apertura trascendente del otro y a la posibilidad de una ética como filosofía primera.

**(iii) En busca de un sentido.**

En este último apartado nos interesa indagar si este gesto levinasiano, de haberle negado al mal la inclusión en una teodicea y de haber decretado el sinsentido y la inutilidad a todo sufrimiento, obtura para las víctimas la posibilidad de hallar alguna *otra* forma de *sentido* filosófico y/o teológico ante la radicalidad del mal.

Está claro que Lévinas reniega de toda justificación respecto del sufrimiento ajeno por considerarlo inmoral. Y en respuesta a ello es que propone una apertura ética al rostro padeciente del otro. De algún modo, el fracaso de la teodicea lo conduce hacia la reacción de una conciencia ética que se niega a abdicar de su responsabilidad ineludible e infinita para con el otro. En síntesis, si la teodicea propone el rechazo de ese deber para con el otro, la ética-sin-teodicea exige asumir, desde la misericordia, la vicaría del otro sufriente.

Ahora bien, ¿es posible hallar algún sentido en el mismo escenario del sinsentido? ¿tiene el propio sufrimiento inútil -aún conmovido por la misericordia- la posibilidad de encontrar alguna hendija capaz de brindar un *por-qué* o un *para-qué*? Para Lévinas no hay dudas al respecto. Allí donde acontece el rostro lacerado del otro y lo inter-humano surge la posibilidad de alumbrar “el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento -incluso inexorable- de otro.”[[43]](#footnote-42)

La densidad de este sentido, que se pone a circular en la filosofía levinasiana, está claramente soldada a la *fe difícil* o *fe de adultos* que clausuró la teodicea. De algún modo, seguir creyendo en un Dios en retirada implica inhabilitar el fundamento teológico que hace del deber ético para con el prójimo una elección voluntaria en vistas de la propia salvación; así como también obliga a anular toda predicación sobre los méritos redentivos que se conceden a cualquier pasión. En definitiva, el sentido del dolor levinasiano no tiene que ver ni con una elección voluntaria, ni con una ganancia, ni siquiera con la apuesta de un final feliz. Su único resorte es la responsabilidad por la que el rostro sufriente me invoca, me llama y me toma de manera absoluta.

En virtud de esto, resulta necesario traer a un primer plano de análisis tanto las matrices religiosas como las teológicas que nutren a esta *fe difícil* y que el autor invoca desde su vivencia de judío perseguido. Esta es, en definitiva, nuestra búsqueda y nuestra apuesta: reinterpretar el “sentido” ético levinasiano ante el mal y el dolor desde tres categorías teológicas que su filosofía asume y reformula creativamente. Se trata de: la *santidad*, el *judaísmo* y el *Mesías*.

***▪ La santidad.***

Si bien es cierto que la palabra *santidad* no es uno de los términos más usuales en el corpus levinasiano, su aparición tardía cumple una función sustitutiva respecto de la palabra *ética* que fue motivo de múltiples equívocos en la historia de la filosofía y a la que nuestro autor recurre continuamente. De este modo, la categoría de santidad se ofrece como unreemplazo de aquella a los fines de expresar -de una manera algo más contundente- la posibilidad de responder por el dolor, la vida y hasta la muerte del otro.

Lejos de plantear una santidad en los términos de “perfección de los propios méritos” o del “cálculo de las virtudes alcanzadas”, Lévinas entiende a lo *santo* como un llamado que despierta la entraña más humana de lo humano. Y, por esto mismo, no todos los seres humanos son santos; sino sólo aquellos que asumen el riesgo de la propia humanidad.

Ahora bien, si nada hay de excepcional, de perfecto o de sublime en la santidad ¿en qué se juega la particularidad de esta condición? Solo en dos aspectos: en permitir la preeminencia absoluta de la alteridad por sobre las lógicas que promueven la conservación egoísta del yo y en asumir una responsabilidad total respecto de la alteridad herida sin esperanza de reciprocidad, de premio o de ganancia. De este modo, hablar de lo santo o de la santidad implica invocar una disponibilidad absoluta ante la alteridad que provoca un “absurdo ontológico” respecto a la autoconservación del yo y un “sacrificio” de ofrenda de lo propio en pos de alguien más.

“El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de lo absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino ‘santidad’.” [[44]](#footnote-43)

Tanto el quiebre de la lógica del ser que impera en este mundo como esa responsabilidad gratuita y anonada de sí; encuentran su contrapunto en la enseñanza que la tradición judía hace de la santidad. Para ésta lo santo es, ante todo, lo *separado* de este mundo y de su lógica, es la marca de la trascendencia que irrumpe en la inmanencia y es lo que no puede ser ganancia ni propiedad del hombre porque solo corresponde a Dios. Solo de Él se puede decir con propiedad que es el único “santo” (cf. Lv 11, 44-45; I Sm 2,2; Is 6,3). Por eso el sentido ético leído bajo la condición de santidad permite entenderlo como un don de vida o como un llamado del que nadie puede hacer ostentación y al que solo nos es lícito responder: *“aquí estoy.”*

***▪ El judaísmo.***

En los escritos levinasianos resulta constante la alusión al judaísmo y a lo judío. El énfasis de esta doble mención corresponde al papel fundamental que éste cumple en la humanidad y que consiste en ser portador de un mensaje ético que se encuentra privilegiadamente en la revelación bíblica y que el mundo habitualmente desconoce u olvida. En este sentido, “…lo que el judaísmo aporta al mundo no es la simple generosidad del corazón ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitzvot* (mandamientos).”[[45]](#footnote-44)

La manifestación de este reservorio ético se hace más necesaria y urgente ante la experiencia límite de un mal que amenaza con destruir todo lo humano y ante la imposibilidad de recurrir a Dios en búsqueda de auxilio. No hay dudas de que esto mismo sucedió de forma superlativa en Auschwitz. Allí la experiencia desgarradora de un Dios retirado de la escena histórica y ausente de los campos de concentración se convirtió en el motivo por el cual Lévinas maduró la necesidad de una fe difícil y antiteodítica que tuvo que abandonar una determinada imagen de Dios evitando claudicar de su judaísmo.

“Renunciar, después de Auschwitz, a ese Dios ausente de Auschwitz –no garantizar la continuidad de Israel- sería como coronar la empresa criminal del nacionalsocialismo que pretendía la aniquilación de Israel […] De ahí procede, para Emil Fackenheim, la obligación de los judíos de vivir y de seguir siendo judíos para no hacerse cómplices de un proyecto diabólico. El judío, después de Auschwitz, está abocado a su fidelidad al judaísmo y a las condiciones materiales e incluso políticas de su existencia.”[[46]](#footnote-45)

La alusión a Fackenheim no es fortuita ya que remite a lo que éste denominó el mandamiento número 614: “a los judíos les está prohibido dar una victoria póstuma a Hitler”.[[47]](#footnote-46) Tal como es conocido por el mundo judío, la Torá propone 248 obligaciones y 365 prohibiciones, lo que da un total de 613 mandamientos a los que el creyente se consagra en su práctica cotidiana. A éstos debe sumarse este nuevo mandato que Lévinas también apunta como propio. Y ¿qué implica no dar una victoria póstuma a Hitler? Ante todo perseverar en el judaísmo, pero no como quienes adoptan un “estilo de vida con buena conciencia”, sino como aquellos que están decididos a encarnar una “religión de sobrevivientes” abocados a la tarea de exigir justicia.

“…quizás lo propio del pueblo judío sea el hecho de soportar ya en su historia excepcional y en la precariedad de su condición y de su modalidad de habitación sobre la tierra, el carácter inconcluso de un mundo vivido como exigencia irreductible y urgente de justicia –justicia que es su mensaje religioso mismo-. Crudeza del mundo de la que judaísmo no sólo es la conciencia, sino también el testimonio, es decir, el mártir. Crueldad en donde la quemadura de *mi* sufrimiento y la angustia por *mi* muerte, han podido transfigurarse en temor y preocupación por el *otro hombre*.”[[48]](#footnote-47)

El fenómeno del dolor inútil encuentra en el judaísmo una salida que invoca la perspectiva interhumana y ética. Ser judío implica, ante todo, asumir la difícil tarea ética de ser guardián del hermano y de denunciar los excesos de poder, allí donde la adversidad muestra su más cruda fuerza y donde Dios parece habernos olvidado.

***▪ El Mesías.***

Quizás no haya imagen teológica más judía y más equívoca que ésta. Los contornos de la figura mesiánica remiten directamente a la esperanza del pueblo judío en sus épocas más oscuras. Y, por esto mismo, no resulta extraño que Lévinas evoque las promesas mesiánicas de su pueblo cuando las situaciones históricas de cautiverio y oprobio reactualizan la vivencia de sus ancestros.

En sus “Textos mesiánicos”[[49]](#footnote-48) explicita que esta esperanza surge solo cuando el mal adquiere dimensiones universales, absolutas e imperiales y que, por tanto, se hace necesaria la presencia de un Israel mesiánico capaz de enfrentarlo. Lejos de darle a éste las connotaciones de un pueblo agrupado bajo el signo de una etnia, Lévinas lo supone como “una elite abierta y definida en función de algunas propiedades que concretamente se atribuyen al pueblo judío.”[[50]](#footnote-49) Y que, principalmente, se refieren a la experiencia de salvación que este pueblo ha tenido de Dios y que, particularmente, se ha jugado en una dinámica de sustitución.[[51]](#footnote-50)

Ahora bien ¿qué implica la sustitución en el plano soteriológico? Para explicarlo Lévinas apela a la figura profética del siervo sufriente o siervo de Yhwh (‘ebēd-YHWH) de Is 52, 13-53,12. Ése junto con los cánticos restantes del siervo (Is 42, 1-9; 49, 1-13; 50, 4-11) describen perfectamente la imagen de quien carga sobre sí el sufrimiento, los pecados y los males del pueblo siendo un inocente. Una imagen que la tradición rabínica no dudo en interpretar de manera colectiva para aplicársela al “resto fiel” de Israel. Si el mesianismo está en el centro de la esperanza judía, la noción de sustitución constituye el corazón desde el que irriga toda su fuerza y vitalidad.

Haciendo pie en estos elementos, Lévinas entiende que es inadmisible un judaísmo que sólo aguarde la llegada de un Mesías para el final de los tiempos. El mesianismo levinasiano supera en mucho la imagen mesiánica del hombre mítico que llega en el final de la historia. Ya no se trata de una figura personal como el rey davínico (2 S 7,14-16), el Emmanuel (Is 7,14) o el Hijo del hombre (Dn 7,13-14) que narran los textos veterotestamentarios, sino de “una vocación personal de los hombres”,[[52]](#footnote-51) llegando a afirmar que:

“El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías. Hemos visto que el Mesías es el justo que sufre, el que cargó sobre sí el sufrimiento de los otros. ¿Pero quién carga sobre sí el sufrimiento de los otros, sino todo aquel que dice Yo? […] El Mesianismo no es, por tanto, la certeza de la llegada de un hombre que detiene la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco ese poder y mi responsabilidad universal.”[[53]](#footnote-52)

Desde lo dicho se configura un mesianismo que, a diferencia del catolicismo, propone una verdadera universalidad. Ya que éste no pretende expandirse a través de la inclusión dogmática de nuevos creyentes, sino a partir de una propuesta ética en la que cualquier hombre pueda volverse un “yo” capaz de cargar vicariamente sobre sí la alteridad herida. Cuando este principio se cumple acontece en ese “yo” el pueblo judío y se activa la esperanza mesiánica que se dispone a servir al universo.[[54]](#footnote-53)

Allí se juega la libertad más extrema de quien decide decir: “yo”, en medio del crudo dolor de sus semejantes. Al respecto, Sucasas puntualiza que en esta propuesta no estamos ante el rostro sádico de la alteridad que de forma imperativa nos obliga a padecer su desgracia, sino que por el contrario;

“Lo esencial de la alteridad no es ser agente del sufrimiento (yo que sufre *por* –a causa de –el Otro); la bipolaridad perseguidor-perseguido hace del sufrimiento del segundo un servicio ofrecido al primero (yo sufriente *para* el Otro) y, gracias a ello, sitúa en primer plano el escándalo del sufrimiento ajeno, y no el dolor propio: el yo sufre el sufrimiento del otro, siendo el dolor socorro y alivio.”[[55]](#footnote-54)

Una vez más, Lévinas se vale de la propia tradición judía para buscar, en la salida ético-redentiva -sugerida por el siervo sufriente de Isaías- el único sentido posible al mal y al sufrimiento.

**Conclusión.**

Esta “contestación *ética* al mal, así como al problema del mal que tenemos que enfrentar tras el «fin de la teodicea»”[[56]](#footnote-55) es para Bernstein un prisma hermenéutico desde el cual puede leerse todo el proyecto filosófico del lituano. De algún modo, el carácter marginal y no explícito, que delineamos al principio respecto de esta temática, no se corresponde con la centralidad que parece asumir en esta instancia. El mal y el sufrimiento es la ocasión implícita pero profunda para el desarrollo de esta filosofía que reestablece a lo ético como lo primero y fundamental.

De la primera parte del recorrido propuesto destacamos la valentía de presentar al sufrimiento como un fenómeno de exceso que eclipsa tanto la intencionalidad husserliana como quiebra la síntesis kantiana. Hay en lo dicho la posibilidad de entender la categoría de exceso como aquello que refiere principalmente a una experiencia de un cuerpo que padece y que, por ello mismo, desborda y escapa a cualquier forma de experiencia ordinario o de representación. Peñalver captura este exceso y lo interpreta como otro nombre para referirse a la trascendencia pero ahora despojado de viejos ropajes ontológicos[[57]](#footnote-56) y con la posibilidad de ser vivido bajo la propia piel. Esta felíz rebeldía fenomenológica es la que Lévinas encarna en el exceso.

Ciertamente, los caminos fenomenológicos y filosóficos que se han transitado son los que han permitido encontrar para las víctimas la posibilidad de un sentido ante la radicalidad del mal. Solo ese sentido ético -que quiebra la ley del Ser *(conatus essendi)* y permite vivir en una disponibilidad absoluta el sufrimiento del otro como propio y prioritario- se presenta como respuesta oportuna ante el sufrimiento inútil y ante la imposibilidad de toda teodicea. Sin embargo, hay algo más allá que Lévinas ha dejado ver en su recorrido. Algo que Bensussan define como el haber “pensando ‘en’ y no ‘sobre’ el judaísmo”[[58]](#footnote-57) y que hace a la matriz religiosa por la cual este filósofo de la alteridad ofrece su respuesta al mal. De alguna forma, entendemos que quedarse únicamente con el fruto del “sentido ético”, sin percatarse del humus que lo ha generado es amputar parte de la propuesta que el autor ofrece respecto de esta temática.

Una vez más la teología dilata la filosofía llevándola a nuevas posibilidades. Lévinas lo sabe y por eso talla -en su negativa a aceptar los argumentos teodiceícos- la imagen de un Dios en retira que exige a los hombres apostar por una fe difícil. Una fe sin fundamento, sin premiaciones y sin garantes. Una fe de adultos capaz de vivir la *santidad* de saberse separados de la lógica de este mundo, llamados a nacer en un *judaísmo* que clama por justicia y dispuestos a asumir ese “*yo” mesiánico* que carga sobre sí la pesada carga del dolor ajeno. Ése que alguna vez declaró “no me asusta la palabra «Dios»”[[59]](#footnote-58) es el que tampoco teme incluirlo como resorte último de su ética antiteodicéica.

*A Carlos R. a quien le debo la urgencia de esta pregunta*

*y por quien sigo buscando alguna respuesta.*

**Bibliografía.**

Aguirre García, J. C., “Sufrimiento. Verdad y Justicia”, en: *Alpha* N° 30 (2010) pp. 169-180, p. 172. Consultado en línea (Marzo 2017): <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012010000100013>

Bensussan, G., “*¿Qué es la filosofía judía?,* [Trad.: Barreto González, D. y Santana Sánchez, H.], Buenos Aires, Lilmod –Prometeo, 2014.

Bernstein, R. J., *El mal radical. Una indagación filosófica*, [Trad.: Burello, M. G.], Buenos Aires, Lilmod, 2004.

Chalier, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, [Trad.: Pons Irazazábal, M.] Barcelona, Herder, 2004.

Lévinas, E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968.

Lévinas, E. *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: Pintor Ramos, A.], Salamanca, Sígueme, 1987.

Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro,* [Trad.: Pardo, J. L.], Valencia, Pre-textos, 1993.

Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea* [Trad.: González R-Anaiz, G. y Ayuso Díaz, J. M.], Madrid, Caparrós Editores – Fundación Emmanuel Mounier, 2001.

Lévinas, E., *Los imprevistos de la historia*, [Trad.: Checchi, T.], Salamanca, Sígueme, 2006.

Lévinas, E., *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, [Trad.: Mauer, M.], Buenos Aires, Lilmod, 2006.

Lévinas, E., *Difícil libertad*, [Trad.: Mauer, M.], Buenos Aires, Lilmod, 2008.

Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: García-Baró, M.], Salamanca, Sígueme, 2012.

Lévinas, E., *Escritos Inéditos 1,* [Trad.: García-Baró, M.], Madrid, Trotta, 2013.

Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, [Trad.: Guillot, D. E.], Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Lévinas, E., *Ética e infinito*, [Trad.: Ayuso Díez, J. M.], Madrid, Machado libros, 2015.

Lévinas, E., *Nuevas lecturas talmúdicas*, Salamanca, Sígueme, 2017.

Nemo, P., *Job et l’ excès du mal,* Paris, Grasset, 1978. En español: *Job y el exceso del Mal*, Madrid, Caparrós Editores, 1995.

Peñalver, P., *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas,* Madrid, Caparrós Editores, 2000.

Poirié, François, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?,* Lyon, La Manufacture, 1987.

Schökel, L. A. / Sicre Díaz, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002 (2° ed.). Para una lectura latinoamericana: Cf. Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2002 (5° ed.).

Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

Sucasas, A., *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Buenos Aires, Lilmod – Prometeo, 2014.

Wrigt, T., “Más allá del «Eclipse de Dios». La Shoá en el pensamiento judío de Buber y Levinas.”, En: Friedman, M. / Calarco, M. / Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, [Trad. Kohan, C. y Dreizik, P.], Buenos Aires, Lilmod, 2006.

1. Nos hacemos eco del primer párrafo que da comienzo al libro *Noms propres* y que a continuación citamos: “Les guerres mondiales –et locales- le national-socialisme, le stalinisme –et même la déstalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorismo et le chômage – c’est beaucoup pour une seule génération, n’en eût-elle été que témoin.” Lévinas, E. *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 7. [↑](#footnote-ref-0)
2. “…entre estos acontecimientos, el Holocausto del pueblo judío bajo el imperio de Hitler se presenta como el paradigma de ese sufrimiento humano gratuito…” Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, en: *Difícil libertad*, [Trad.: Mauer, M.], Buenos Aires, Lilmod, 2008, pp. 441-452, p.448. [↑](#footnote-ref-1)
3. Así lo establece, no sin cierta ironía, Alberto Sucasas. Cfr. Sucasas, A., “Levinas por Levinas”, en: *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Buenos Aires, Lilmod – Prometeo, 2014, pp.13-48. [↑](#footnote-ref-2)
4. Poirié, François, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?,* Lyon, La Manufacture, 1987, p. 83. Esta misma redefinición vuelve a aparecer cuando narra su biografía y termina diciendo de ella: “Este inventario inconexo es una biografía. Está dominada por el presentismo y el recuerdo del horror nazi”. Lévinas, E., “Signatura”, en: *Difícil libertad*, Op. Cit., pp. 387-392, p.388. [↑](#footnote-ref-3)
5. El libro de Job es un relato bíblico que pertenece a la tradición sapiencial. Allí se cuestiona, principalmente, la teoría de la retribución judía lo que conduce inevitablemente al debate de si el mal tiene alguna causa, algún sentido y alguna finalidad. Para una exégesis del libro remitimos a: Cf. Schökel, L. A. / Sicre Díaz, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002 (2° ed.). Para una lectura latinoamericana: Cf. Gutiérrez, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2002 (5° ed.). [↑](#footnote-ref-4)
6. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, en: *Difícil libertad*, Op. Cit., pp. 441-452. Originalmente el texto fue publicado en español en: Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro,* [Trad.: Pardo, J. L.], Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 113-126. [↑](#footnote-ref-5)
7. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, en: *De Dios que viene a la idea* [Trad.: González R-Anaiz, G. y Ayuso Díaz, J. M.], Madrid, Caparrós Editores – Fundación Emmanuel Mounier, 2001 (2° ed.), pp. 165-180. [↑](#footnote-ref-6)
8. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit., p. 442. [↑](#footnote-ref-7)
9. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 171. [↑](#footnote-ref-8)
10. Expresamente refiere: “En el aparecer del mal, en su fenomenalidad originaria, en su cualidad, se anuncia una modalidad, una manera: el no-hallar-sitio, el rechazo de toda conciliación con…” Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 172. [↑](#footnote-ref-9)
11. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 172. [↑](#footnote-ref-10)
12. Lévinas, E., “La conciencia no-intencional”, en: *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Op. Cit., p. 155. [↑](#footnote-ref-11)
13. Cf. Lévinas, E., “La conciencia no-intencional”, Op. Cit., p. 152. [↑](#footnote-ref-12)
14. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 172. [↑](#footnote-ref-13)
15. “Se trata de una ‘conciencia’ que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin enfoque, sin máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su autoposición y en su certeza.” Lévinas, E., “La conciencia no-intencional”, Op. Cit., p. 156. [↑](#footnote-ref-14)
16. Cf. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit., p. 442. [↑](#footnote-ref-15)
17. Bernstein, R. J., “Levinas: El mal y la tentación de la teodicea”, en: *El mal radical. Una indagación filosófica*, [Trad.: Burello, M. G.], Buenos Aires, Lilmod, 2004, pp. 233-254, p. 244. [↑](#footnote-ref-16)
18. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit., p. 441. [↑](#footnote-ref-17)
19. Aguirre García, J. C., “Sufrimiento. Verdad y Justicia”, en: *Alpha* N° 30 (2010) pp. 169-180, p. 172. Consultado en línea en Marzo del 2017: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012010000100013> [↑](#footnote-ref-18)
20. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 171. [↑](#footnote-ref-19)
21. Cf. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit., p. 443. [↑](#footnote-ref-20)
22. Nemo, P., *Job et l’ excès du mal,* Paris, Grasset, 1978. En español: *Job y el exceso del Mal*, Madrid, Caparrós Editores, 1995. [↑](#footnote-ref-21)
23. Bernstein, R. J., “Levinas: El mal y la tentación de la teodicea”, Op. Cit., p. 246. [↑](#footnote-ref-22)
24. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 175. [↑](#footnote-ref-23)
25. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 175. [↑](#footnote-ref-24)
26. Cf. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: García-Baró, M.], Salamanca, Sígueme, 2012, p. 43-45. [↑](#footnote-ref-25)
27. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, [Trad.: Guillot, D. E.], Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 108. [↑](#footnote-ref-26)
28. Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: Pintor Ramos, A.], Salamanca, Sígueme, 1987, p112. Al referirse al “uno” Lévinas está buscando una alternativa al pronombre “yo” o “mí mismo”, según refiere en la página anterior a la citada. [↑](#footnote-ref-27)
29. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Op. Cit., p. 104. [↑](#footnote-ref-28)
30. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 179 [↑](#footnote-ref-29)
31. Cf. Lévinas, E., “Trascendencia y mal”, Op. Cit., p. 179. [↑](#footnote-ref-30)
32. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Op. Cit., p. 109. [↑](#footnote-ref-31)
33. Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, Op. Cit., p. 110. [↑](#footnote-ref-32)
34. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit, p. 444. [↑](#footnote-ref-33)
35. Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 125. [↑](#footnote-ref-34)
36. Lévinas, E., “La experiencia judía del prisionero [La voz de Israel. Audición del 25 de Septiembre de 1945], en: *Escritos Inéditos 1,* [Trad.: García-Baró, M.], Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135, p. 133. [↑](#footnote-ref-35)
37. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit, p. 448. [↑](#footnote-ref-36)
38. Cfr. Wrigt, T., “Más allá del «Eclipse de Dios». La Shoá en el pensamiento judío de Buber y Levinas.”, En: Friedman, M. / Calarco, M. / Atterton, P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, [Trad. Kohan, C. y Dreizik, P.], Buenos Aires, Lilmod, 2006, pp. 207-231, p. 208. [↑](#footnote-ref-37)
39. Lévinas, E., “Amar a la Torá más que a Dios”, en: *Difícil libertad*, Op. Cit., pp. 205-109, p. 206-207. [↑](#footnote-ref-38)
40. Cf. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit, p. 450. [↑](#footnote-ref-39)
41. Chalier, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, [Trad.: Pons Irazazábal, M.] Barcelona, Herder, 2004, p. 106. [↑](#footnote-ref-40)
42. Wrigt, T., “Más allá del «Eclipse de Dios». La Shoá en el pensamiento judío de Buber y Levinas.”, Op. Cit., p 225. [↑](#footnote-ref-41)
43. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit, p. 445. [↑](#footnote-ref-42)
44. Lévinas, E., *Los imprevistos de la historia*, [Trad.: Checchi, T.], Salamanca, Sígueme, 2006, p. 193. [↑](#footnote-ref-43)
45. Lévinas, E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, p. 180. Citado y traducido por Medina Delgadillo, J., “Levinas, lector de la Torá y el Talmud”, en: Lévinas, E., *Nuevas lecturas talmúdicas*, Salamanca, Sígueme, 2017, pp.105-122, p. 108. [↑](#footnote-ref-44)
46. Lévinas, E., “El sufrimiento inútil”, Op. Cit, p. 450. [↑](#footnote-ref-45)
47. Wright, p. 228. [↑](#footnote-ref-46)
48. Lévinas, E., “Exigente judaísmo”, en: *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, [Trad.: Mauer, M.], Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 24. [↑](#footnote-ref-47)
49. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, en: *Difícil libertad*, Op. Cit, pp. 111-150. [↑](#footnote-ref-48)
50. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, Op. Cit, p. 136. [↑](#footnote-ref-49)
51. Cf. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, Op. Cit, p. 137. [↑](#footnote-ref-50)
52. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, Op. Cit, p. 141. [↑](#footnote-ref-51)
53. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, Op. Cit, p. 143. [↑](#footnote-ref-52)
54. Lévinas, E., “Textos mesiánicos”, Op. Cit, p. 148. [↑](#footnote-ref-53)
55. Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Op. Cit., p. 278. [↑](#footnote-ref-54)
56. Bernstein, R. J., “Levinas: El mal y la tentación de la teodicea”, en: *El mal radical. Una indagación filosófica*, Op. Cit., p. 234. [↑](#footnote-ref-55)
57. Peñalver, P., “Los excesos de Lévinas”, en: *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparrós Editores, 2000, pp. 235-244, p. 237. [↑](#footnote-ref-56)
58. “De este modo Levinas, evidentemente filósofo en toda regla, pero también autor de comentarios talmúdicos magistrales y formalmente separados de la obra filosófica propiamente dicha, Levinas entonces, habrá pensando ‘en’ y no ‘sobre’ el judaísmo, como por su parte explicaba Rosenzweig.”Bensussan, G., “Buber, Rosenzweig, Levinas. La herencia coheniana y la ‘revolución post-hegeliana’ de la filosofía”, en: *¿Qué es la filosofía judía?,* [Trad.: Barreto González, D. y Santana Sánchez, H.], Buenos Aires, Lilmod –Prometeo, 2014, pp. 169-194, p. 188. [↑](#footnote-ref-57)
59. Lévinas, E., *Ética e infinito*, [Trad.: Ayuso Díez, J. M.], Madrid, Machado libros, 2015, p. 87. [↑](#footnote-ref-58)