

## AUSENCIA Y PRESENCIA DE DIOS EN EL PENSAR HOY \*

Por J. C. SCANNONE S. J. (San Miguel)

### 1) *Planteo y delimitación de la pregunta*

Estamos en un tiempo de desdivinización y de huida de los dioses, dice Heidegger. Claro está que el tema de Dios, negado, discutido o afirmado, es abordado hoy como siempre, y quizás más que en otros tiempos, por el pensamiento filosófico. Sin embargo: ¿es éste mismo abordado también hoy por la presencia y por la ausencia, no ya del tema de Dios, sino *de Dios*? ¿Es hoy todavía posible ese ser-abordado del pensamiento por esa presencia y/o esa ausencia? También la ausencia así entendida plantea un interrogante, pues la ausencia como ausencia no es sino un modo de presencia; y la presencia de Dios en el pensar incluye siempre necesariamente también ausencia.

Por lo tanto no se trata, en nuestro planteo, de la presencia y la ausencia de la *idea* de Dios en el pensar, como si éste fuera representación (pensar pensado) y la filosofía una suma o un sistema de contenidos enlazados por lo que Hegel llamaría una reflexión extrínseca. Tampoco se trata de la presencia y ausencia del dios de los filósofos en el pensar como (mero) *acto* de pensar pensante (es decir, en cuanto *Cogito*), como si el pensamiento debiera interpretarse a sí mismo primariamente como reflexión de la subjetividad, aunque ésta sea entendida como historia, praxis o existencia. Se trata de la presencia y la ausencia del Dios vivo de la religión y de la historia en el pensar como *dejar-ser* a esa misma presencia o ausencia *en el acontecer de la verdad* como develamiento. Aunque ese acontecer, más que develamiento, es revelación, cuyo lugar es el diálogo (el lenguaje) históricamente comprometido.

\* Comunicación presentada al Segundo Congreso Nacional de Filosofía, 6-13 de junio de 1971, Alta Gracia (Córdoba - Argentina).

En primer lugar esbozaremos sucintamente el itinerario del del pensar en los últimos siglos, itinerario que desemboca en esta época de desdivinización y secularización. Luego indicaremos el camino por el cual el pensamiento debe adentrarse para plantear y responder las preguntas antes formuladas, sin dejar por eso de cuestionar y sobre todo de ser cuestionado. Y por último intentaremos caracterizar, al menos de algún modo, la presencia y ausencia de Dios en el pensar que, habiendo seguido el dicho itinerario histórico y habiéndolo trascendido, se ha adentrado en el camino que él señala.

## 2) *Itinerario del pensar desde Descartes*

Desde Descartes a Heidegger el itinerario del pensamiento es el de una cada vez más honda radicalización del mismo. Esta radicalización y ahondamiento del pensar en sí mismo es acompañado en su historia por una correspondiente radicalización y crítica de la teología filosófica entendida como el *logos* filosófico de Dios<sup>1</sup>. Esa crítica toma primero el cariz de una desustanciación y desobjetivación de la imagen de Dios, es decir, de una negación del dios sustancia, para luego radicalizarse hasta una desujektivación y desabsolutización del mismo, es decir, hasta la negación del dios absoluto sujeto. La primera fase de ese proceso corresponde al dicho de Hegel: “la sustancia es sujeto”; y la segunda, a la superación heideggeriana de la metafísica de la sustancia y del sujeto.

Ya Descartes, aunque se mueve todavía en la mentalidad sustancialista de la “*res cogitans*”, comienza con su *Cogito* la evolución de la que llamamos primera fase del proceso. Pero es recién la filosofía trascendental la que da el paso decisivo hacia la desustanciación del acto de pensar y, por ende, de Dios. Es así que la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios muestra los límites del pensar objetivante acerca del

<sup>1</sup> Acerca de la evolución del pensamiento moderno en general cf. H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München, 1962; sobre el problema de Dios: W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957; C. Fabro, *God in Exile - Modern Atheism*, Westminster, 1968.

mismo y pone en jaque desde entonces a todo pensar ingenuo acerca de un dios-objeto; mientras que el *Atheismusstreit* evidencia hasta qué punto la filosofía trascendental había radicalizado ya entonces la desustanciación de Dios. Ésta culmina luego en el pensar absoluto de Hegel: el absoluto es sujeto, es decir, proceso, mediación e historia.

Esa agudización de la crítica al teísmo tradicional acaba después de Hegel por una parte en la negación total de Dios: por ello Borne dirá del ateísmo contemporáneo: “en el principio estaba Hegel”<sup>2</sup>. Pero por otra parte, debido a la ulterior radicalización del pensar absoluto en el último Schelling, se va ya a insinuar dentro todavía de la filosofía de la subjetividad, la superación de ésta por el descubrimiento de la facticidad del pensamiento. En ambos casos se desemboca —gracias al influjo de Hegel— en la historia como lugar del encuentro con Dios —Schelling—, o de su desencuentro, como en Marx.

Marx también da un paso nuevo en cuanto radicaliza la esencia crítica del pensamiento moderno, no hacia atrás, ahondado aún más en la reflexión, como lo hizo el idealismo hasta inclusive el último Schelling, sino hacia adelante, realizándola en la praxis crítica, revolucionaria de la sociedad y de la historia. Y así como la radicalización trascendental implicaba la crítica del dios-objeto, también la radicalización práctica va a suponer la crítica de la religión del dios-objeto y mito como presupuesto de toda crítica. Se necesitarán todavía otros pasos en la línea cada vez más radicalizante del pensamiento moderno para que se realice lo que se insinuaba en Schelling: la superación no sólo de la metafísica de la sustancia, sino del sujeto, aun de aquella que se realiza como praxis, sin perder por ello lo nuevo aportado por Marx. Recién entonces podrá replantearse el reencuentro en la historia del Dios de la historia por un pensar, que sin dejar de serlo, responde a la interpelación del movimiento de la historia comprometiéndose activamente con él. Recordemos que ya Kant había señalado el camino de la praxis para reencontrar al Dios desobjetivado; pero él se quedó

<sup>2</sup> Cf. E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, París, 1956, p. 30.

en la crítica de la *razón* práctica, en vez de pasar a la crítica de la *praxis* misma (Blondel) y aun a la *praxis* crítica (Marx). Habrá que seguir ese camino, pero retomándolo a un nivel más radical que la relación sujeto-objeto y las dicotomías teoría-praxis o acción-pasión, propias todavía de la filosofía de la subjetividad. La superación de ésta, condición del dejarse encontrar del Dios de la historia, acontecerá por la toma de conciencia más que radical, abisal, de la misma historicidad.

Pues, por último, el pensamiento moderno, luego de haber alcanzado con la intencionalidad husserliana (fundamento de objetividad y subjetividad) un nivel todavía más originario de reflexión, en vez de encontrar así al fin el pretendido *fundamentum inconcussum* (*Grund*), llega en Heidegger a través del análisis de la facticidad de la misma intencionalidad, a perder pie en el abismo (*Ab-grund*) de la historicidad y libertad. De ese modo pudo acontecer el “paso hacia atrás” que supera la filosofía de la subjetividad hacia la apertura de la dimensión abisal originaria anterior a la relación sujeto-objeto en la que el pensamiento moderno se movía. Pero sólo por la renuncia a la *voluntad* de fundamentación que a éste caracterizaba, le es dado al pensar entrar en el acontecer de esa apertura que lo funda<sup>3</sup>. Y es desde ésta desde donde puede cobrar nuevo sentido hablar de ausencia y de presencia de Dios, del Dios divino.

### 3) *El camino del pensar hacia la verificación de la presencia y ausencia de Dios.*

Así es que al pensamiento moderno, que por su voluntad de fundamentación y por su cuestionamiento crítico iba ahondando cada vez más, de nivel en nivel de reflexión, hacia la dimensión más fundamental y originaria, le fue dado descubrir en Heidegger no sólo que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia —como ya lo atestiguaba He-

<sup>3</sup> La identidad y diferencia entre el primero y el último Heidegger acerca de la pregunta por el fundamento se pone de manifiesto al cotejar *Vom Wesen des Grundes* y *Der Satz vom Grund*. La abisalidad de la historicidad se descubre plenamente cuando no es sólo la de la existencia, sino la de la historia del ser mismo.

gel—, sino que ese acontecer no es absoluto, sino fácticamente histórico, pues su desde-dónde es el misterio sin-fundamento, que rehúsa dar-razón del fundamento. Sólo desde ese cuestionamiento radical de toda voluntad de fundamentación, el pensamiento puede abrirse a la dimensión del sentido que funda sin fundamento, que es “porque” sin “por qué”, comprendiendo que el cuestionar crítico que es la esencia del pensar, para ser verdaderamente radical y para no dejar de ser cuestionante, debe dejarse cuestionar por el misterio desde donde el sentido acontece. Ese Misterio que se da y dice como sentido sin dejar de ser misterio y cuyo cuestionamiento nos interpela como historia, posibilitando así nuestra respuesta histórica y nuestro mismo cuestionar, es aquel misterio originario “a quien todos llaman Dios”, no el dios sustancia del pensar representativo o el dios absoluto sujeto de la filosofía trascendental, sino Dios vivo, el de la ética del cuestionamiento radical y el compromiso histórico, el de la religión que, respetándolo, acoge al misterio como misterio y el de la historia en la que él, sustrayéndose en su radical diferencia, se dice y se da<sup>4</sup>.

Quizás Heidegger no llega a reconocer a Dios en el misterio que origina el desocultamiento del sentido porque no reconoce que éste acontece como *revelación* histórica en el rostro del otro y en el diálogo. Es el fenomenólogo israelita francés E. Levinas quien, inspirándose en la Biblia, da ese nuevo paso en continuidad discontinua con el pensamiento de Descartes a Heidegger. Levinas dice que la esencia crítica del saber se realiza como ética<sup>5</sup>, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por lo Otro, o en otras palabras, como cuestionamiento del pensar cuestionante por el rostro del otro, del pobre, desde el cual nos interpela históricamente el misterio. Pues es desde el rostro del

<sup>4</sup> Cf. las reflexiones del autor acerca de Dios, en diálogo con Blondel: *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968; y en diálogo con Heidegger: *¿Un tercer Heidegger?*, en *Stromata* 24 (1968), p. 16 ss. y *Dios en el pensamiento de Heidegger*, en *Stromata* 25 (1969), 63-77.

<sup>5</sup> Cf. E. Levinas, *Totalité et infini - Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, p. 13. En ese autor nos inspiramos en los párrafos siguientes al referirnos al “rostro del pobre”, el “cara a cara”, la “justicia”, etc.

otro como pobre, que cuestiona toda voluntad de poder, desde donde ésta —la quinta esencia de la filosofía de la subjetividad— es más que radicalmente, abisalmente, cuestionada y superada. Por ello la fenomenología que dicho autor hace de la verdad como justicia en el cara a cara con el rostro del pobre y oprimido, no deja de lado la radicalidad alcanzada por el pensar en Husserl y en Heidegger, sino que la supera éticamente, “hacia adelante”, en la línea apuntada ya por la filosofía crítico-práctica de Kant, Marx y Blondel, pero desde la dimensión abisal originaria en que se mueve el pensar del último Heidegger. Así se realiza de nuevo una radicalización hacia la praxis semejante a la de Marx, pero desde la unidad originaria de pensar y praxis.

Heidegger, en *Gelassenheit* (p. 35), nos habla de un “actuar” (*Tun*) que “está fuera de la distinción de actividad y pasividad” (y que en ese sentido es mejor no llamar ético), que es la esencia misma del pensar como dejar-ser al acontecer de la verdad, cuyo desde-dónde es el misterio. Pero éste, pues *se da* y *se dice* como el acontecer histórico del develamiento, no puede ser un *neutrum*, como podría interpretarse en Heidegger. Por ello la verdad, más que el acontecer del develamiento (*a-létheia*), es el de la revelación que acaece como *lenguaje* del rostro del pobre. En ese rostro del otro se revela en palabra el Misterio que interpela y que cuestiona toda voluntad de poder, posibilitando así al mismo cuestionamiento de la totalidad.

Así es que, de ese modo no sólo se realiza como ética la esencia crítica del pensar moderno, y no sólo se revierte éste ante el cuestionamiento de la voluntad de poder por el misterio que se da y se dice en el movimiento originario de la historia, sino que, porque dicho cuestionamiento se realiza como cara a cara con el rostro interpelante del pobre y oprimido, en él también se consume y se revierte la esencia crítica de la praxis revolucionaria de un Marx. Se consume porque él es la crítica de toda crítica crítica y la raíz de toda praxis crítica; se revierte porque, a través de la renuncia a la voluntad de poder, esa crítica práctica no se realiza en lucha a muerte de voluntad de

poder contra voluntad de poder, sino en la paz del cara a cara del lenguaje y en justicia.

Y así se hace posible que se veri-fique en y para el pensar la presencia ausente y la ausencia presente del Dios de la historia. Ya Marx hablaba de la verificación por la praxis, y Blondel, sin haber recibido su influencia, veri-ficaba prácticamente la presencia de Dios en la acción<sup>6</sup>. Pero esto último cobra su verdadera significación si la verdad que “se hace” (veri-ficar: *verum facere*) no es ante todo concebida como adecuación y ni siquiera como develamiento, sino como el acontecer de la revelación del misterio en el faz a faz de la justicia. Justicia no significa aquí ante todo “dar a cada uno lo propio”, sino que —como para Levinas— significa el cuestionamiento de lo Mismo y Propio por el rostro del Otro y Pobre que lo juzga y— en cuanto se deja juzgar— lo justifica: de ahí el nombre de justicia. En ésta así entendida “se hace” la verdad como palabra revelante del Misterio que en ella cuestiona, juzga, se da, justifica y exige responsabilidad y respuesta, es decir, compromiso efectivo de justicia. Así “se hace” Dios presencia y ausencia en la historia, y el pensar puede así “hacer” (veri-ficar) en la historia esa presencia (y ausencia como ausencia). Pero recordemos que ese “hacer” del pensar, aunque histórico, se mueve originariamente en la dimensión anterior a las distinciones metafísicas de acción-pensamiento y actividad-pasividad, aunque se realiza aquí y ahora como compromiso personal con el otro, con la sociedad y la historia.

Teniendo en cuenta todo esto podemos plantear ahora nuevamente nuestra pregunta inicial: ¿es todavía hoy posible que el pensar sea abordado por la presencia y la ausencia de Dios? El pensamiento que hoy se asume como pensamiento desde la situación histórico-filosófica desde la cual le es dado pensar: ¿de qué modo puede ser abordado por esa presencia y ausencia? La misma génesis de la situación actual del pensar nos indica la ruta: éste deberá pasar por una doble noche o una doble

<sup>6</sup> Sobre la verificación de la trascendencia (es decir, de Dios), en el doble sentido del genitivo cf. el profundo artículo de L. B. Puntel: *Dios en la teología hoy*, en: *Perspectivas de diálogo* 4 (1969), p. 211.

muerto: primeramente por la muerte a la ingenuidad de un pensar no crítico que todavía no ha trascendido al pensamiento representativo; pero luego también por la muerte a la voluntad teórica y práctica de fundamentación, que todavía no se ha dejado trascender y fundar fácticamente por el misterio. Pero este misterio, que es noche y muerte, no se hace luz y vida para el pensar, si no es oscureciéndose y como muriendo él mismo en la kénosis del rostro del otro, del pobre, en el cual él se revela y verifica, y desde el cual él cuestiona, juzga, justifica y exige un compromiso de justicia. Por eso el lugar del acontecer de la verdad, en el que el misterio, sin dejar de sustraerse como misterio, "se hace" verdad y vida, es decir, se verifica, es la historia, el diálogo, la praxis. Y sólo desde esa experiencia originaria de verificación, más radical que toda verificación empírica, es que toma sentido también hablar —analógicamente— de Dios como absoluto sujeto o como sustancia, sin recaer en la metafísica de la sustancia y el sujeto.

#### 4) Caracterización de la presencia y ausencia de Dios en el pensar

Al pensamiento que sin cesar de cuestionar se deja cuestionar por el Misterio, éste se le dice y da como presencia y como ausencia: como presencia que es asimismo ausencia, porque ella es verificación del misterio; y como ausencia que es un modo de presencia, porque es verificación del misterio en cuanto tal. Por ello éste instaure, al comunicarse sustrayéndose, la diferencia radical, originante del movimiento fáctico de la historia.

El aparente juego dialéctico de palabras que acabamos de enunciar intenta indicar la relación que origina histórica y radicalmente al pensar, y que precede, fundándola, a la distinción presencia-ausencia. Esa relación originaria es el acontecer mismo de la verdad como justicia, relación que no se instaure en visión, sino en palabra, y por ello no es ante todo adecuación o develamiento, sino revelación cuya "primera" palabra es el rostro del otro que nos interpela en la historia. Pues lo propio de

la palabra es que en ella quien habla asiste, trascendiéndola, a su propia manifestación<sup>7</sup>. Ella se da sin dejarse poseer como por la visión se posee. Dicho de otro modo: al lenguaje como lenguaje le es esencial el silencio en cuanto tal: por ello la relación de Dios al pensar se instaure en lenguaje, que implica al mismo tiempo y en proporción directa, misterio y revelación, ausencia y presencia. Pero el lugar de ese lenguaje es el diálogo histórico que se verifica en praxis.

En resumen: para abrirse hoy al Dios divino no en forma ingenua, sino en cuanto pensamiento, éste debe pasar por la doble superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, que para él es como una doble muerte que conduce a la vida. Pues el Dios vivo no es ni un objeto del pensamiento, al cual éste pueda manipular o pedir rendición de cuentas, ni tampoco el acto mismo de pensar que, cerrándose en absoluta reflexión, se autofundamenta, sino el Misterio que se da y se dice históricamente, sustrayéndose en su radical diferencia. Sólo el pensar que sin dejar de estar en sí está más allá de sí, acoge, respeta y piensa esa diferencia que es presencia y ausencia. Ella acontece primariamente en el cara a cara del lenguaje que se verifica en compromiso práctico, social e histórico de justicia.



HEMEROTECA  
CAMPUS

<sup>7</sup> E. Levinas, op. cit., p. 273; cf. 168 ss. y 35 ss.