

W. R. Daros

**La primacía de tu
Rostro inaprensible**

La perspectiva ética de E. Lévinas



Rosario

Cuadrenillos UCEL

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

W. R. DAROS

***La primacía de tu
Rostro inaprensible***

LA PERSPECTIVA ÉTICA DE E. LÉVINAS

Colección Cuadernillos UCEL
**UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO
ROSARIO**

William Roberto Daros es profesor en Letras (Córdoba) y doctorado en Filosofía (Rosario). Se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador independiente, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) del Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos libros sobre filosofía y educación, y artículos en revistas especializadas de América y Europa.

En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.P.E).



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

“Él en el fondo del Tú. Él que es Bien en sentido eminente muy preciso, a saber: es un Él que no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir” (Emmanuel Lévinas. *De Dios que viene a la Idea*, p. 123).

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2001. Copyright by *UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*. Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723 y queda prohibida y penada su reproducción: Artículos 2, 9, 10, 71, 72, 172.

Impreso y armado final en *Cerider: Centro Regional de Investigación y Desarrollo de Rosario*.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

ÍNDICE

Prólogo de Alfonso López Quintás.

Referencia biográfica.

Introducción.

- . Cuestiones de principio.
- . El principio de la filosofía en Emmanuel Lévinas: La responsabilidad por el ser del otro, expresado en el rostro.

El “ser” como *posesión* en la comprensión, y como *rostro* en el fundamento de la ética.

- . El rostro: la expresión del encuentro con el otro.
- . ¿De los otros al Otro Infinito?
- . Lo divino, lo sagrado y lo santo.

De los dioses a la idea de Dios.

- . De la idea de Dios a lo más allá del ser.
- . Filosofía, filosofía de la religión (teología racional) y Dios.
- . El holocausto: ¿Dios indefendible?
- . Abandono de Dios y Dios testimoniable.
- . Dios: ¿Probable?

Observaciones conclusivas.

Bibliografía de E. Lévinas.

Bibliografía general.



PRÓLOGO

Emmanuel Lévinas, al que me parece estar viendo en el *Congreso Mundial de Filosofía* de Brighton, siempre del brazo de su mujer y con la *kipá* en la cabeza, atendiendo afablemente a quienes deseábamos saludarle, puso la vida a la carta de fundamentar de modo sólido y realista la vida ética. Para ello se determinó a hacerlo, no por la vía griega del conocimiento teórico, sino por la hebrea del compromiso con la otra persona, que se nos revela en el rostro. Desde antes de abrirnos a la actividad intelectual y ser conscientes de nuestra libertad de abrirnos a los demás o encapsularnos en nuestro yo, los seres humanos nos sentimos apelados por la presencia del otro a responsabilizarnos de su suerte.

Si su maestro Heidegger había delatado el error que cometió la filosofía occidental al atender más a los entes que al ser, Lévinas quiere dejar de lado el estudio del ser para subrayar el compromiso y la responsabilidad de cada persona ante el otro. La filosofía, a su entender, no debe asentarse en la Ontología o la Metafísica sino en la Ética.

Esta atención primaria del hombre a la relación con el otro, como base de la Ética, no implica que Lévinas renuncie a toda fundamentación racional de ésta. Dicha relación le viene sugerida briosamente por la tradición bíblica -que él conoce y asume merced a su condición hebrea-, pero, como filósofo, no puede reducirse a profesar una fe religiosa y ajustar su vida a los preceptos que de ella se derivan. Esta voluntad de profundizar intelectualmente en el hecho primario de nuestra vinculación al otro obliga a Lévinas a moverse en un campo intermedio entre el intelectualismo desarraigado y el fideísmo antiintelectualista. Esa posición ambigua -en el mejor sentido del término- dificulta sobremanera la marcha de su pensamiento y la comprensión del mismo.

El Dr. Daros logra en este breve libro marcar las diferencias que hay entre Lévinas y sus maestros Edmund Husserl y Martín Heidegger, y exponer la quintaesencia de la doctrina que el maestro lituano-hebreo sostiene y el método que sigue. El trabajo de Daros está bien configurado y pienso que será útil a quien desee hacerse una idea clara de este pensador, nada fácil de sintetizar. No dedica un apartado especial a mostrar los flancos vulnerables de su pensamiento, pero ofrece a los lectores pistas seguras para tomar posición frente a él, en lo que alberga de fecundo y en lo que puede presentar de revisable.

Séame permitido indicar aquí, esquemáticamente, algunas cuestiones centrales en Lévinas que merecen un tratamiento más aquilatado, a fin de evitar que ciertas precariedades de su pensamiento distancien a los lectores de un pensador que aporta intuiciones sumamente fértiles.

Lévinas parece dar por hecho que el conocimiento *posee* lo conocido, como si se tratara de un objeto. Convendría aquí distinguir entre "objetivar" y "objetivizar". El conocimiento convierte lo que desea conocer en "objeto de conocimiento" -por tanto, lo "objetiva"- pero no necesariamente lo reduce a objeto, es decir, lo "objetiviza". Al conocimiento dominador, posesivo, contraponen Lévinas la actitud de amor, compromiso, responsabilidad. (*"La filosofía se ha basado en una racionalidad objetivante* -escribe correctamente Daros, exponiendo a Lévinas-. *Lo que conoce lo vuelve objeto de conocimiento, no acto de amor"*). En efecto, no parece plantearse Lévinas la posibilidad de que haya una forma de conocimiento amoroso, respetuoso, comprometido, responsable, como postulan otros pensadores, de modo singular Gabriel Marcel. Recuérdese su lema *"Je ne suis pas au spectacle"* (Yo, en la vida, no estoy en plan de espectáculo) y su reveladora confesión: "Lo más profundo que hay en mí no procede de mí".

En esa línea de desconfianza respecto a la actividad cognoscitiva del hombre, Lévinas sostiene que la idea del Infinito que tiene cada hombre en su interior y que sirve a Descartes de apoyo firme para probar la existencia de Dios "sigue siendo una idea teórica,

una contemplación, un saber"¹. La investigación actual más cualificada del Descartes de las *Meditationes de prima philosophia* subraya, en cambio, que esa "idea" de Dios implica la "presencia real" del Ser Infinito en lo más íntimo del ser humano².

De modo semejante, resultan poco matizados los conceptos de interioridad y exterioridad. En el nivel de los meros objetos, el conocimiento los pone en frente, los objetiva³, los considera como algo ineludiblemente externo y foráneo. Cuando se trata de realidades superiores en rango a los objetos, realidades que puede el hombre asumir como impulso de su obrar -una obra musical, un poema, una norma ética, una realidad religiosa...-, el conocimiento auténtico las interioriza de tal suerte que dejan de serle externas, extrañas y ajenas para convertirse en íntimas, sin dejar de ser distintas. Ese tipo de *conocimiento* va vinculado al *testimonio*. Nadie da un testimonio más elocuente y comprometido del valor de una obra musical que el intérprete que la conoce a fondo, le infunde vida y pone al descubierto todas sus virtualidades. Se trata de una *experiencia reversible*, en la cual el intérprete configura la obra en cuanto se deja configurar por ella; fue en su búsqueda en virtud de la energía que ella misma le otorgó. Para desear una realidad y buscarla hay que tener un primer conocimiento de su valor. A medida que nos vamos acercando a ella, la conocemos mejor y deseamos más ardientemente encontrarla y asumirla plenamente. No procede, pues, contraponer el *deseo* al *conocimiento*, pues, bien entendidos, se implican y potencian mutuamente.

Todo cuanto afirma Lévinas de la menesterosidad extrema del conocimiento es cierto cuando aplicamos a realidades "super-objetivas"⁴ un método de conocer sólo apto para captar meros *objetos*.

¹ Cf. *Éthique et infini*, Fayard, París 1982.

² Esta interpretación es secundada por R. Lauth (cf. *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, A. Pustet, Munich 1965, págs. 11-43), F. Alquié, F. Ebner, G. Marcel, J. Manzana, A. Ambacher, J. Brun, J. Wahl, y Coreth. Sobre este tema puede verse un amplio comentario en mis obras *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*. Madrid, Gredos, 1977, págs. 138-153; *El triángulo hermenéutico*. Madrid, Editora Nacional, 1971, págs. 225-332.

³ Sabemos que *objetivar* procede del verbo latino *ob-jacere* (estar en frente), del que se deriva *ob-jicere*, cuyo participio es *objectum*.

⁴ Al estudio del sutil y decisivo concepto de lo "inobjetivo" (*das Ungegenständliche; l' inobjectif*) en el pensamiento existencial alemán y francés dediqué un amplio volumen: *Meto-*

Como él se mueve desde el principio en el nivel de la realidad *personal*, estima que esa forma de conocer "objetivizadora" es a todas luces inadecuada y, por tanto, rechazable. Frente a esta posición, conviene destacar que el conocimiento que va vinculado al respeto, el amor, el compromiso nos *distancia* de las realidades personales a las que toma como *objeto de conocimiento*; pero no nos *aleja* de ellas; nos sitúa respecto a ellas en una fecunda "distancia de perspectiva". Es la distancia que se requiere para conocer un cuadro, una obra musical, una persona, una institución, una realidad religiosa...

Un tratamiento asimismo orfebresco merece el lenguaje. Si la persona que habla adopta una actitud dominadora, *cosifica* cuanto expresa. Si su actitud es respetuosa, creativa, colaboradora, *objetiva* aquello a que alude pero no lo *objetiviza*, lo muestra como lo que es: una realidad abierta, relacional, digna de respeto y colaboración. De la diversidad de actitudes ante la realidad entorno se derivan los diferentes tipos de lenguaje, entre los que destacan el lenguaje prosaico y el lenguaje poético. Es cierto que, antes de su función comunicativa, el lenguaje tiene una función creadora de vínculos personales. Estos vínculos no son fáciles de expresar de modo que conserven su halo poético primero. Para superar esa dificultad debemos superar el plano del lenguaje *prosaico* y elevarnos al nivel del lenguaje *poético*, el *metafórico*, el *simbólico*...

Lévinas es un pensador que suscita más mi adhesión cuando afirma que cuando niega, cuando blande la espada profética para reclamar plena atención al prójimo que cuando quiere fundamentar su edificio filosófico por vía de oposición a otros sistemas de pensamiento. Esta prevención contra el pensamiento teórico se advierte ya en el genial pionero del pensamiento dialógico, Ferdinand Ebner⁵, y frena en cierta medida la investigación de diversos pensadores personalistas posteriores. Convendría sobremanera superar esta tendencia, para dar a esta forma de pensamiento toda la eficacia que está

dología de lo suprasensible. Madrid, Editora Nacional, 1963.

⁵ Véase, sobre esto, mi obra *El poder del diálogo y del encuentro*. Madrid, BAC, 1997, págs.8-15. "... Después vinieron los años de la 'filosofía', de la especulación metafísica -escribe Ebner-. Y todo esto significó asimismo ir por un camino falso. En todo ello no había encontrado yo la determinación espiritual de mi existencia" .(Cf. *Das Wort ist der Weg* -La palabra es el camino-. Viena, Herder, 1949, p. 122).

llamado a conseguir.

Estas y otras consideraciones me ha sugerido la lectura de este libro, que sabe penetrar en lo esencial de un pensador a veces críptico y, por ello, impenetrable para quien carezca de lúcidas claves de orientación. Tales claves puede encontrarlas en las páginas que siguen. Plácemes merece el autor por haber consagrado atención a un pensador, como Lévinas, que puso su gran poder de penetración al servicio de una causa nobilísima: afirmar con decisión y tenacidad, en una época proclive a blandos relativismos subjetivistas, que es posible y necesario para la salud espiritual de las gentes encontrar un fundamento incommovible de la vida ética. Tal fundamento se halla únicamente -a su entender- en el encuentro con el otro, en la relación ineludible con quien se me revela a través de su rostro y me llama enérgicamente a una solidaridad responsable.

En momentos tan preocupantes y propicios al desánimo como los actuales, bien haremos en meditar un texto de una de las obras más representativas de Lévinas: *Humanismo del otro hombre*⁶. Después de recordar el fatídico año 1941, en pleno proceso del holocausto, Lévinas nos invita a no fusionarnos en el instante presente y esforzarnos por labrar un futuro prometedor.

"...Hay una nobleza muy grande en la energía liberada de la tiranía del presente. Trabajar por las cosas lejanas en un momento en el que triunfaba el hitlerismo, en las horas sordas de esta noche sin horas (...), es, sin lugar a dudas, la cima de la nobleza".

Esas "cosas lejanas" que debemos tender a conquistar incluso en los momentos más desolados de nuestra existencia se resumen en una decisiva: ganar un inmenso respeto y una voluntad inquebrantable de servicio a quien se nos ofrece, al mirarnos, como sumamente desvalido pero infinitamente valioso.

"En la contextura del mundo, él no es casi nada. Pero puede oponerme una lucha, (...) no una fuerza más grande, sino la trascendencia misma de su ser (...), el infinito de su trascendencia. Este in-

⁶ Cf. O. cit., Caparrós, Madrid 1993, p. 41. Versión original: *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972.

*finito, más fuerte que el asesinato, se nos resiste ya en su rostro, es su rostro, es **la expresión** original, es la primera palabra: 'No comerás asesinato'. (...) Hay ahí una relación no con una resistencia muy grande, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia de lo que no tiene resistencia -la resistencia ética-⁷.*

Alfonso López Quintás
Universidad Complutense
Madrid

⁷ Cf. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1995, p. 212.
Versión original: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haya, M. Nijhoff, 1961, p. 173.

REFERENCIA BIOGRÁFICA



Emmanuel Lévinas nació en enero de 1906 en Kaunas, Lituania, de una familia burguesa judía, siendo el mayor de tres hermanos⁸. Su padre, de profesión librero, inició a su familia en una visión de apertura a la cultura rusa sin renunciar a sus creencias religiosas. El judaísmo de la capital de Lituania, Vilna, era un judaísmo ilustrado, racionalista y cosmopolita, opuesto abiertamente a la espiritualidad pietista de los Hassidim. Defendía una interpretación racionalista del *Talmud*, abriendo las cuestiones religiosas del judaísmo a la razón.

E. Lévinas acudirá al Talmud movido por preguntas filosóficas.

Realizó sus estudios secundarios en Ucrania, donde vivió la revolución rusa y lee a los grandes literatos rusos (liceo ruso: 1916-1919) y en Lituania (liceo judío). Estudió Filosofía en Estrasburgo, a los 18 años, desde 1923 a 1927. Allí conoce el estilo de filosofar de Bergson y el método fenomenológico de Husserl. En 1927 comienza a escribir la tesis doctoral sobre la intuición en Husserl, que defenderá en 1930.

En 1928-1929, estudia Filosofía junto a Husserl y Heidegger en Friburgo, apoyado económicamente por la familia Husserl.

En 1931 entra en la obra escolar de la "Alianza Israelita Universal". Allí fue profesor de Filosofía y Director (desde 1946) de la Escuela Normal Israelita Oriental (donde se preparaban los futuros maestros que pretendía favorecer la integración social de las comunidades judías), institución en la que transcurrirá más de 30 años. Al mismo tiempo frecuenta algunos cursos de filosofía en la Sorbona.

En su filosofar, Lévinas admite tres fuentes principales de su

⁸ Para una biografía más amplia, véase: LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Lévinas*. Paris, Flammarion, 1994.

formación: 1) la Biblia (“el Libro de los libros”), 2) los filósofos (clásicos como Platón, Kant, Hegel, Bergson; y contemporáneos como Husserl, Heidegger y sus profesores de Estrasburgo) y 3) los clásicos de la literatura rusa y europea⁹.

Se nacionalizó francés en 1931 y en 1932 hace el servicio militar.

En 1932 se casa con Raisa (Margarita) Lévi, hija de vecinos de Kaunas. En 1935 nace su hija Simone; el segundo hijo muere al mes de nacer; el tercero, Michel, nace en 1949.

Sufrió los horrores de la persecución nazi, en los campos de concentración de cerca de Magdeburgo. De allí recordaba a un perro amistoso, que se asoció a los prisioneros, y que parecía ser uno de los pocos que les recordaba su condición de ser humano. Conoce allí la deshumanización del hombre por el hombre; pero también se convence de que la superioridad del bien es más fuerte que el mal del asesino. Compartió los sufrimientos con algunos sacerdotes católicos y percibió el sentido de la caridad cristiana. Veía la relación de cristianismo y del Judaísmo ni como un sincretismo ni como un antagonismo, sino como una simbiosis. Su suegra murió en los campos de concentración, y su mujer y su hija vivieron escondidas en un convento de hermanas de San Vicente de Paul en Orleans. Su padre, su madre y su hermana fueron fusilados por los nazis en Lituania. “¡1941! (escribe Lévinas) -agujero en la historia- año en el que todos los dioses visibles nos abandonaron, año en que dios murió de verdad o retornó a su irrevelación”¹⁰.

Después de 1946, como director de la escuela normal israelita oriental, vivió con su familia en la escuela y participaba de los coloquios filosóficos con Gabriel Marcel, J. Wahl, y siguió cursos teniendo como compañeros a Lacan, Merleau-Ponty y Aron.

Dicta una serie de conferencias en el Colegio Filosófico fundado por Wahl, que luego aparecen publicadas con el título *El tiempo y el Otro*.

En este tiempo, profundiza el estudio del pensamiento judío y el método de interpretación talmúdica. Se dedica a reconstruir el lu-

⁹ LÉVINAS, E. *Éthique et infini*. Paris, Fayard, 1982. En versión castellana: *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1991, p. 24-25.

¹⁰ LÉVINAS, E. *Humanisme del'Autre Homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972. En versión castellana: *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid, Caparrós, Colección Esprit, n. 6, 1993, p. 41.

gar del judaísmo en Europa después de la persecución nazi, convencido de que la cultura europea depende tanto de la cultura griega como de la Biblia hebrea. No obstante, Lévinas reivindicaba su condición de filósofo afirmando que él utilizaba textos no-filosóficos buscando la respuesta a problemas filosóficos y sin abandonar el método filosófico.

En 1961, defiende su tesis de Estado (que le abre las puertas a la universidad) sobre el tema *Totalidad e Infinito* en la que Lévinas sostiene que la estructura última de la subjetividad no es el conocimiento, sino la relación trascendente que tiene la forma de la ética de la responsabilidad infinita.

En 1964-1965, fue profesor de Filosofía en la Universidad de Poitiers, de la Universidad de París-Nanterre en 1967-1972 (en la revuelta juvenil de 1968, seguirá testimoniando que ante la caducidad de todos los valores burgueses, el *valor del otro* es incontestable) y después de la Sorbona (1973). Fue allí un profesor afable, escrupuloso cumplidor de sus compromisos universitarios, "aunque desordenado en sus exposiciones, pues hablaba según pensaba"¹¹. Dictó cursos también en las universidades de Friburgo (Suiza), Baltimore (EE.UU.) y San Luis de Bruselas (Bélgica).

En 1976 se jubila, pero permanece como profesor emérito hasta 1979. Recibió numerosos doctorados *Honoris Causa* por la diferentes universidades. En 1971, recibe el premio internacional de filosofía A. Schweitzer, y en 1983 el premio Jaspers.

En 1978 escribe *De otro modo de que ser, o más allá de la esencia*, quizás la obra central del pensamiento de Lévinas: la subjetividad no halla en la conciencia considerada como constituyente, sino en la responsabilidad ante una demanda ética que precede a toda toma de conciencia.

La Academia de Ciencias Morales y Políticas, el Ministerio de Educación y Cultura de Francia lo distinguieron con premios (1985) y con la orden de la Legión de honor en 1991.

Murió el 25 de Diciembre de 1995 en París. E. Lévinas pese a lo vivido en el siglo XX, ha luchado para que el hombre pueda recordar su condición humana, lo que solo le viene dado si responde a la exigencia de poner su vida al cuidado de la vida del otro. Lévinas ha

¹¹ LUIS CABALLADA, R. *Emmanuel Lévinas in memoriam: La biografía de un testigo en Estudios Filosóficos*, 1996, nº 128, p. 197.

practicado una filosofía entendida como una “sabiduría del amor al servicio del amor”¹². “Emmanuel Lévinas, este hombre pequeño y de ojos vivaces, extremadamente cortés y dotado de un fino sentimiento del humor, ha sabido hacer de su filosofía un testimonio del Bien”¹³. Estaba convencido que la tradición cultural europea era una tradición fundamentalmente ética dominada por la idea del Bien; Bien que consistía en la preocupación por el otro. Frente a la realidad del mal solo cabe esperar la santidad humana de quien se preocupa por el otro. Es preciso dejar al otro, en todo, el lugar primero, hasta lo apenas posible: morir por el otro¹⁴.



¹² LÉVINAS, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 242.

¹³ LUIS CABALLADA, R. *Emmanuel Lévinas in memoriam*. O. C., p. 198.

¹⁴ Cfr. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987, p. 82.

INTRODUCCIÓN

Cuestiones de principio

1. Una filosofía es un sistema de conocimientos, que partiendo de una idea fundamental intenta explicar y dar así sentido a los aspectos más importantes para la vida humana. Esa idea fundamental es el principio ($\alpha\rho\chi\eta$) de la filosofía, de la cual ésta deriva, con lógica, sus consecuencias.

Esa idea fundamental (principio del conocimiento filosófico) puede tener una correlación con una realidad y entonces la filosofía posee un principio ontológico real (realismo) para su sistema, que la idea no hace más que reflejar o representar. Pero si la idea fundante de un sistema filosófico es metafísica y trasciende todo ente empírico, nos hallaremos ante un sistema, no solo idealista (esto es, fundado en una idea), por ejemplo, en la idea de espíritu, sino además metafísico, sin implicar, por ello y sin más, un idealismo subjetivo o arbitrario.

2. Indudablemente que antes de que el filósofo construya el sistema de conocimientos (con un principio último y con consecuencias) existen ideas y experiencias que Lévinas llama “pre-filosóficas”, algunas de las cuales pueden constituirse luego en el principio del sistema filosófico. Lévinas reconoce -lo mismo que Karl Jaspers- que “la lectura de la Biblia ha pertenecido en su caso a esas experiencias fundadoras”(30, p. 26)¹⁵.

Mas la Biblia, a su vez, es “filosofada”, interpretada, sometida a hermenéutica, por lo que “las Sagradas Escrituras, para Lévinas, no significan por el dogmático relato de su origen sobrenatural o sagrado, sino por la expresión del rostro del otro hombre” (30, p. 109). Por ello, Lévinas -un tanto contradictoriamente- siempre consideró

¹⁵ El primer número refiere a la *obra* de Lévinas según el orden presentado en la Bibliografía; el segundo indica *la(s) página(s)* de la obra, en su *edición castellana*, salvo indicación en contrario (*E. f.: Edición francesa*).

que *el primer lugar del sentido* sobre los seres se halla en la Biblia o, dicho en otras palabras, "la tradición filosófica occidental perdía su derecho a la última palabra". Pero, por otro lado, este filósofo y creyente judío partía, metodológicamente en su filosofar -más que de la Biblia- del sentido de responsabilidad ante el prójimo, "de la *expresión del rostro del otro hombre*" (30, p. 109) y creía que la filosofía era un buen instrumento sistemático para "pensar dirigiéndose a todos los hombres", fuesen creyentes o no lo fuesen.

3. El principio de una filosofía es idea, principio del conocer (gnoseológico) o del ser conocido (ontológico) desde el cual principia lógicamente el sistema de ideas que el filósofo construye. El principio es principio en función de las consecuencias; mas este principio no posee a su vez un principio (como suele suceder en las ciencias, donde el principio de una ciencia puede fundarse en otro de otra ciencia): por ello las filosofías se fundan en un principio *primero, más allá del cual no tiene sentido preguntar dentro de su sistema de ideas*. El principio de una filosofía es el principio del sentido y del ser de las cosas que explica un sistema filosófico, en el ámbito de un conocimiento no revelado.

En este contexto, el principio de conocimiento es el que funda las consecuencias de conocimiento derivables de todo el sistema. Un principio ontológico -principio de ser- funda los entes que participan de su ser: el principio, en este caso, es el ser de los entes, sin que éstos se confundan con aquél. Aun el *principio* de una *filosofía relativista* (la cual afirma que "todo conocimiento es relativo" -principio gnoseológico- y, más aún, "todo lo que es, es y tiene un ser relativo" -principio ontológico-) es el que funda las consecuencias de un sistema de conocimiento y de vida relativista.

4. Si admitimos que una idea es verdadera en la medida en que se funda en aquello a lo que se refiere y con lo cual se adecua, entonces el principio gnoseológico de una filosofía se funda a su vez en un principio ontológico. El principio ontológico primero, si bien funda todo lo que de él participa, no se encuentra él mismo fundado en otro: el fundamento ontológico primero de una filosofía es fundamento de sí mismo, es autosuficiente, autofundante. Se trata de un *principio utópico* (ου τοπος: sin lugar), esto es, que no se halla en

ningún lugar y, por ello mismo, por trascender todo lugar, se halla en todas partes sin ser ninguna de ellas y fundándolas a todas.

En el pensamiento cristiano, Dios ha cumplido frecuentemente esta función de ser fundamento de todo lo creado, sin requerir él mismo de otro fundamento.

El principio de la filosofía en Emmanuel Lévinas: la responsabilidad por el ser del otro, expresado en el rostro

5. A veces sucede que creemos que el *ser* es el principio de la filosofía. Mas con ello no avanzamos mucho, pues "ser" puede decirse y tomarse en un muy diversos sentidos.

¿En que sentido concibe E. Lévinas al "ser"? En su último libro de filosofía -coherente con los anteriores- siguiendo las formas de filosofar de Edmundo Husserl y de Martín Heidegger, sus maestros, Lévinas concibió el *ser* no como ente, ni como naturaleza o totalidad de lo que es, ni como lo más indefinido, ni como Dios. Del ser se puede hablar al menos en cuatro sentidos: 1) La palabra "ser" puede tomarse como un *sustantivo* (el ser), o sea, como una cosa o sujeto que se es; 2) o bien como un *verbo: como proceso, como un estar o ir siendo, como un irse haciendo*; y Lévinas lo asume, en este segundo sentido, como punto de partida. O bien 3) como "secreto inteligible", como lo que ilumina pero estando más allá de la lógica; como un ámbito inteligible que ilumina a los sustantivos y a los entes, pero sin reducirse a ellos pues, en este caso, perdería su misterio.

"Partiré del ser en el sentido verbal de esta palabra: no de los 'entes' -cosas, cuerpos animados, individuos humanos- ni de la naturaleza que a todos ellos abarca, de una u otra forma, en su totalidad. Partiré del ser en el sentido verbal de la palabra, en el que se sugiere y entiende de algún modo como proceso, acontecimiento o aventura de ser..." (11, p. 9; Cfr. 30, p. 36).

"Es inteligible: se ubica como *en su propia casa* en su forma gramatical del verbo, sin significar estrictamente ni acto, ni movimiento... pero sin confundirse con la estabilidad puntual de una eternidad, completamente inmóvil, completamente distinto de su 'secreto inteligible', que pierde al hallarse a plena luz y que ilumina a los sustantivos y a los entes"(11, p. 233; 12, p. 24-25).

O bien 4) existe una cuarta forma de ser: el "hay". El *hay* es para Lévinas el fenómeno del *ser impersonal*: un ello que se da. El *hay* es la escena en donde se da el ser. Lévinas lo considera *como un pre-concepto de ser; como lo anterior a la creación que no es ni Dios, ni la nada ni un ser donde acontece un ente determinado*. Se trata de la idea de existencia sin existente aún, sin sujeto ni objeto determinados (26, p. 44; *E. f.* 16, p. 94). En este sentido, el ser rehusa la forma personal (*L'être se refuse á la forme personnelle*). La misma *idea de ser es impersonal*, y mal se puede aplicar a Dios (*E. f.* 16, p. 18). El ser aparece como lo que no tiene respuesta (*L'être est sans réponse*), que nos es extraño y nos choca (*E. f.*, 16, p. 28).

6. Sin embargo, Lévinas se fue separando de la concepción heideggeriana del ser. Heidegger distinguía: a) el *ser* de b) los *entes*. El *ser* es fuente de claridad (*Lichtung*) y de ser para los entes: éstos son por aquél¹⁶. No debemos olvidar que sin el ser no hay entes. El hombre es el único ente que habita en el ser y en éste se encuentra el sentido de los demás entes. Pero el hombre es un ente que aunque está abierto por el conocimiento al ser, está -según Heidegger- cerrado realmente hasta la muerte en sí mismo. El hombre de Heidegger "muere para sí" y es incapaz de morir por otro, de sentir compasión por los demás, es incapaz de ser humano y ser moral (11, p. 143, 202. 240)¹⁷.

La filosofía contemporánea rechaza comprometerse con el Otro; prefiere el saber indiferente e impersonal a comprometerse. El itinerario de esta filosofía es el de Ulises: una aventura que no es más que un retorno al yo, al egoísmo (12, p. 38)¹⁸.

¹⁶ Sobre el uso de *Lichtung* en Heidegger puede verse AMOROSO, L. *Heideggers "Lichtung" als "lucus a (non) lucendo"* en *Philosophisches Jahrbuch*, 1983, CX, 1. Y del mismo autor *La Lichtung en Heidegger* en VATTIMO, G. -ROVORATTI, P. (Eds.) *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 192. Cfr. FILIPPI, S. *Heidegger y la filosofía griega*. Rosario, Cerider-Conicet, 1998, p. 57-67. DARÓS, W. *Ser y verdad en el pensamiento de A. Rosmini. Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger* en *Rivista Rosminiana*, 1993, II, p. 145-172. DARÓS, W. *Ser (del conocer) y los entes en A. Rosmini. Confrontación con el pensamiento de M. Heidegger* en *Estudios Filosóficos*, n. 119, 1993, p. 63-100.

¹⁷ Cfr. HUIZING, K. *Das Sein und der Andere. Levina's Auseinandersetzung mit Heidegger*. Francfort, Athenäum, 1988. Cfr. GUILLOT, D. *Emmanuel Lévinas. Evolution de su pensamiento* en *Enfoques Latinoamericanos*, 1975, nº 3, p. 47-126. STRASSER, S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie*. La Haya, Nijhoff, 1978.

¹⁸ Cfr. CHOZA, J. - CHOZA, P. *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*. Barcelona, Ariel, 1996.

7. El ser, como verbo, según Lévinas, es un acto o una actividad, que remite implícitamente a un sujeto que la realiza. Por ello, ser, en el sujeto humano, significa, para Lévinas, “de entrada preocuparse de ser” (11, p. 10).

Esto ubica, también de entrada, a la filosofía de Lévinas, por su contenido, como una filosofía ética: *el ser es preocupación moral del ser, esto es, del otro*¹⁹; pero su método filosófico se encuadra en la fenomenología: “Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología”: descubrir dimensiones de sentido siempre nuevas²⁰. Para ello utiliza el recurso del énfasis, de la hipérbole o de la exageración: no se contenta, por ejemplo, con constatar el hecho de *ser*; lo enfatiza y lo convierte en una *responsabilidad*; y a ésta la enfatiza hasta hacer del hombre un *rehén* del otro (13, p. 150, 153).

“Ser”, en la filosofía de Lévinas, no significa un neutro o anodino ser, existir, estar por ahí; sino *una responsabilidad por el ser del otro*. Pero no se trata de una preocupación por ser uno mismo, por la propia identidad; sino por un preocuparse entendido como “consagrarse-a-otro”. Aquí es donde comienza lo humano propiamente dicho. “Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso” (30, p. 91).

La *filosofía* misma, para Lévinas -y en este punto está más cerca de Kierkegaard que de otros filósofos- no puede dispensarse de pensamientos des-equilibrados: la filosofía no es conocimiento seguro, respuesta satisfactoria, resultado probado. Todo esto pertenece a un psiquismo incapaz aún de “pensamientos en los que la palabra *Dios* tenga sentido”. La filosofía consiste en tratar con sabiduría ideas “descabelladas”, “en aportar una sabiduría al amor” (11, p. 97,130). La filosofía no es amor a la sabiduría ($\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$), sino *sabiduría acerca de que es amar* ($\sigma\omicron\phi\iota\alpha\ \tau\eta\sigma\ \phi\iota\lambda\iota\alpha\sigma$).

8. Lévinas toma con gran seriedad la idea de que *ser* es “una preocupación por el otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él”. Ser o existir-para-otro es más fuerte que la

¹⁹ DE GREEF, L. *Empirisme et éthique chez Lévinas* en *Archives de Philosophie*, 1970, n° 33, p. 223-241.

²⁰ DE GREF, L. *Lévinas et la phénoménologie* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1971, n° 76, p. 448-465.

amenaza de la muerte. La aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa desde el inicio al yo como responsable de lo ajeno: esto hace al ser humano humano, elegido, único. El ser humano es un “fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad”(11, p. 10).

El principio de la filosofía de Lévinas es entonces el prójimo. Aunque el reconocimiento del prójimo sea, según Lévinas, lo esencial del mensaje bíblico, esa interpretación de lo bíblico es de Lévinas: es la elaboración de su principio para su filosofía (30, p. 109). Su filosofía no es un existencialismo ni una fenomenologismo; más bien podría llamarse *proximismo*.

“A la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad... La proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante... una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una razón anterior al comienzo... Transcendencia anterior a la certeza y a la incertidumbre, las cuales surgen dentro del saber” (22, p. 247).

9. Lévinas comenzó asumiendo las exigencias de la fenomenología y del existencialismo en las que se analiza el existir humano; pero las trascendió: para él, existir no es simplemente comprender el ser en forma teórica, sino *comprometerse* en toda la actividad que se es.

“Pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado: acontecimiento dramático de estar-en-el-mundo” (11, p. 15. Cfr. 22, p. 264-265).

Pero adviértase que el hombre es responsable por todo otro hombre, no porque él lo decide; sino porque esa debe ser su naturaleza: solo así es humano. “Somos responsables más allá de nuestras intenciones”. Ser-responsable, ser-responsabilidad es el principio ontológico de la filosofía de Lévinas: principio que fundamenta las consecuencias pero que él, en sí mismo, no posee fundamento: simplemente es. “Ser” es vivir humanamente; es ser responsable por el otro aunque yo no lo haya decidido ni querido. La filosofía implica una analítica de la alteridad, pero, ante todo, presupone la alteridad y se convierte en un manifiesto testimonial del Otro, que por respeto

siempre se debería escribir con mayúscula, siendo su rostro un referente del Infinito.

“El encuentro con el Otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse responsable del prójimo es, sin duda, el nombre serio de lo que se llama amor al prójimo, amor sin Eros, caridad, un amor en el cual el momento ético domina sobre el momento pasional” (11, p. 129).

Eros es el amor que se convierte en goce, en placer, en sensualidad; por el contrario, *ágape*, caridad, es la responsabilidad respecto del otro. Mas dado que la palabra amor ha sido adulterada con el uso, Lévinas prefiere entonces hablar de “hacerse cargo del destino de los otros”. La justicia nace del amor; el amor debe vigilar siempre a la justicia.



SER COMO *POSESIÓN* EN LA COMPRENSIÓN Y, COMO *ROSTRO*, EN EL FUNDAMENTO DE LA ÉTICA

10. Es desde el otro, desde donde el ser humano es humano. El ser humano, en cuanto "ser vivo, no es solo un pensamiento confuso; sino que no es pensamiento en absoluto... La sensación no es sensación de algo sentido" (11, p. 28 y 63; 22, p. 80-81). El viviente, al sentir, no sabe lo que siente. Su vivir es un sentir sin saber: no es un pensamiento confuso. El ser vivo es intimidad, "conciencia sin conciencia" de sentirse, sin la claridad que se abre en el horizonte de la inteligencia que capta el ser en general y en él a los entes con sus límites históricos. La afectividad, por sí misma, sólo comporta "estados interiores, sin revelarnos nada acerca del mundo" (11, p. 58).

El *conocer* nos permite pensar, sopesar; posibilita tomar distancia al yo respecto de la totalidad de las cosas que conoce (11, p. 29). *Sentir* es tener una conciencia sin exterioridad, una interioridad que no se capta como parte de un todo.

"El pensamiento comienza cuando concibe la exterioridad más allá de su naturaleza viviente en la que está encerrada; cuando se convierte al mismo tiempo en conciencia de sí y en conciencia de la exterioridad que rebasa su naturaleza, cuando deviene metafísica" (11, p. 28-29).

Con el pensar, por el cual el sujeto se ubica como una parte en una totalidad sin quedar absorbido en ella, surge también la libertad, y la posibilidad de concebir una libertad exterior a la suya: la libertad del otro.

11. Mas el otro no es solo ni principalmente ente-objeto-de-comprensión. Si comprendemos al *otro hombre* solo desde nuestra apertura al ser y en su ser, entonces comprender es tomar posesión de él por el conocimiento; es reducirlo a un objeto de conocimiento. El objeto conocido pierde su independencia: es *capturado como objeto*.

El conocimiento aparece entonces como una violencia, como una *posesión* y “la posesión es el modo en que un ente deja de existir, resulta parcialmente negado” (11, p. 21)²¹. Mas a Lévinas le interesa poco una filosofía entendida como el amor a la sabiduría, si no es también *sabiduría acerca de que es amar*.

Comprender es captar al otro en la apertura del ser en general, como un elemento del mundo en el que me enfrento como objeto y lo percibo en el horizonte de todo lo que es; lo domino dándole una significación y una cataloguización.

Lo que es comprendido queda, como objeto, expuesto a las astucias de la inteligencia; es captado mediante la luz del ser en general y reducido a concepto.

12. Pero el pensamiento posibilita su superación máxima cuando advierte su propio límite que consiste en hacer un objeto de todo lo que conoce y piensa. Entonces la conciencia moral (que se inicia con el reconocimiento de este límite) es la condición del *verdadero pensamiento humano, o sea, moral*. Por ello, Lévinas puede afirmar: “El pensamiento comienza con la posibilidad de concebir una libertad exterior a la mía” (11, p. 31)²².

El yo humano es aquel que, antes que toda decisión, ha sido elegido para soportar toda la responsabilidad del Mundo, aunque él no la haya buscado. “Ser yo es siempre tener una responsabilidad de más” (11, p. 78).

La filosofía occidental, en la mayoría de sus autores, desde Sócrates a Husserl y Heidegger, ha sido un *intento por comprender*; mas, después de Auschwitz, Lévinas advierte que hay que superar esa finalidad. La filosofía debe pasar de ser amor a la sabiduría para convertirse en *sabiduría acerca de que es amar al otro*; y, para convertirse, solo así, en filosofía de la religión.

El rostro: la expresión del encuentro con el otro

13. El *rostro* es la expresión del encuentro con el otro, entendido

²¹ Cfr. PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.

²² Cfr. CHALIER, C. (Dir.) *Le visage. Dans la clarté, le secret demeure*. Paris, Ed. Autrement, 1994, p. 10. CHALIER, C. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris, Albin Michael, 1998, p. 17.

como *no-posesión del otro*: es estar *más allá del ser*. No es otro modo de ser, sino otro modo distinto que el ser: algo totalmente distinto de la problemática del ser, la nada o los entes (ontología). Lévinas ya no estima que la filosofía deba comenzar por la ontología (o por un retorno al ser, como lo deseaba Heidegger) o por el análisis fenomenológico del ser (Husserl), o por la filosofía del lenguaje, sino por la ética que se expresa en el rostro.

“Rostro, lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original de rostro humano, despojado de la compostura que le aportan los nombres propios... Lenguaje original, llamada, ruego... mendicidad pero también imperativo que me obliga a responder del prójimo, a pesar de mi propia muerte; mensaje de la difícil santidad, del sacrificio; origen del valor y del bien, idea del orden humano en el mandato que se da al ser humano. Lenguaje inaudible, lenguaje inaudito... mandato...que ordena hacerme responsable del otro: más allá de la ontología. Palabra de Dios” (11, p. 266, 267; Cfr. 7, p. 75).

En el rostro, la persona es toda su desnudez y se dirige a la conciencia moral de quien le está enfrente. Es persona porque no es reducible a un objeto de pensamiento: por ello también, solo lo absoluto (*Ab-solutum*: independiente) es persona (11, p. 36). “La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro” (7, p. 295), porque “el hombre está referido al hombre” (12, p. 94); el hombre es sujeto en cuanto originariamente está sujeto a los demás, en forma pre-original, anteriormente al ejercicio de su libertad (22, p. 222)²³.

El pensamiento encierra como en un retrato a lo que conoce; pero la persona que se expresa en un rostro presente, no se deja reducir a retrato. “La relación con el rostro no es conocimiento de objeto”(7, p. 98; 12, p. 45). La persona, la mía y la de los otros, es responsabilidad ante un rostro. La responsabilidad es lo que nos individualiza como personas (11, p. 134).

Es cierto que “del hombre puede esperarse cualquier cosa” (11, p. 43), precisamente porque es libre; pero es humano solo cuando es responsable del otro, ante el rostro del otro y, por ello, se

²³ Cfr. REQUENA TORRES, I. *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas en Pensamiento*, n °31, 1975, p. 125-149. RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil, 1994. CHALIER, C. *Lévinas. La utopía de lo humano*. Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 55. RENAUT, A. *La era del individuo*. Barcelona, Destino, 1993.

plantea la cuestión de la ética: "A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética" (7, p. 67).

14. "El rostro es la identidad misma de un ser" humano (11, p. 46). Por él se produce un acontecimiento totalmente diverso al que nos sucede con las cosas: aparece el cara a cara, que deja a ambas caras en la desnudez, en la indefensión.

El rostro implanta la proximidad; mas la proximidad es *encuentro* cercano: no es la *idea* de proximidad.

La proximidad no surge como una conciencia que parte del yo (del sí mismo, del yo mismo, de mi identidad: el yo es lo Mismo, la expresión de la conciencia de sí) y se dirige al Otro. La proximidad es un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa y la descoloca de su reino de conocimientos y posesiones, para hacerla responsable aunque mi conciencia no lo haya decidido ni querido.

Ante el Otro, el yo pasa a un segundo plano, a pesar de ser evidentemente primordial, idéntico, mi propiedad (11, p. 110). El tú cuestiona el yo, lo saca del sí mismo: lo despierta a la vida. Martín Buber ha afirmado que existe una simetría entre el yo y el tú²⁴, de modo que no hay yo sin tú y viceversa; pero para Lévinas, no existe moralmente tal simetría o reciprocidad: "La relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que el otro sea con respecto a mí; para mí, él es ante todo aquel de quien yo son responsable". No obstante *hay un límite*: el que amenaza al prójimo, *el que apela a la violencia "no tiene ya Rostro"*. Por ello, también hay un límite para el Estado, especialmente para el Estado totalitario donde las relaciones interpersonales no son posibles. No toda violencia es necesariamente injusta. La violencia, que realiza la justicia dentro del límite de la caridad, es legítima, lo que no significa que no hay que evitarla en la medida de lo posible.

15. Mas en principio, no debo preocuparme por la ética del otro, por la responsabilidad del otro como excusa para no ser yo responsable; en principio "todos somos responsables de todo y de todos, y

²⁴ No obstante, Lévinas debe no poco al pensamiento de su colega judío Martín Buber si se tiene en cuenta que éste ya afirmaba: "El amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú". "Cada hombre puede decir Tú y es entonces Yo". Cfr. BÜBER, M. *Yo y Tú*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1967, p. 22, 74.

yo más que los demás" (11, p. 130-131).

El Otro inocente, en fin, tiene el *primer plano*. Es el punto de partida de la inteligibilidad y del ser de la vida humana (que es una vida ética): la misma filosofía es el discurso teórico que se inicia ante la radical responsabilidad por el otro que surge con el rostro humano.

"El *Rostro*, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el *comienzo de la inteligibilidad*. Bien entendido: toda *perspectiva ética* queda diseñada también de este modo; pero no puede decirse que esto sea ya filosofía. La filosofía es el discurso teórico" (11, p. 129).

Desde la perspectiva bíblica, el creyente suspira por la luz del Rostro de Dios: "Signada está sobre nosotros la luz de tu Rostro, Señor"(Sal. 4,7; Cfr. 31,17). "Ilumine Yahvéh su Rostro sobre ti" (Núm. 6,25). El Rostro Dios es signo de vida (Prov. 16,15; Dn. 9, 17). El deseo de ver a Dios es quizás el deseo más profundo del creyente. Sin embargo, nadie puede ver el Rostro de Dios y vivir: *El Rostro de Dios es inaprensible*. Moisés pide ver a Dios, y Yahvéh le responde: "Yo te cubriré con mi mano mientras paso..., me verás de espaldas, pero mi Rostro no se puede ver" (Ex. 33, 22).

16. El *significado*, lo que tiene sentido, no comienza con el ser impersonal. Lo significativo está en el rostro. *El rostro aporta la "primera significación*, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón". En el cara a cara, "brilla la racionalidad primera, el primer inteligible". De acuerdo con el principio del rostro -principio de la filosofía de Lévinas, principio de proximidad-, es necesario revisar toda la terminología filosófica para adecuarla a este principio²⁵. Así, por ejemplo, la *universalidad* no es la característica o ser propio de un concepto abstracto, sino "la presencia de la humanidad en los ojos que me miran"; *bondad*, por ejemplo, significa "el Otro cuenta más que el yo mismo"; *amar* es "temer por otro, socorrer su debilidad" (7, p. 221, 122, 261, 266).

²⁵ Cfr. ROMALES E. (Ed.) *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*. Barcelona, Anthropos, 1992. RONCHI, R. *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*. Milano, Spirallo, 1985.

17. El prójimo es ante todo un rostro. El rostro polariza toda la persona. El rostro, con su expresión y sus nobles arrugas, es el mapa de una personalidad.

Otros filósofos cristianos o judíos, como Martín Buber, han puesto la medida del amor en la expresión "Ama al prójimo como a ti mismo", con lo cual se viene a significar que lo que más se ama es a uno mismo y el amor propio es la medida de todo otro amor. Lévinas, por el contrario, traduce la citada expresión hebrea como: "*Ama a tu prójimo: eso eres tú mismo*", con lo cual el Otro -manifestado en el rostro- se convierte en la medida de mi amor y de lo que soy. La Biblia tiene sentido en su conjunto; ahora bien "la Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí" (13, p. 154-155; Cfr. 12, p. 87-88)²⁶. Yo me debo al otro hasta el punto de sustituirlo para que no sufra injustamente. Lo que el otro pueda hacer de mí es asunto suyo. Lévinas apuesta aquí, con Kierkegaard, a la ruptura con el triunfalismo del sentido común: en el aparente fracaso se alborozaba un triunfo; el hombre de bien triunfa al sufrir su vida viviente, triunfa a la luz de su aflicción, sin esperar su triunfo en el futuro o en otro mundo (13, p. 183).

En este contexto, "el único valor absoluto" es la posibilidad de otorgar a otro prioridad sobre uno mismo. Los valores no constituyen una entidad abstracta que hacen valioso al hombre, sino al contrario: "Lo concreto del Bien es el valer del otro hombre" (13, p. 237). Este es el ideal de la humanidad, es un ideal de santidad. Aunque nadie logre quizás ser santo (Lévinas no posee una filosofía optimista a este respecto), esta santidad es un ideal incontestable. La libertad no es aquí el valor absoluto: la heteronomía es más fuerte que la autonomía (11, p. 135, 140).

¿De los otros al Otro Infinito?

18. La desnudez del rostro es un sustraerse al contexto del mundo, donde se hallan las cosas. El *rostro* es el despojo total, "la pobreza de la ausencia que constituye la proximidad de Dios": *la huella de Dios*. El rostro es la única huella que no hace inmanente lo trascendente: "Huella significa más allá del ser" (12, p. 56).

²⁶ Cfr. SUCASAS, A. *Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Lévinas en Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1995, XXII, p. 238.

La huella no es un signo como cualquier otro. Un signo está compuesto de un significante sensible (un sonido o imagen, por ejemplo) y un significado (una idea, algo entendido) y está hecho con la expresa intención de significar. La huella, en cambio, "significa al margen de cualquier intención de significar", sucede como quien deja la huella al borrar sus huellas. Requiere -el detective de lo religioso lo sabe- un esfuerzo especial de interpretación, pues la huella no es un signo directo, una imagen o copia de quien la dejó: es más bien la presencia no intencional de una ausencia absoluta. El rostro no es una máscara, algo concreto, sino un punto de referencia hacia la persona que se presenta. La persona no es el rostro, es más abstracta o profunda que el rostro, si a éste se lo desea entender como un dato bruto de los empiristas. El rostro hace presente y, sin embargo, la deja ausente a la persona.

La relación con los demás es el comienzo de lo inteligible: un ser humano no entiende nada de lo humano si no comienza por entender esto. No puede describir la relación con Dios sin hablar de lo que me compromete con respecto a otro. "No se trata de una metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios". El otro ciertamente no es Dios, sino que *en su rostro se escucha la palabra de Dios*, como para los cristianos se lo recuerda el capítulo 25 del Evangelio de Mateo (11, p. 135; 12, p. 40). El rostro está más allá de la ontología: es palabra de Dios (11, p. 267), el inicio de la filosofía de la religión, entendida de otro modo que como búsqueda del ser o amor del ser o al ser.

En este punto, Lévinas se muestra como seguidor de Platón, pero como un Lévinas que comienza donde Platón termina su discurso. La Idea del bien remite a Alguien, el Bien, que es el verdadero objeto de la filosofía. No se ama a una idea: se ama a Alguien. Habrá que buscar

"...Más allá de la sabiduría del conocer, la sabiduría del amor o la sabiduría en forma de amor. Filosofía como amor al amor. Una sabiduría que se aprende en el rostro del otro hombre. ¿No era esto lo que anunciaba el Bien más allá de la esencia y por encima de las Ideas en el libro IV de la República de Platón? Un bien con respecto al cual aparece el ser mismo. Un Bien al cual debe el ser la claridad de su manifestación y su fuerza ontológica. Un bien en vista del cual 'hace toda alma cuanto hace' (*República*, 505 e)" (11, p. 268).

19. El *rostro del otro* es la metáfora que implanta “una nueva racionalidad, más allá del ser”. Racionalidad del Bien superior a toda esencia. Inteligibilidad de la bondad (11, p. 276, 279).

Cuando pensamos que yo soy yo, él es él, somos seres ontológicamente separados; somos sinceros, pero falta la percepción y la perspectiva ética. Entonces podemos responder como Caín: ¿Acaso soy el guardián de mi hermano? “Aquí el Rostro del Otro se toma por una imagen entre otras imágenes, la palabra de Dios de la que es portador, resulta ignorada” (11, p. 136; 12, p. 12). Pero la “semejanza de Dios se manifiesta en el tú y no en el yo. El movimiento que nos lleva al prójimo nos lleva también a Dios” (32, p. 91).

Se podría decir que Lévinas vive en Dios, cuenta con él, tiene fe; pero Dios no es objeto de prueba lógica. No cree en un Dios término de un silogismo: es este sentido Dios es *improbable* y su rostro *inaprensible*. A Dios se lo encuentra en el rostro del prójimo que nos lleva a Dios. Dios, misterio infinito, está en el misterio del prójimo.

El Infinito me viene a la idea en la significación del rostro: “El rostro *significa* el Infinito” (30, p. 97). Pero el Infinito o Dios nunca aparece como tema, como objeto explícito de conocimiento, sino como exigencia ética.

El rostro “procede enigmáticamente del Infinito y de su pasado inmemorial”. Se da una alianza entre la pobreza del rostro (que con sus marcas señala el paso irremediable del tiempo) y el Infinito que se me manifiesta “a mi responsabilidad antes de todo compromiso por mi parte”.

20. Lo infinito es *alteridad inasible*; es *diferente* respecto a todo lo que “se muestra, se señala, se simboliza, se anuncia y se recuerda”; es diferente respecto a “todo lo que se presenta y representa”. “La relación con lo Infinito no es conocimiento sino *proximidad*”. Es deseo, o sea, un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa, pero que no puede encarnarse en lo deseable, sino siempre en un más allá de... (11, p. 75). A la idea de infinito no le corresponde lo infinito real; es una idea que no se realiza: le corresponde, en el hombre, sólo el deseo de lo infinito (12, p. 47- 48).

Pero la relación con lo Infinito no es de proximidad directa ni cercana, ni visible, ni representable con Él mismo. Nos acercamos a Dios en la medida en que nos acercamos a los otros. “Entre el Yo y

el *Él* absoluto se inserta un *Tú*". Lévinas asume, de este modo, desde su filosofía, el pensamiento bíblico: Conociendo al afligido y al menesteroso es como se lo conoce a *Él* (Jeremías 22, 16).

21. La relación con el Infinito resulta ser una *relación de amor*, pero mediada, mediatizada por el amor al *tú*, a los otros, sin que el yo lo haya decidido. "Amor significa, ante todo, acoger al otro como un *tú*" (11, p. 83). El yo despierta al amor gracias al Otro, al Extranjero, al Apátrida, es decir, al prójimo.

Lévinas utiliza la mayúscula para referirse al prójimo; porque éste, sobre todo por su carácter de indefensión, es como la huella que nos acerca a Dios.

El Otro toma el primer lugar²⁷. Es a partir del Otro que mi mundo comienza a ser racional y comienza a ser universal, esto es, más extenso que yo mismo.

"El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad"²⁸.

Amar es la libre "sustitución de mí por el otro"; es la expiación, mediante el sufrimiento, de las faltas del Otro.

Esto es ser humano: ex-posición al Otro. Es así como el ser humano adquiere su esencia; pero "esencia" no significa un ser abstracto, sino un ser, una actividad. La esencia es el acto de ser, por ello Lévinas la llama "essancia" (del *esse* latino, o acto, acontecimiento o proceso de ser).

El Otro es un rostro que debe ser amado, esto es, del cual debemos hacernos cargo. El Otro no es un objeto de mutuo conocimiento y posesión.

De los otros hombres, pues, al Otro. Dios no se manifiesta - como en la mejor de las interpretaciones podría esperarse de Heidegger- sobre la base de una inteligibilidad anónima y neutra (la apertura del ser y al ser), "a la que se subordina la revelación de Dios" (11, p. 142). *Dios se manifiesta más allá del ser: en la relación con*

²⁷ Cfr. MÈLICH, J-C. - BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación* en *Revista Española de Filosofía*, 1999, nº 214, p. 465-483.

²⁸ GUILLOT, D. *Introducción a LÉVINAS, E. Totalidad e infinito*. O. C., p. 25.

los otros, en el alimentar al que tiene hambre y vestir al que está desnudo. Heidegger no teme a los demás ni a Dios, es decir, no se siente responsable por ellos.

22. Ha acaecido la muerte de Dios, tema que ya se ha hecho trivial y con ella la crisis del sentido de lo humano.

“La crisis de sentido es experimentada por los contemporáneos como una crisis del monoteísmo. Un dios intervenía en la historia humana como fuerza, ciertamente soberana, invisible para el ojo sin ser demostrable para la razón y, en consecuencia, como fuerza sobrenatural o trascendente” (12, p. 36).

Lévinas estima, sin embargo, que “no es sensato prescindir de Dios”; ni que la idea del ser, o del ser del ente, puedan sustituirle, para conducir las significaciones hacia la unidad de sentido, sin la que no hay sentido (12, p. 37).

Lo divino, lo sagrado y lo santo

23. “La dimensión de lo *divino* se abre a partir del rostro humano” (7, p. 101). Lo divino no debe ser confundido con lo sagrado. Lo sagrado, en efecto, es una forma degradada de lo divino.

Lo *sagrado* se refiere a la posibilidad de introducir la nada en el ser, como algo indecible, misterioso. Las palabras sagradas entonces no dicen nada. Consiste en el intento de suponer -como en la hechicería- detrás de los entes una instancia inasible que da el verdadero sentido a las cosas (31, p. 108). Lo sagrado es una imitación falsa del acto mágico de la creación (*E. f.*, 16, p. 43).

24. En realidad, lo sagrado es un secreto, pero vacío, una falsificación de lo divino y santo. Es la pretensión de dominar lo santo, ponerlo a disposición y sujeción del hombre (31, p. 82). Lo sagrado no existe y si nos atenemos a la Biblia no habría que dejar con vida a ninguna hechicera (Éxodo, 22, 17)²⁹.

Por el contrario, la *actitud correcta ante lo divino* es la de “ba-

²⁹ Cfr. GUIBAL, F. *Significaciones culturales y sentido ético a partir de E. Lévinas en Revista de Filosofía*, 1996, nº 85, p. 17-61.

jar los ojos”, la discreción, aproximación con pudor (32, p. 96). Por ello, el intento de querer esclarecer lo absoluto, *la pretensión desmesurada de saber incluyendo a Dios en el orden del ser*, haciéndolo copartícipe de su sentido, es una hechicería filosófica³⁰.

25. *Santo* es propiamente Dios. Lévinas concibe lo santo como el espíritu separado de toda impureza y ofrece las siguientes características: a) es absoluta alteridad que nadie puede determinar ni develar: *trascendencia*; b) sin necesidad del hombre para ser o manifestarse; sin que el hombre pueda tocarlo o mancharlo: *inmaculado*; c) es *absolutamente puro*, es libre de cualquier egoísmo; d) super-potencia: está arriba de todo otro poder. Ateniéndose a la concepción hebrea de Dios y de lo santo, podemos decir que Dios es lo *separado* de todo lo creado, lo no unido por los entes, lo que no entra en el orden del ser, de lo conceptualizable por las filosofías.

Acercarse a Dios significa entonces alejarse de toda hechicería que desea aferrárselo o ponérselo a su servicio. Sólo desacralizando las cosas de este mundo podemos predisponernos a experimentar el paso y la huella de lo santo. Todo lo cual acentúa, una vez más, la perspectiva ética de la filosofía de Lévinas.



³⁰ Cfr. GARRIDO-MATURANO, A. *Lo santo y lo sagrado en la filosofía de Lévinas* en *Revista de Filosofía*, 1999, n° 94, p. 1-23. DARÓS, W. *El lumen naturale en Santo Tomás de Aquino y el essere ideale en A. Rosmini* en *Sapientia*, Bs., As., 1976, p. 250-258. FICHERA, G. *Il deismo critico di Voltaire. Il Dio della ragione dal volto cristiano*. Catania, Cooperativa Universitaria, 1993.

DE LOS DIOSES A LA IDEA DE DIOS

26. Los poetas paganos presentaron, en la antigüedad, a los dioses o hombres-dioses, con sus pasiones y gozos humanos. Los filósofos expulsaron esas pasiones y gozos para salvar la divinidad de los dioses: "el Dios de Platón es la Idea impersonal del Bien; el Dios de Aristóteles es un pensamiento que se piensa a sí mismo", lo mismo que en el final de la *Enciclopedia* de Hegel, con lo que se clausura quizás todo el ciclo de la filosofía idealista (11, p. 72).

Para Lévinas, en el nombre y en la misma idea de Dios, hay un problema que no siempre se advierte: ¿Pensar a Dios no es reducirlo a un saber humano que ya no es Dios? "Haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pensador con lo pensado" (13, p. 15). Pero esta es una exigencia imposible: ¿Cómo podría haber pensamiento sin una relación con el objeto pensado?

En este contexto, Lévinas presenta su hipótesis filosófica:

"Pensamos que la idea-de-lo-infinito-en-mí (o mi relación con Dios) me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la sociabilidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído de ninguna `experiencia´ pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma" (13, p. 17).

27. El rostro del Otro me manda rebasar la idea de Dios por Dios. Con el prójimo, como con Dios, hay "una relación sin correlación; o amor al prójimo que es amor sin *eros*. ¡Para-el-otro hombre y por él a-Dios!". La idea de Dios aparece en mí, por un lado, como una responsabilidad innata, y, por otro, debido a un acontecimiento profético por la presencia del rostro del Otro. En todo caso, se halla por encima de toda particularidad psicológica: no es una proyección, manifestación o representación del yo u obrada por el yo (13, p. 19; 1, p. 134).

En todo caso, Lévinas se muestra cansado de las filosofías de

la razón, capaces de pensar como *orden* un mundo, en el que se vende al pobre por un par de sandalias y permanece luego insensible³¹. La ética misma ha sido la primera víctima de este proceso ideológico, donde en nombre de la razón se descalifica a la ética, la cual pierde su estatuto de razón y razón primera (13, p. 25).

De la idea de Dios a lo más allá del ser

28. *Trascendencia* significa “lo que está más allá de”. Esta expresión requiere, sin embargo, interpretación. En primer lugar, puede entenderse que se trata de lo que está más allá del yo, del sujeto: lo que es independiente del sujeto, suelto del sujeto, o sea, absoluto. En segundo lugar, lo absoluto no significa entonces que sea necesariamente infinito.

Lévinas desea distinguir *tres aspectos respecto de la trascendencia* y de Dios:

a) La experiencia (que el sujeto tiene: que es algo del sujeto, o subjetiva) de la trascendencia (la cual remite a algo o alguien objetivo, distinto del sujeto).

b) La trascendencia de Dios, que “permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero” (7, p. 208). Esa trascendencia de Dios no puede decirse ni pensarse en términos de *ser*, pues con la filosofía no se vislumbra más que obscuridad (13, p. 133, 134; Cfr. 14, p. 195). En este caso, trascendencia significa que Dios no puede ser pensado como ser, que está más allá del ser, que es de otro modo que ser (30, p. 72). Lo Infinito, sin embargo, “que trasciende en lo finito, *atraviesa* lo finito en el hecho de que me ordena al prójimo sin exponerse a mí”.

c) La trascendencia del Otro (del prójimo humano) es llamada, a veces, “exterioridad” (7, p. 51), “a partir de la cual una palabra como ‘Dios’ revela su sentido”. Esta última es una trascendencia ética en la inmanencia: una advertencia que hace el yo respecto del Otro; es el yo en vela y, en última instancia, no se sale del yo, aunque es sujeción al Otro (11, p. 109, 112; 13, p. 122; 14, p. 231). Pero, aunque la relación con Dios se produzca a partir de una relación que podríamos llamar horizontal con Otro ser humano, “no signi-

³¹ Cfr. DE LUIS CARBALLADA, R. *Emmanuel Lévinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 128, p. 185-199.

fica que el otro hombre sea Dios ni que Dios sea un gran Otro" (11, p. 95, 96; Cfr. 13, p. 248)³².

Frecuentemente las filosofías han postulado un "más allá".

"Es el más allá del ser en Platón, es la puerta abierta del intelecto agente en Aristóteles; es la idea de Dios en nosotros, que sobrepasa nuestra capacidad finita (en Descartes); es la exaltación kantiana de la razón teórica en razón práctica, es la búsqueda del reconocimiento del Otro en el propio Hegel; es la renovación de la duración en Bergson; es el desengaño de la razón lúcida en Heidegger" (11, p. 112; Cfr.13, p. 196)³³.

29. Para Lévinas, el ser no es trascendente. El ser, en cuanto es fuente de inteligibilidad, hace a lo trascendente inmanente a la inteligencia humana que lo conoce: "En el ser, la trascendencia revelada se invierte en inmanencia"(12, p. 55).

Dios está más allá del ser, más allá de la esencia de ser (de lo conocido o cognoscible del ser). La filosofía que se queda en la presencia del ser, en desvelar el ser de los entes o en su representación, es una filosofía del conocimiento de lo inmanente y ella misma es inmanencia (13, p. 110).

Filosofía, filosofía de la religión (teología racional) y Dios

30. La filosofía busca saber. Cuando busca saber acerca de Dios, se convierte en filosofía de la religión o teología natural: en teorías o interpretaciones acerca de la "hipótesis Dios". La hipótesis puede surgir como un dato social o como un dato que la sociedad tiene como revelado. De todos modos, el problema no se halla en buscar de dónde surge sino qué valor filosófico tiene³⁴.

Lévinas usa el dato teológico (expresiones de la Biblia y del

³² Cfr. FUNK, R. *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg/München, Alber, 1989. GARCÍA LÓPEZ, J. *El conocimiento filosófico de Dios*. Pamplona, EUNSA, 1995.

³³ Cfr. GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris, Cerf, 1983. GEIVERT, R. – SWEETMAN, B (Comp) *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford, University Press, 1993.

³⁴ Cfr. GRASSI, P. *Modelli di filosofia della religione*. Urbino, Quattro Venti, 1984. GREISCH, J. (Comp.) *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la religion*. Paris, Beauchesne, 1991. KENNY, A. *Essays on the Philosophy of Religion*. Oxford, University Press, 1992. KIENSLER, K. – MÖLLER, J. (Comp.) *Religionsphilosophie heute*. Düsseldorf, Patmos, 1988.

Talmud) como quien ha llegado desde la filosofía, con cierta fatiga y después de olvidos, a los mismos resultados (11, p. 76). Lévinas tiene presente el dato bíblico, pero su preocupación ha sido “traducir ese no-helenismo de la Biblia en términos helénicos” (13, p. 147).

31. La filosofía se ha basado en una racionalidad objetivante: lo que conoce lo vuelve objeto de conocimiento: no un acto de amor. La filosofía, obra del pensamiento, objetiva, sin que esto signifique que reduce el pensamiento a la medida del sujeto. La filosofía de la religión (entendida como teología racional, y siguiendo la lógica de la filosofía y utilizando sus herramientas, desde Aristóteles a Heidegger), ha sido una búsqueda de Dios, entendido como Ser idéntico, Uno: “esa aventura resultó mortal para Dios y para el hombre bíblico y sus homónimos” (11, p. 94).

La filosofía desarrolla su búsqueda “enteramente en el ser”, ya vislumbrado según Heidegger por los presocráticos, en el seno del cual ella se limita a investigar. La filosofía es ontología; se funda en la intelección del ser del ente. El ser para ella es no solo lo más problemático sino también “lo más inteligible” (22, p. 70; Cfr. 7, p. 66). La comprensión plena del ser termina siendo la comprensión de Dios. “La filosofía europea del ser se convierte en teología” y establece a Dios como concepto, lo pone en nuestras manos y destruye la trascendencia (14, p. 145, 242-243). La filosofía de la religión o teología natural ha tratado de tematizar (de dar tema) a ese Ser: trata de captar en lo dicho lo indecible. Pero la verdad no se fracciona sin alterarse. Eso de lo cual habla ya no es Dios, sino su discurso sobre lo que cree que es Dios tematizado. Lo que la filosofía europea ha hecho es una *onto-teo-logía*: un pensar a Dios como un ente y concebir el ser a partir de ese ente superior o supremo. Lévinas pretende superar esta forma de plantear el problema de Dios: “Intenta imaginar a Dios sin hacer que intervengan ni ser ni ente en la relación con él. Intenta imaginar a Dios como un más allá del ser” (14, p. 191).

32. Mas, para Lévinas, la filosofía -toda filosofía- es una búsqueda a la pregunta por el ser, al problema del ser. Toda filosofía es ya una asunción del ser (*Elle est déjà assumption de l'être*); pero el ser no tiene respuesta (*E. f.*, 16, p. 28). Lo que podemos hacer con la filosofía, y con el ser, es ir más allá de ellos. Más allá del Ser y del no-ser,

hay un tercero excluido: la significación de Él, inefable, indefendible. Más allá de la filosofía (aparentemente atea, pues habla del ser impersonal), y más allá de las teologías (que hablan de Dios negativamente, sin saber cómo es) está Dios, el Inefable. El "hay" o ser impersonal, sobre el que trabajan las filosofías, no llevan al Dios Persona. Ya E. Durkheim pensaba que de lo impersonal de lo sagrado (en las religiones primitivas, como un difuso hay, aún impersonal), surgía luego, en las religiones desarrolladas, el Dios personal. Pero, este mundo primitivo, por el contrario, en nada prepara a la aparición de Dios. Los primitivos están antes de la Revelación, antes de la luz. "Más que a Dios, la noción del "hay" nos lleva a la ausencia de Dios -*l'absence de Dieu*-, a la ausencia de todo existente" (*E.f.*, 16, p. 99).

33. La filosofía helénica se ha centrado en el ser y obliga a cualquier otro discurso a justificarse ante la filosofía. La teología racional europea ha aceptado el vasallaje del ser. En consecuencia,

"El discurso filosófico debe, pues, poder abarcar a Dios -del que habla la Biblia- en el caso de que ese Dios haya de tener un sentido. Pero, en tanto que pensado, ese Dios se sitúa de inmediato en el interior de la `gesta del ser`"(13, p. 103).

En la concepción de Lévinas, conceptualizar a Dios es meterlo en la competición del ser. No es una casualidad entonces "que la historia de la filosofía occidental haya consistido en la destrucción de la trascendencia". Por el contrario, "el Dios de la Biblia significa, de una manera inverosímil, lo más allá del ser, la trascendencia". Dios existe sin analogía con una idea sometida a los criterios que la conminan a mostrarse como verdadera o falsa.

34. La filosofía de Occidente ha hecho del ser el principio de toda inteligibilidad. Lévinas se pregunta si más allá del ser, no hay un sentido previo al ser; se pregunta si el sentido del ser -que es el sentido de la filosofía- "no es ya una restricción del mismo, si no es ya un derivado o una derivación del sentido"(13, p. 104). Lévinas sospecha que no es seguro que más allá del discurso del ser y del ente caigamos en *discurso de la opinión y de la fe irracional*. Por ello, Lévinas se pregunta "si Dios puede ser enunciado en un discurso razo-

nable que no fuera ni ontología ni fe" (13, p. 105). Pero en su intimidad, Lévinas estima que "la religión sabe mucho más" y puede consolar. Desde el punto de la filosofía, su actitud es escéptica, en su sentido etimológico, esto es, asume la actitud de quien observa desde arriba, tomando distancia y examinando, analizando los fenómenos (13, p. 148, 150). Desde ese contexto, Lévinas se pregunta si más allá de la inteligibilidad de la inmanencia (propia de lo que podemos aferrar con conceptos, siempre humanos, antropomórficos) y de la identidad (de la proyección del yo y de sus temores e inseguridades), más allá de la conciencia y del ser, "no se deja oír un significado que sería *otra racionalidad* y que sería la racionalidad de la trascendencia", algo anterior al conocer acerca de su ser, como acaece cuando me encuentro con el otro (14, p. 244)³⁵.

35. La filosofía entiende el discurso religioso, en el que se inscribe la palabra Dios, como un tema, como un objeto que debe entenderse, provisto de un sentido que proviene de la revelación. Lévinas desea salir del problema del conocer, para instalarse en el centro de la responsabilidad por la vida del otro (14, p. 253).

En fin, Lévinas se manifiesta como cansado de los discursos filosóficos sobre la religión. *La religión es esa situación en la que se habla al otro*, "al margen de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino" o sobre lo sagrado y sus violencias (12, p. 111).

El holocausto: ¿Dios indefendible?

36. Una parte de la filosofía es la llamada, en 1710, por el filósofo Leibniz "teodicea": ella pretende hacer justicia a Dios, probar la existencia de Dios. Parecía necesario -entonces y hoy- justificar la existencia de Dios ante el sufrimiento absurdo y ante el mal en el mundo.

Ante el pecado, ante el sufrimiento se trató de explicar la existencia de Dios y la posible compatibilidad de su bondad, con las causas del dolor humano, admitiendo una falta originaria o una finitud congénita. Por otra parte,

³⁵ Cfr. SANABRIA, R. *In memoriam. Emmanuel Lévinas (1905-1995)* en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 85, p. 1-16. SANABRIA, R. *Sólo un Dios puede salvarnos todavía* en *Revista de Filosofía*, 1996, n. 87, p. 409-437.

“El mal que recorre la tierra encontraría explicación en un `plan de conjunto´: a él se apela para justificar la expiación de un pecado mediante la cual se anunciaría a las conciencias, ontológicamente limitadas, una compensación o una recompensa al final de los tiempos. Perspectivas suprasensibles para entrever en el sufrimiento, esencialmente gratuito, absurdo, y aparentemente arbitrario, una significación y un orden” (11, p. 120).

37. Lévinas no ignora la tentación de ese recurso y la profundidad del dominio que ejerce sobre los hombres. Este recurso perduró, con fuerte vigencia, hasta el siglo XIX y fue uno de los componentes de la conciencia de sí de la humanidad europea. Esta conciencia de la humanidad persistió en el siglo XIX, confiando en la eficacia del Bien, inmanente al ser humano, destinado a triunfar ostensiblemente, en medio de las leyes naturales e históricas, sobre la injusticia, la guerra, la miseria, la enfermedad: recuérdese los adelantos en el descubrimiento de las leyes naturales, en la organización de los movimientos obreros, en la organización social para el progreso y la producción.

Esta justificación de la existencia de Dios del mal presente en el mundo, presentada ahora bajo un ropaje filosófico deísta, o ateo humanista, era, no obstante, tan antigua como cierta lectura de la Biblia.

“Explícita en la referencia principal de los cristianos al Pecado Original, esta teodicea está en cierto modo implícita en el Antiguo Testamento, en donde el drama de la Diáspora remite a los pecados de Israel. La mala conducta de sus antepasados, no expiada aún por los sufrimientos del exilio, explicaba a los propios exiliados la duración y la dureza de su exilio” (11, p. 121).

38. El siglo XX, sin embargo, que en treinta años ha conocido dos guerras mundiales, los totalitarismos de derecha y de izquierda, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya, parece *hacer perecer toda teodicea*³⁶. Se trata de un siglo de vergüenza, de un mal y de un sufrimientos im-

³⁶ MÈLICH, J. C. *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auzchwitz*. Barcelona, Anthropos, 1998. SUCASAS, A. *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Ed. Complutense, 1994.

puestos en forma deliberada, de acciones desprendidas de toda ética. Auschwitz, en particular, parece ser el paradigma del sufrimiento humano gratuito, libremente impuesto.

“¿No adquiere -se pregunta Lévinas, que ha padecido en los campos de concentración como judío- en los campos de exterminio, la declaración de Nietzsche acerca de la muerte de Dios, la significación de un hecho casi empírico?” (11, p. 122).

Esta declaración, y esta experiencia de los campos de exterminio, da a pensar y, al mismo tiempo, impide pensar a los filósofos el tema de Dios.

El sufrimiento vano de un millón de niños inocentes asesinados hace manifiesta toda la malignidad, y hace odioso todo pensamiento que explicaría el sufrimiento por los pecados de quienes sufrieron o murieron. Este es “el fin de la teodicea que se impone ante la prueba más desmesurada del siglo”. La humanidad que asistió a las crueldades desde Sarajevo hasta Camboya, con todas sus “ciencias humanas”, respirando aún los horrores de los humos de los hornos crematorios de “la solución final”, reveló bruscamente que la teodicea era imposible.

Es un escándalo pretender justificar el dolor del prójimo: “La justificación del dolor del prójimo es ciertamente el origen de toda inmoralidad” (11, p. 123, 124).

Abandono de Dios y Dios testimoniable

39. Los campos nazi (y otros) de exterminio son, al parecer, los templos al abandono que Dios ha realizado de la humanidad.

“¡1941! -agujero en la historia- año en el que todos los dioses visibles nos abandonaron, año en el que dios murió de verdad o retornó a su irreveleación” (12, p. 41)

Mas Dios, ausente en Auschwitz, comporta paradójicamente, para un filósofo judío canadiense una revelación de Dios mismo³⁷. Si

³⁷ Cfr. FACKENHEIM, E. *La presencia de Dios en la historia*. Vernier, 1980. SCHAEFFLER, R. *Religionsphilosophie*. Freiburg, Alber, 1983. SCHILLACI, G. *Relazione senza relazione. Il ritirarsi e il darsi di Dio come itinerario metafísico nel pensiero di Lévinas*. Galatea, Acireale, 1996.

el pueblo de Israel no testimonia a Dios, a pesar de su ausencia en Auschwitz, ganaría “la empresa criminal de nacionalsocialismo que pretendía la aniquilación de Israel y el olvido del mensaje ético de la Biblia, del que el judaísmo es el portador”³⁸.

Resta lugar solo para una fe más difícil que nunca “una fe sin teodicea”, una fidelidad a Dios, como Job, ante los sufrimientos sin motivos y ante “la debilidad teórica de los argumentos en favor de la teodicea”. Resta no probar la moralidad en la fe sino “la fe en la moralidad” (11, p. 124).

Lo humano reside ante todo en la no-indiferencia de los unos por los otros, en la ética antes que en el contrato social, en el recurso de los unos al auxilio de los otros. Dios aparece en el testimonio para con el otro: “Testificado, no tematizado en el signo hecho al otro, el Infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo” (22, p. 225).

40. El testimonio puede y debe entenderse “como una manifestación que no remite a una revelación”, que no es una presencia ni la representación de una presencia (14, p. 240; cfr. 30, p. 101).

El que da testimonio, no hace presente a Dios, ni siquiera afirma que cree en Dios; sino que atendiendo al otro, en nombre de Dios, al servicio de los hombres, manifiesta que “la `provocación´ que viene de Dios está en mi invocación”. En el profetismo es donde el Infinito escapa a la objetivación propia de la tematización y del diálogo, para significar como *Illeidad* (el Infinito es Él -“ille” en latín-). Pero el profetismo es “un mal menor de una revelación manca”.

El Infinito me ordena al prójimo como rostro, por eso el rostro de algún modo me relaciona con el Infinito, con un mandato que “no sé de dónde” viene, de modo que me deja fuera de toda correlación con su fuente (22, p. 227, 230; 14, p. 241; 30, p. 105).

Dios: ¿probable?

41. Toda prueba es una cuestión de conocimiento y de valor del

³⁸ Cfr. McCOLLESTER, CH. *The Philosophy of Emmanuel Lévinas en Judaism. A Quaterly Journal of Jewish Life and Thought*. 1970, n° 19, p. 344-354. CHALIER, C. *L´inspiration du philosophe. “L´amour de la sagesse” et sa source prophétique*. Paris, Albin Michel, 1996.

conocimiento. Se ha estimado que el conocimiento o capta su objeto y es verdadero, o bien cree captarlo y no lo capta y entonces es falso. Conocer es un acuerdo entre lo conocido y el cognoscente; es un saber objetivante u objetivado. Pero para Lévinas, Dios, que es en esencia misterio, si fuese captado por la mente humana, como un objeto comprendido, dejaría de ser Dios: nos habríamos engañado. La actividad del pensamiento da razón de toda alteridad, y en ello reside, al fin de cuentas, su propia racionalidad.

“Podemos plantear en este punto una pregunta: ¿Un pensamiento a medida del pensador no es una tautología? A menos que signifique: un pensamiento incapaz de Dios”(11, p. 154).

Este modelo de pensamiento es, para Lévinas, “esencialmente ateo”. Hay inteligencia porque hay ser: “El ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles” (7, p. 66). Pero como Dios no es el ser, sino que está más allá del ser; es otro que ser (*autrement que être*), y está más allá de la esencia del ser (*ou au-delà de l'essence*), entonces *Dios no es inteligible*. En consecuencia, no se puede probar lo que no se entiende.

42. El sujeto no se prueba más que a sí mismo; prueba, ante su conciencia, el *problema* acerca de Dios; pero no a Dios.

“El Infinito se desmentiría en la prueba que lo finito quisiera dar de su trascendencia, entraría en conjunción con el sujeto que la haría aparecer. Perdería su gloria. La trascendencia debe interrumpir su propia demostración” (22, p. 230).

En cuanto al valor de los conocimientos, la existencia de los objetos empíricos se comprueban mediante la experiencia o con un recurso directo o indirecto a ella. La existencia de lo que no es empírico solo puede aspirar a una demostración lógica de la no contradicción: no es absurdo el hecho de que lo no empírico exista o pueda existir, aunque no se lo pueda ver. De este modo, se puede probar que dos más dos suman cuatro y no cinco; esto resulta entendible, aunque no se vea al cuatro o al cinco, siendo solo conceptos de cantidades abstractas.

43. En realidad, la demostración, propia de la lógica y de las ciencias formales, solo prueba la *esencia* de algo: lo que algo es y no puede ser de otro modo sin perder lo mencionado en su concepto. Mas en todos los entes finitos, la esencia de algo no implica al mismo tiempo que deba existir.

Pero referido al ser, sin límites, infinito, pleno, como se estima -en hipótesis- que es Dios, la esencia y la existencia es lo mismo: a su esencia no le falta su existencia. Por ello, se estima que, probada una, se prueba la otra. Pero desde el punto de vista formal, lo más que se puede probar, libre y racionalmente, es *que el ser es el ser*; no se prueba *que el ser sea Dios*. Por eso, al mismo tiempo, se está -desde el inicio- requiriendo el principio de humildad.

“La soberbia prioridad del A es A, principio de inteligibilidad y de significación, tal soberanía o libertad del yo humano es también, si puede decirse así, el advenimiento de la humildad” (11, p. 157).

44. Mas esta concepción, según Lévinas -que ha sido por ejemplo la de Gabriel Marcel- “esta desbordada por la ontología”. Marcel prolonga la ontología tradicional: “Dios es el Ser”. Para Lévinas, por el contrario, Dios es “de otro modo que ser”, o sea, está “más allá de la esencia” del ser. El ser o no ser no es la pregunta por excelencia. La filosofía está encerrada en la telaraña del ser que la va desecando en un narcisismo incapaz de llegar a los otros: *ser* para ella ha llegado a significar nada más que presencia de mí, “yo pienso” (11, p. 145, 160, 188; 9, p. 492; 22, p. 42). La intencionalidad de Husserl ha sido un intento para salir del ser y llegar a la esencia de las cosas, pero ha retornado al ser de las cosas: no ha podido ir más allá del ser y de las esencias, como ya lo intentaba Platón.

Lévinas no comparte la idea griega de que Dios es el ser o es, en todo caso, un “ser de otro modo”, distinto de los entes, pero ser al fin. Dios “no es ser de otro modo, sino de otro modo que ser” (22, p. 45). Es decir, Dios no tiene nada que ver con la ontología tradicional, en su versión griega o cristiana. Lévinas busca “un Dios no contaminado por el ser: *Un Dieu non contaminé par l' être*” (E.f.22,p. X).

45. El ser, en la filosofía, está contaminado con el yo, con el interés: “El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos” (22, p. 46).

En este contexto, pero en sentido contrario, se inscribe la búsqueda filosófica de Lévinas. En un escrito sobre la conciencia no-intencional, Lévinas resumió su trayectoria filosófica. Ella debe su origen a Husserl y al intento de buscar un sentido último a la vida humana. Pero ese "horizonte de sentido" que siempre revivía en los "horizontes del ente y del ser", entró en crisis por una doble vertiente. Por un lado, los escritos de Merleau-Ponty le hicieron ver que una posible fuente de sentido no se funda en lo teórico (en las ideas, en especial en las ideas del ser o del ente), sino en una intencionalidad no teórica, en algo que trasciende las ideas: en lo corporal, lo total, lo existencial. Por otro lado, "los acontecimientos que se desarrollaron desde 1933 hasta 1945, que el saber no pudo evitar ni comprender", hicieron que Lévinas se desviara de la posición de Husserl. Terminó, de este modo, "con una noción de *sentido* que, a partir de ahí, se impone al pensamiento de un modo radicalmente diferente" (11, p. 152).

46. La filosofía tradicional ha pensado a Dios a su medida: a la medida del ser, aunque este ser se lo haya ampliado hasta el infinito (*via eminentiae*) y al cual se le hayan negado (*via negationis*) todos los defectos de los entes. En adelante, la fuente de sentido para la vida humana será el a-dios al ser, sin poder probar a Dios.

"La alternativa del ser y la nada no es la última. El a-Dios no es un proceso del ser: en la llamada, me remito al otro hombre, para descubrir el significado de tal llamada..." (11, p. 159).

Por otra parte, recurrir a experiencias religiosas, pretendidamente independientes de la filosofía, para probar a la existencia de Dios, no es más que recurrir a la experiencia de la conciencia, del yo, adscrito por completo a la filosofía (13, p. 111). Descartes ha utilizado, por ejemplo, la *Idea de lo perfecto*, para probar la existencia de Dios, el cual pudo -solo él- poner esa idea en la mente finita del hombre. Pero, para Lévinas, "la idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad" (7, p. 106).

Descartes ha tratado de probar la existencia de Dios, afirmando que Dios viene a la idea de infinito. El hombre posee la idea de infinito; él no la podido adquirir de ningún ente de este mundo,

pues nada aquí es infinito; luego -supuso- que esa idea era innata; “hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea del Infinito” (30, p. 86). Más Lévinas no se muestra particularmente interesado en este tipo de pruebas teóricas.

“En el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios. En Descartes, la idea del Infinito sigue siendo una idea teórica, una contemplación, un saber. Pienso, en lo que a mí concierne, que la relación con el Infinito no es un saber, sino un Deseo... El Deseo no puede ser satisfecho... El deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa”(30, p. 87).

47. La *condición* del pensamiento humano se halla precisamente en que, por ser pensamiento, *no puede comprender a Dios*, pues, en caso contrario, sería Dios. Dios no es comprensible pero *afecta* al ser humano y lo urge a comprometerse.

“Que la *cogitatio* no comprenda al *cogitatum* que le afecta absolutamente. Lo Infinito afecta al pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca... El Infinito significa el más allá de su manifestación: el sentido que no se reduce a la manifestación, a la representación, a la re-presentación de la presencia” (13, p. 118; Cfr. 14, p. 254).

El sentimiento no es la negativa obscuridad respecto de la positiva claridad del pensamiento: es la atestación de lo que trasciende la inmanencia del pensamiento (*E. f.*, 16, p. 173). En el conocimiento hay, al fin y al cabo, una imposibilidad de salir de sí: centrado en el ser, no puede superar el ser (como ente sustantivado, como evento o como la existencia impersonal del “hay”) y llegar a Dios (26, p. 57; 32, p. 77).

48. Superando las meditaciones cartesianas sobre la idea de infinito, Lévinas afirma que la *idea de infinito* no es ni Dios, ni una representación adecuada de Dios (7, p. 53), ni la negación de lo finito; sino actividad mental humana suscitada por la profundidad en que es afectada la subjetividad, “por esta `puesta` de lo Infinito en ella sin presión ni comprensión”. Profundidad y hondura de un padecer que “ninguna capacidad comprende, que ningún fundamento sostiene, en la que fracasa todo proceso de cerco” (13, p. 119). Superando a

Kant y a la fenomenología, "Dios debe interrumpir sus propias demostración y mostración: su fenomenalidad. Le son necesarios el parpadeo y la dia-cronía del enigma"(13, p. 136). Esto no significa una certeza precaria, sino una ruptura con la unidad de la experiencia, de lo que creemos porque lo vemos, donde la inmanencia triunfa sobre la trascendencia.

Pero ese Infinito, negativo en cuanto no efectivamente presente, ni comprensible ni inteligible en sí mismo, se halla *afectivamente* presente en los humanos; genera el "deseo sin fin, de más allá del Ser: des-interesamiento, trascendencia: deseo de Bien"(13, p. 120). El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible (7, p. 58). De hecho, el Infinito no tiene que añadirse nada nuevo "para afectar a la subjetividad" del ser humano. Lévinas llega a escribir que "el Infinito *afecta* al pensamiento y lo *destruye*; al mismo tiempo lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama", lo despierta (14, p. 258). Lo destruye en el sentido de que el deseo no posee un objeto inteligible adecuado: es un deseo que va más allá del ser inteligible. La idea de infinito en una mente finita (idea con la cual Descartes quería probar la existencia de Dios) sólo "se produce como deseo"; no como representación inteligible de Dios -objeto de conocimiento- ni como un deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino "como Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad" (7, p. 74, 85). Ese "Deseo es la `medida´ de lo infinito" (7, p. 308).

49. Si la inteligencia pudiese conocer a Dios esto sería solo un desvelamiento del ser impersonal, una verdad, no *una revelación, una expresión*. Dios, como el rostro, es presencia viva, habla, aunque por su infinitud, su presencia es ausencia para el ser humano; es nada concreto y finito. El Otro, como el rostro, no es conocido cuando se presenta; es el interpelado o quien interpela incluso con su silencio; es a quien se le ruega, con quien se dialoga, a quien se respeta, sin conocerlo en lo que es.

Es imposible una inteligencia, un conocimiento o comprensión directa de Dios, sea porque la inteligencia humana no lo podría tematizar, sea porque la "Trascendencia Total del Otro" la hechizaría. Por ello, tampoco hay una inteligencia humana que directamente participa en su vida divina, lo que desmentiría que lo divino se expresa en

el cara a cara (7, p. 101;30, p. 98). Dios se revela en el rostro del Otro, "pero esta revelación no nos da nada" explícito, ninguna idea de Dios, ninguna representación suya (30. P. 100).

50. Lévinas afirma que Dios está, pues, de otra manera que como ser (inteligible, esencia del ser, etc.) y genera una divina comedia en el deseo humano³⁹. "El amor sólo es posible por la idea de Infinito, por lo Infinito puesto en mí" (13, p. 120; *E. f.*, 16, p. 66). Pero es un amor indigente, sin objeto concreto concupiscible: es deseo desinteresado del Bien.

"Intangible, lo Deseable se separa de la relación con el Deseo a la que convoca y, por esta separación o santidad, permanece como tercera persona: Él en el fondo del Tú. Él que es Bien en sentido eminente muy preciso, a saber: es un Él que no me colma de bienes, pero que me compele a la bondad, mejor que los bienes que se pueden recibir"(13, p. 123).

Dios es, pues, arrancado de la objetividad y presencia del Ser; no es ni interlocutor ni objeto. Su lejanía absoluta -pero sentida-, su trascendencia se vuelve responsabilidad mía por el otro, al que amo sin erotismo, desinteresadamente. Dios no es, en este contexto, el primer otro-prójimo (*autrui*), ni otro por excelencia, o absolutamente otro; sino otro (*autre*) diferente del otro-prójimo (*autrui*): otro de otra manera, previa a la alteridad del otro, previa a la obligación ética para con el otro, trascendente hasta la ausencia. Ese exceso creciente de lo Infinito es la *gloria*, que Dios tiene y el hombre da cuando lo reconoce. "Frente a la gloria, se eclipsa la idea del ser" (13, p. 123, 203).

51. Para Lévinas, Dios es inaprensible e improbable a la inteligencia humana. Dios muestra solo una huella en el diálogo con los demás necesitados e inocentes ante los cuales soy responsable, en mi obligación de no abandonar a otro hombre inocente a su soledad frente a la muerte, aunque allí, en ese impotente afrontar, solo pueda "responder `aquí estoy´ a la llamada que me interpela" (11, p. 158).

³⁹ Cfr. ROLLAND, J. "Divine comédie": *las question de Dieu chez Lévinas* en MÜNSTER, A. (Dir.) *La différence come non-difference. Ethique et Altérité chez Emmanuel Lévinas*. Paris, Editions Kimé, 1995.

Descartes ha querido probar la existencia de Dios a partir de la idea de infinito: ha querido alojar a Dios dentro de un pensamiento que no puede contenerlo. Solo "de algún modo la exterioridad de Infinito se torna interioridad dentro de la sinceridad del testimonio". Dios es eminentemente exterior al pensamiento humano, manifiesta la "imposibilidad de ser contenido y en consecuencia de entrar en un tema"; pero es una excepción en cuanto "me concierne, me afecta, y me ordena a través de mi propia voz" hacerme presente al Otro.

"`Heme aquí`, como testimonio del infinito, pero como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación. El Infinito no aparece a aquel que da testimonio de él" (22, p.223).

52. El testimonio es un *Decir* sin *Dicho*, un desprendimiento del Infinito con respecto al pensamiento que busca tematizarlo. Dios permanece siempre como *Illeidad*, como trascendencia indecible, irrepresentable, inobjetivable (22, p. 224-225; Cfr. 14, p. 169). Dios es un tercero excluido: no es el ser ni es la nada.

"No sólo está fuera de toda intuición, sino de toda tematización; incluso la propia del simbolismo. Pura huella errante de `causa errante` inscripta en mí" (22, p. 228. Cfr. 14, p. 162-163).

En el *diálogo* se da una interpelación en donde se pone en juego un *pensamiento no intencional de lo inaprensible*: En el diálogo se busca sentido, pero no hay aún sentido; y el otro y su posible respuesta es inaprensible desde mi apelación.

Dios, más allá de todos los intentos humanos de comprensión, sigue siendo el absolutamente otro. "Segue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es trascendencia" (11, p. 201); pero trascendencia para tener responsabilidad por el otro, rompiendo con la trascendencia que la teología tematiza fijándola en el "trans-mundo". El *logos* original no es racional o inteligibilidad: es pre-original; es rostro, palabra de Dios, logos del prólogo, que se teje sobre la responsabilidad (22, p. 48).

53. Dios no es una palabra dicha por los hombres. Solo hay una palabra que nos acerca a Él y ella es "amor": no en la manida ex-

presión de nuestra literatura y de nuestra hipocresía, sino como “lo absolutamente otro que rebasa aquello que solamente se muestra” y a lo que la autoridad de la excelencia o del Bien. El *amor*, con el que nombramos a Dios, “no aporta promesa alguna, ni auxilio, sino únicamente una exigencia absoluta”.

Se trata de un Dios “desconocido que, gracias a esa trascendencia (a esa no presencia) no toma cuerpo en un tema ni se expone a las negaciones del ateísmo”(11, p. 202). Dios, como “lo no presente es in-comprensible”, ya por su inmensidad, ya por su humildad ‘superlativa’, ya, por ejemplo, por su bondad que es el superlativo mismo (22, p. 55). Indudablemente que Dios es el valor; pero un valor “que nunca se ofrece como tema, ni presente ni representado” (12, p. 75). Por ello no cabe probar la existencia de Dios como el valor supremo.

54. El amor al prójimo es el mejor a-Dios (el mejor acercamiento a la trascendencia de Dios en la inmanencia de nuestro mundo). Surge la ocasión de “pensar el tiempo en la devoción a una teología sin teodicea” (11, p. 205). Dios no tiene ni necesita justificación humana: es inefable, indemostrable e improbable. Solo cabe acercarse a Él acercándonos al pobre, a la viuda y al huérfano, ante los que somos responsables sin haberlo elegido ni decidido. La temática es, en el fondo, profundamente bíblica y talmúdica, en una palabra ética: Debo responder por los otros y así se hace presente Dios en la historia personal y humana. Debe responder por mí; pero si solo respondo por mí ya no soy yo (12, p. 81). Dios aparece en un contexto ético o bien no tiene sentido ni valor que aparezca o que queramos probar que existe.

Lo único que cabe es “una relación con la trascendencia en cuanto trascendencia mediante la responsabilidad ética y la obligación hacia los demás. Podemos llamarlo amor. Es un mandamiento que procede del rostro del otro hombre, un rostro distinto de un dato de la experiencia, algo que no procede de este mundo” (11, p. 217). El otro inspira mi responsabilidad por el otro: “soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo”. La filosofía de Lévinas no comienza, pues con “yo” ni con el “yo pienso o yo decido”: su filosofía tiene un inicio que trasciende al sujeto. En esa responsabilidad se manifiesta “la gloria del infinito”, no dejando al yo ningún refugio

que lo proteja del Otro (22, p. 220).

55. Dios sigue ausente aún revelándose. Solo queda ir tras la huella de Dios, que se expresa en *la imagen de Dios*. En la religión judeo-cristiana, el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Mas ser imagen de Dios no significa ser el icono de Dios, sino más bien encontrarse con su huella. *Dios aún revelándose conserva "todo lo infinito de su ausencia"*: es *inaprensible*. En el capítulo 33 del Éxodo, Dios le dice a Moisés que ni él ni nadie verá su rostro y vivirá. Dios únicamente se muestra por su huella que conduce a los otros -toda otra huella que no lo haga no es signo de Él-; ni siquiera nos conduce atrayéndonos hacia sí, sino remitiéndonos siempre a un más allá.

"Caminar hacia Él, no es seguir esa huella que no es signo, caminar hacia Él es ir hacia los Otros (*Autres*)" (12, p. 60).

Lo absoluto se manifiesta en la relación con los demás⁴⁰. Partiendo de ese absoluto -el rostro del prójimo- es posible aproximarse a la idea de Dios. No debemos pensar los derechos humanos a partir de un Dios desconocido. "Sin necesidad de aportar la célebre prueba de la existencia de Dios, los derechos humanos constituyen una coyuntura en la que Dios adviene a la idea", en la que la trascendencia deja de ser una idea negativa, y se la piensa positivamente a partir del rostro del otro (11, p. 246).

56. Dios hace ver su huella en la exigencia de santidad que es des-interés el cual quiebra la obstinación de ser, del interés, del egoísmo. La santidad es el valor último (11, p. 250, 251); pero es morir por el otro si es necesario, y es separación de todo interés por sí. Que la relación con lo Absoluto tenga significado en la proximidad del otro hombre que me cuestiona, no debe tomarse, sin embargo, "como una nueva prueba de la existencia de Dios" (13, p. 266).

Dios, en fin, no está presente -Auschwitz lo prueba- ni es probado mediante una prueba lógica, como término de una deducción necesaria.

⁴⁰ Cfr. KREWANI, W. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Alber, 1992. KUTSCHKI, N. *Dios hoy: ¿Problema o misterio?* Salamanca, Sígueme, 1994.

“El Infinito no podría ser seguido por la huella como lo es la pieza de caza por el cazador. La huella dejada por el Infinito no es el residuo de una presencia... El Infinito disimula sus huellas no para engañar a quien le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este modo no puede deducirlo. No, el Infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuese retrospectivamente. Es este rodeo a partir del rostro” (22, p. 57).

57. Para indicar esta transcendencia de Dios, Lévinas usa el término “illeidad”: Dios es Él (de *ille* en latín), ni *yo* ni el *tú* de mi prójimo⁴¹. En este punto, Lévinas estima superar la posición de su colega y filósofo judío Martín Buber: El yo y el tú es posible porque en el origen de esta relación está Él. En este contexto, Lévinas deja claro que Dios no es solo una construcción del deseo humano, sino el que posibilita al hombre ser humano.

“Buber jamás ha expuesto positivamente el elemento espiritual en el que se produce la relación yo-tú. La illeidad de lo más allá del ser es el hecho de que su venida hacia mí es un punto de partida que me permite realizar un movimiento hacia el prójimo” (22, p. 57).

Quizás no existe una expresión mejor para referirnos a Dios que referirnos a Él como al Bien. Lo mejor que el ser es el Bien (*Le mieux que l'être, c'est-à-dire le Bien: 22, E. f. p. 23*). La Biblia misma no parece transmitir otro mensaje, coincidente en este punto con Platón: “Lo invisible de la Biblia es la idea de Bien más allá del ser” (12, p. 75). No importa que Platón lo haya convertido en idea o en una fuente de luz: toda traducción es una traición. Importa distinguir, sin embargo, el *Bien* que está más allá del *Ser*; éste -ser de los entes- es ya una “creación que no sería ni negación, ni una limitación ni una emanación” del Bien o de lo Uno supremo (7, p. 297).

El Bien es lo que unifica al ser humano; pero no es lo que el ser humano elige por primero; sino que “el Bien debe elegirme antes de que yo lo pueda escoger; el Bien debe elegirme en primer lugar” (14, p. 212). Como se advierte, la propuesta de Lévinas -aunque hable desde la filosofía y la fenomenología- es fuertemente teológica, se-

⁴¹ Cfr. CASPER, B. *Illéité. Zu einem Schlüssel "begriff" im Werk von Emmanuel Lévinas* en *Philosophisches Jahrbuch (PhJ)* 91. Jahrgang, Freiburg/München, Alber, 1984, p. 273-288.

gún la cual el hombre obra porque Dios, hecho Bondad, nos afectó y amó primero, y nos dio esa condición de posibilidad. “La fenomenología ha empezado a encontrar sentido a lo que no es cognoscitivo” (14, p. 224); por ello hay que superar una fenomenología que solo emplea “la comprensión por iluminación” (7, p. 54)⁴².



⁴² Cfr. LISSA, G. *Fenomenología y/o hermenéutica en Lévinas* en *Intersticios*. 1997, n° 7, p. 91-97. MAGRIS, A. *Fenomenología della Trascendenza*. Milano, Guierini e Associati, 1993.

OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

58. Al leer los escritos filosóficos de Lévinas, surge la impresión de que este autor expone, con estilo fenomenológico, temas hebreos traducidos a la mentalidad griega⁴³.

Lévinas trata temas clásicos, densos, metafísicos (como el tema de Dios y su presencia en el mundo, el sentido de la vida, del prójimo, de la filosofía reducida a ética), criticándolos, aceptándolos en parte, tratando de superarlos, pero sugiriendo que no son superables. Por ello, el lenguaje de Lévinas se vuelve tortuoso, a veces incomprendible, verborrágico sin agarraderas en lo real, en búsqueda del misterio, ante el cual reconoce sus límites humanos; misterio que desea, no obstante, ver espejado enigmáticamente en el rostro del Otro.

59. Se trata de una filosofía que hace ver las insuficiencias de la filosofía misma. Se trata de un método fenomenológico que hace constatar los límites del mismo. Se trata de una reflexión sobre Descartes, Husserl y Heidegger sobre el tema de Dios, haciendo ver las limitaciones insuperables si se parte de la idea del Infinito, de la búsqueda de lo esencial y si se parte del ser.

La filosofía es incapaz de salir del conocimiento del ser, y lo que se requiere es ir "más allá del ser", más allá del sentido clausurado con el ser. Entre el "Ser" del que trata la filosofía y el Dios de la Biblia *no hay continuidad*. Es más, no hay *ni siquiera un punto de analogía*.

60. Por otra parte, el yo al pensar no busca más que una trascendencia ideal en la inmanencia del ser, fuente de significado. Pero el ser de la filosofía no es ni la última ni la primera palabra.

La filosofía, útil como inicio, se constituye en un salir en búsqueda de sentido, sin saber hacia donde dirigirse. El ser mismo de la

⁴³ Cfr. SCHILLACI, G. *Relazione senza relazione. Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Lévinas*. Galatea, Acireale, 1996, p. 14.

filosofía aparece como un mal, pues no dirige a nada: no conduce a Dios que, por otra parte, es irrepresentable e inefable.

El conocimiento, entendido a la manera de los griegos, consiste en el intento comprender, tomando el sujeto posesión del objeto. El objeto conocido pierde su independencia: es *capturado, distanciado*, considerado como opuesto. Lévinas no admite que esto pueda suceder referido a Dios: Dios no es objeto de conocimiento. Dios no es ni objetivable (reducible a mero objeto del pensar), ni menos aún objetivizable, esto es, reducible a la medida de la inteligencia humana. El conocimiento se le aparece entonces a Lévinas como una violencia, como una *posesión* y “la posesión es el modo en que un ente deja de existir, resulta parcialmente negado” (11, p. 21)⁴⁴. Mas, lamentablemente, Lévinas no trabaja la idea bíblica de “conocimiento” como compenetración al modo carnal, como interiorización amorosa entre el que conoce y lo conocido (Gn. 4, 1; Lc. 1, 34).

Lévinas sugiere que *el primer lugar del sentido* sobre los seres se halla en la Biblia; pero lamentablemente tampoco desarrolla el problema de la fuente del conocimiento, considerando que en el pensamiento religioso, la revelación es en sí misma un autosuficiente punto de partida, análogo al ser de los griegos, donde este ser de los griegos -para el creyente judío- debería depender de aquél, de modo que desde la fe revelada se interpretase a la filosofía y no a la inversa, como sucede en la cultura filosófica occidental⁴⁵.

De todos modos, según Lévinas, la relación fundamental del hombre se halla no en el conocimiento y en la razón, sino en el encuentro con rostro del Otro humano, que genera en mí una responsabilidad que no he buscado. Esto significa que lo fundamental de la filosofía, según Lévinas, es la ética.

La filosofía occidental ha sido un narcisismo especulativo que no se ha sentido responsable de -y por- el Otro. Y este sentirse responsable por el débil, el huérfano y la viuda, es lo fundamental de la tradición y de la experiencia hebrea de la cual se nutre Lévinas. La

⁴⁴ Cfr. PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.

⁴⁵ Cfr. KERBS, R. *El problema fe-razón (III)* en *Enfoques*, 2001, nº 1-2, p. 25: “...Las Sagradas Escrituras ya son en sí filosofía (porque hacen su propia interpretación de las presuposiciones primordiales que la razón necesita para producir significados)”. DAROS, W. R. *Ambigüedades en la relación “razón-fe” (Consideraciones desde la filosofía de Antonio Rosmini)*, en *Enfoques* nº 1, 2000, p. 83-103.

filosofía occidental, como Ulises, sale, realiza malabáricas aventuras explicativas y retorna a descansar en la misma tierra de donde saliera, sin que con ello cambien mucho las cosas. La filosofía, en última instancia, es autosuficiencia, regreso a sí mismo, diálogo en la inmanencia (32, p. 77, 79). Por el contrario, el pensamiento hebreo presenta a Abraham que, encontrándose enigmáticamente con el Otro, abandona su tierra para nunca más volver, creando una nueva forma de vida, un pueblo nuevo, como lo ha recordado frecuentemente Sören Kierkegaard y al que Lévinas no tiene en cuenta⁴⁶.

En la concepción de Lévinas, la filosofía se funda sobre una relación de conocimiento, donde un sujeto se relaciona con un objeto conocido, al cual, por conocerlo, lo domina. La religión es una relación sin un término ni conocido ni dominable; es una relación con lo enigmático, con lo desconocido que aunque presente en el rostro del otro, nunca sabemos cómo es, cómo pensará o responderá. Por otra parte, el rostro es solo un huella -no una representación o un sustituto- que conduce a Dios.

La religión sale sin saber a donde irá, pero encontrándose con el rostro del Otro debe hacerse cargo de él. No es conocimiento como posesión, sino diálogo como entrega al Otro trascendente: trascendente porque trasciende no solo lo sensible sino también lo inteligible y representable.

61. Ahora bien, junto con algunos hallazgos críticos originales - aunque bajo la luz del pensamiento hebreo, de algún modo siempre presente en la cultura filosófica occidental-, aparecen algunas limitaciones del filosofar de Lévinas.

Según la tradición talmúdica -tan presente en la filosofía de Lévinas- Dios creando se oculta. La grandeza de Dios se halla en su humildad, en su esconderse. Su presencia es una ausencia. Lévinas tiene el mérito de recordarnos que *la semejanza de Dios se halla en el tú y no en el yo*. Esto puede satisfacer a los santos; mas para los filósofos cabe la pregunta si este Dios, en el cual se cree y que ha creado la inteligencia humana, no ha dejado nada de su imagen en la inteligencia, como para comenzar a buscarlo.

62. La mentalidad griega busca conocimiento; pero la mentalidad

⁴⁶ KERRKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Buenos Aires, Losada, 1999, p. 34.

hebrea se nutre de promesa de fidelidad y de diálogo. La ética del diálogo implica escuchar al Otro, respetarlo, sin poderlo reducir a pensamiento y a algo predecible. La ética del diálogo es un creer en el Otro y así quizás conocer (más bien que un conocer para creer).

En el fondo, Lévinas habla como un filósofo, pero no parte del ser de los filósofos.

Lévinas no deja espacio inteligible para un puente entre la inteligencia humana y lo divino: solo queda el deseo, como un *sentimiento hecho deseo* que revela la limitación absoluta de la inteligencia humana. De lo profundo del yo se inicia un "a-díós", pero no por la vía de la inteligencia sino del deseo; por otra parte, sin tema, sin saberse lo que se desea, deseo siempre insaciado. Pero, además, se trata de un deseo desinteresado, sin *eros*; un deseo no de conocimiento sino de acercamiento: "La relación con lo Infinito no es conocimiento sino proximidad" (11, p. 75). Deseo que es amor, no entendido como placer sino como "hacerse cargo del destino de los otros" (11, p. 129).

Lo insaciable del deseo envía a Lévinas más allá del pensamiento y de la filosofía. Ante tal resultado, solo queda morir por el Otro visible, ante lo Infinito invisible, testimoniando lo no visto ni revelado a la filosofía, ante un Dios que parece -en ciertos acontecimientos históricos- haberse retirado a la irrevelación. *Lévinas no prueba la existencia de Dios: cree en Él y da testimonio de su existencia, amando al Otro humano cuyo rostro es la huella de Dios, en sí mismo inaprensible*. Se podría decir que en este modo de proceder se da una forma moral concreta de probar la existencia de Dios, de un Dios que no cabe en palabras y en argumentos. Este es el mensaje filosófico de Lévinas en una época en que según la justificación de Richard Rorty, la vida humana no tiene más sentido que la búsqueda de intereses egoístas.

"Nosotros negamos -afirma Rorty- que el hombre tienda a la felicidad, nosotros negamos que la virtud sea el camino hacia la felicidad, nosotros negamos que existan acciones que hasta ahora se denominaron morales, las 'desinteresadas' las 'no-egoístas'"⁴⁷.

⁴⁷ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 172, 20, 18, 157, 31, 180, 275. Cfr. DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo en R. Rorty y A. Rosmini. Con prólogo de Jean-Marc Trigeaud*. Rosario, UCEL, 2002, p. 28.

63. Rorty ha abandonado la búsqueda de *sentido para la vida* fuera de la vida y de los intereses de cada uno. La filosofía de Lévinas, por el contrario, da por sentado que ese sentido está fuera de los intereses del *ego* y se halla en el "hacerse cargo del destino de los otros" (11, p. 129), justificando incluso el sacrificio de sí y del apoyo en los razonamientos.

Sacrificar la vía de la inteligencia, parece ser sacrificar una parte importante de la vida humana y eso es lo que solicita Lévinas.

Su actitud de desconfianza ante la inteligencia respecto de su posibilidad de conocer a Dios es comprensible, sea por el frecuente narcisismo de los filósofos; sea porque las filosofías se han centrado en el conocimiento abandonando el compromiso ético para con los demás; sea por su raíz hebrea del pensamiento de Lévinas, según la cual la representación o comprensión de Dios no es pensable.

64. No obstante, el desinterés por las pruebas (intelectuales) de la existencia de Dios, Lévinas hace de su filosofía un cierto fideísmo, una fe ciega, esto es, sin fundamento racional alguno. Por cierto que si Dios fuese evidente no habría motivo para la fe. Si Dios fuese el término necesario de un silogismo estaríamos ante un fundamento racional, ante una idea de Dios; pero no ante la realidad de Dios, por lo que la fe del creyente sigue siendo necesaria e imprescindible para pasar al ámbito religioso.

Ante la inmensidad de Dios, Lévinas se centra por momentos en el sujeto humano; pero, por un lado, "lo humano no es, en última instancia, el sentido del ser"; por otro, aun encontrando el sentido del ser, lo que le interesa a la filosofía, esto es, el ser, sigue siendo siempre impersonal e indefinido: no es Dios, ni lleva a Dios (11, p. 137). Pero, por otra parte, si se busca un principio de inteligibilidad que no implique ya a lo humano, se abandona la preocupación por el Otro (11, p. 137).

Lévinas prefiere abandonar, pues, el tema del *ser* y su principio de inteligibilidad que no conducen a nada y son indiferentes ante el sufrimiento ajeno. En este caso, prefiere "el ideal de santidad contrario a las leyes del ser" (11, p. 140).

El modo de pensar de Lévinas "no significa desconocer el ser"; pero, para él, "ser es *ser con el Otro*", es acercamiento y cuidado del Otro (22, p. 61). Lévinas, en efecto, rechaza lo que para él

son *dos trivialidades*: el reducir todo a la comprensión del sujeto, a la aprensión del objeto por parte del sujeto; y el admitir que “toda cosa conocida como sea supone la comprensión del ser” (22, p. 62).

No obstante, Lévinas iguala dos “trivialidades” de muy distinto valor. Por un lado, rechaza el subjetivismo de tipo cartesiano, centrado en el yo como única verdad filosófica; pero, por otro, al rechazar como trivial la comprensión del ser como fundamento de todo conocimiento posible o actual, Lévinas *minusvalora las persuasiones teóricas*, y las considera impotentes para probar algo. Cansado de las especulaciones que no llevan al compromiso, Lévinas *se aferra a las persuasiones morales* (ante todo, el reconocimiento del Otro y a la idea de Infinito convertida en deseo) de las que desea sacar argumentos para persuasiones metafísicas. En un modo semejante al de Kant, Lévinas quiere establecer conveniencias metafísicas sobre la base de persuasiones morales. “Aunque este esfuerzo otra cosa no obtenga que encerrar al hombre dentro de la esfera de persuasiones subjetivas y por esto mismo de persuasiones irracionales” no deja de ser esto un hecho notable del espíritu humano⁴⁸.

65. Cabe, sin embargo, hacer algunas observaciones. Desde el punto de la filosofía de A. Rosmini, la interpretación que Lévinas hace de Platón es defectuosa⁴⁹. Lévinas sostiene, en efecto, que “El Dios de Platón es la Idea impersonal del Bien” (11, p. 72). Mas según Rosmini, Platón distingue la *Idea* del Bien (que es un hijo), del *Bien* en sí mismo que es inefable, es misterio para el hombre⁵⁰. La Idea del bien es ideal y, aunque participa de caracteres divinos (como el estar fuera del tiempo y del espacio, el ser incorruptible, etc.) no es Dios: este es Real, Personal⁵¹.

“El bien mismo, si nos atenemos a la limitación de nuestra mente y a los diversos modos del pensar humano, duplica su concepto. Y Platón distingue, por un lado, el Bien (το αγαθον), de, por otro lado, el Hijo del Bien (οσ εκγονος του αγαθου). Este hijo del Bien lo llama

⁴⁸ ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1984, n° 1126.

⁴⁹ Cfr. REALE, G. *Alcune osservazioni esegetiche e critiche sulla interpretazione del Dio di Aristotele en Rosmini e la domanda di Dio. Tra ragione e religione*. Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 1998, p. 173.

⁵⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Roma, Città Nuova, 1995, p. 197.

⁵¹ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., p. 28.

´ muy semejante al Bien ´ (ὁμοιοπατος εκεινω) y es la luz de la inteligencia humana, luz de Dios signada en el alma humana, a la cual luz por lo tanto, Platón la distingue sapientemente de Dios mismo, y no la confunde con Él⁵².

66. Rosmini admite una fecunda relación entre la filosofía (interesada en el ser y en la búsqueda de la verdad) y la religión cristiana: ésta ha promovido e incluso corregido ciertos errores, lo que ayuda no poco a la filosofía⁵³.

Una ayuda que la religión cristiana a dado a la filosofía ha consistido en hacerle repensar el ser. En la concepción rosminiana, el ser es uno en esencia, pero es trino en sus formas esenciales de ser: es real, ideal y moral⁵⁴. Es ser es esencialmente relacional y, en Dios, la relación es persona.

El ser del cual habla la filosofía es el ser ideal, luz de la mente humana, inicio de toda entidad (y por ello indeterminado)⁵⁵. Esta luz innata de la mente es infinita pero también indefinida, impersonal, por lo que no puede ser tomada ni como una idea de Dios, ni como una representación suya⁵⁶.

En consecuencia, el mismo ser -objeto de la filosofía- ideal, luz de la mente, indefinido e infinito en su inteligibilidad, remite lógicamente a una Mente Real Infinita que Rosmini llama Dios⁵⁷.

Dios es, pues, objeto de una prueba racional por parte de la mente humana. Dios es la esencia del Bien, el Ser en infinito en la plenitud de sus tres formas personales⁵⁸.

Ahora bien, si el hombre se contentase sólo con conocer a Dios, mediante una prueba en la que su existencia resulta ser una

⁵² ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., p. 201.

⁵³ ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. O. C., p. 35.

⁵⁴ ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Ontol. n° 173-175.

⁵⁵ ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Ont. n° 213.214.

⁵⁶ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1984, L. II, cap. I, p. 16, nota 1.

⁵⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 1457-1460, 1033.

⁵⁸ Para una presentación más analítica, véase: DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosminiana* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997)*. Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.

exigencia racional, esto no se debe a un defecto de la inteligencia humana. El hombre luego debe libremente vivir y reconocer a todos los entes en lo que son, pero esto exige fuerza de voluntad y no solo inteligencia. Para Rosmini, la inteligibilidad no se opone a la proximidad, como pretende Lévinas: "A la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad" (22, p. 247).

67. Lévinas se pregunta ¿"Cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente"? (14, p. 169).

Pero para Rosmini, el hecho de conocer -por medio de una prueba racional- que Dios debe existir, no hace perder a Dios su trascendencia. Conocemos a Dios solo de forma negativa, lo cual significa que no conocemos, en absoluto, cómo es sino solamente que debe ser.

De lo contrario, admitir el ser-idea infinito (luz de la mente) en forma innata, pero no admitir a nadie que la haya dado al hombre, es aceptar un absurdo. Es verdad que hay filósofos, como Kierkegaard, que admitieron por fe lo que era absurdo y precisamente por serlo; pero para Rosmini, la naturaleza (y la naturaleza humana) creada por Dios, y los mensajes de la fe, son dos luces que no pueden ser absurdas o contradictorias porque proceden de la misma fuente de luz.

68. Lévinas acepta que Dios afecta al hombre: el hombre lo halla en la huella del Deseo insaciable: "Deseo sin fin, de más allá del Ser: desinteresamiento, trascendencia: deseo de Bien" (13, p. 120).

La relación solo afectiva -no intelectual- con Dios, hace que Lévinas llegue a escribir que "el Infinito *afecta* al pensamiento y lo *destruye*; al mismo tiempo lo afecta destruyéndolo y, con ello, lo llama", lo despierta (14, p. 258).

En una extraña forma de expresarse -más poética que filosóficamente precisa- Lévinas admite la presencia de Dios afectando al pensamiento, destruyéndolo como pensamiento y reduciéndolo a deseo desde el cual mueve al hombre. Para Lévinas, "*la idea de lo perfecto no es idea, sino deseo*. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad" (7, p. 106).

La reflexión sobre el pensamiento de Descartes, lo hace desconfiar de la objetividad del pensamiento, al que ve siempre cercano

a la subjetividad. La razón es soledad. "La objetividad de la luz es la propia subjetividad" (1, p. 105). Y advierte siempre el peligro del idealismo subjetivo: la inteligibilidad hace que todo provenga de mí (1, p. 108).

Desde el punto de vista de la filosofía de Rosmini, la *razón* es cosa distinta de la *luz de la razón*. La *razón* es el poder que tiene el sujeto humano de discurrir, y es subjetiva; pero *la luz de la razón es objetiva*: es el ser-idea mismo inteligible. Como *el ojo no es la luz* con la cual puede ver los objetos, así *tampoco la razón es su propia luz*. No cabe, pues, reducir la objetividad a la subjetividad. La razón tiene una participación en el ser-idea que la hace objetiva al conceptualizar, porque la inteligibilidad procede del ser. Nuestros conocimientos conceptuales son subjetivos sólo si los distorsionamos con nuestros deseos y no permitimos que lleguen a aferrar a los objetos tal cual son, sino solo como deseamos verlos.

Por otra parte, resulta inadmisibile la afirmación de Lévinas que supone se pueda tener *un deseo sin tener un conocimiento* al menos inicial de lo que se desea. En consecuencia, según Rosmini, el *conocer* el ser (imperfecto, indeterminado) y el *desear* el ser pleno (Dios) no se oponen, sino que se complementan. Precisamente porque el hombre nace con la innata idea del ser (indeterminado, infinito, aunque impersonal), ella exige avanzar y postular la existencia Real de Dios. Según Rosmini, Dios es sí de otra manera que el ser inicial o ideal (que se halla constituyendo la mente humana), pero este ser inicial da capacidad a la mente humana para postular la existencia Dios. Ser (inicial, ideal) y Dios no se oponen.

69. La filosofía de Occidente ha hecho del *ser* el principio de toda inteligibilidad: Rosmini comparte plenamente esta expresión. Él mismo ha hecho del ser indeterminado, pero inteligible (la innata Idea del ser), el principio de todo su sistema filosófico⁵⁹.

Lévinas se pregunta si más allá del ser, no hay un sentido previo al ser; se pregunta si el sentido que es el sentido de la filosofía "no es ya una restricción del mismo, si no es ya un derivado o una derivación del sentido"(13, p. 104).

En la concepción filosófica de A. Rosmini, el ser que intuye el hombre (la idea del ser) no es Dios, sino que es indudablemente una

⁵⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 398.

participación de Dios, de modo que el mismo sentido del ser (ideal) deriva de Dios (Ser Real).

70. Por esto mismo, el acto de creer es para Rosmini también un acto de pensamiento. Sin admitir un conocimiento previo, el acto de creer sería un acto ciego, no humano.

Creer implica conocer, aunque aquel no se reduce a éste. *Creer* implica *asentir libremente a lo que se conoce* (positiva o negativamente). Si quitamos el conocimiento (y el conocimiento siempre implica conocer el ser en algunas de sus formas), el acto de creer pierde su libertad y entonces depende del instinto, del capricho ciego o de una fuerza exterior que obliga a creer. En cualesquiera de sus formas, el acto de creer dejaría de ser plenamente humano. Porque aunque el acto de fe en una revelación sobrenatural sea un don (pues el que se revela también lo hace libremente), no por ello deja sin libertad al hombre que recibe esa revelación y cree en ella.

“Hay pues una razón que precede a la fe, y el creer es también él un acto de pensamiento que obedece a la razón, aunque no sea solo eso. Si operase de otra forma el pensamiento habría perdido toda su libertad”⁶⁰.

71. Para el filósofo cristiano Antonio Rosmini -cuyo pensamiento utilizamos aquí, para hacer más analítico el pensamiento de Lévinas- el ser es el fundamento de toda inteligencia humana, y descubriendo que el ser no es solo ideal, sino además real y moral, llega a conocer que el conocimiento humano natural es imperfecto. En la inteligencia se encuentra un *inicio de sabiduría*, respecto de lo que la trasciende y la idea del ser no la contiene sino en potencia o inicio. Amar este inicio de saber -que consiste en descubrir el ser con la inteligencia- es amar la filosofía; pero ni la inteligencia, ni la idea del ser lo abarcan todo.

“El hombre casi en un sueño divino, busca la realidad infinita, que no encuentra en la naturaleza; pero entiende que si una realidad fuese verdaderamente infinita, con todas sus condiciones, ella debería ser el mismo ser infinito; busca un inteligible infinito, que en la idea (del ser)

⁶⁰ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, I, n° 31. Cfr. ROVEA, G. *Filosofía e religione in Antonio Rosmini*. Domodossola-Milano, S.A.L.E.-Sodalitas, 1951, p. 117.

no tiene sino en potencia; pero... finalmente busca el infinito amor, que en él no es sino una capacidad de amar desengañada siempre, siempre traicionada por las lisonjas e infidelidades de todas las cosas naturales”⁶¹.

El conocimiento natural, cualquiera sea su forma, permanece imperfecto. Solo con “el conocimiento sobrenatural ha sido puesto el fundamento de una sabiduría nueva, perfecta, que no busca la verdad, sino que la posee y la goza”⁶². Pero, por otra parte, el conocimiento -mediante la fe en los signos que nos transmiten un mensaje- es también un conocimiento imperfecto, no por el mensaje que pueda transmitir, sino por la forma sin representación en que se nos transmite⁶³.

72. Por el contrario, la ausencia en Lévinas de una ontología desarrollada, lo ha dejado encerrado en un callejón sin salida: tanto sin posibilidad de admitir la participación -así sea, analógica y negativa- en el ser que Dios crea, cuanto sin posibilidad de mantener la libertad en el caso que Dios se revelase. Sin participación, la trascendencia de Dios hace que éste permanezca “infinitamente trascendente, infinitamente extranjero” (7, p. 208).

Para Lévinas, no hay participación: Es imposible una inteligencia, un conocimiento o comprensión directa de Dios, sea porque la inteligencia humana no lo podría tematizar (conceptualizar, categorizar), sea porque la “Trascendencia Total del Otro” la hechizaría. Por ello, tampoco hay una inteligencia humana que directamente participa en su vida divina, lo que desmentiría que lo divino se expresa en el cara a cara (7, p. 101).

Si bien Lévinas admite, con el pensamiento hebreo, la creación (la relación creatura-Creador), no ve nada en común entre ellos: no hay participación con una matriz común (7, p. 297), en un ser inicial o analógico. La inteligencia del hombre queda pues sin racionalidad, sin fundamento humano alguno para recibir la revelación y ésta lo es todo.

“No hay refugio ni ‘hogar’ en la filosofía desarraigada y errante de

⁶¹ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., I, n° 89.

⁶² ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., I, n° 90.

⁶³ ROSMINI, A. *Logica*. O. C., n° 1125.

Lévinas... Un nuevo mazdeísmo, pues, de tintes románticos, cuyo final es obviamente la Redención del Mal, la Muerte de la Muerte, del mal encarnado en el Ser⁶⁴.

Por el contrario, Rosmini, analizando la concepción del ser, pone un inicio común, unívoco, en el modo humano de pensar el *inicio* del ser. El ser pensado en su inicio, es lo común a todo ente, si bien luego en su forma de terminar es *análogo*, de modo que Dios no es el hombre ni viceversa⁶⁵. De este modo, Rosmini establece un puente entre Dios y el hombre, en el ámbito del ser y de lo inteligible. De este manera, el modo de pensar de Dios y de los hombres no pueden ser absurdos, esto es, contradictorios, aunque puedan ser contrarios y muy diversos. La fe implicará creer y asentir a verdades que no se ven o no se entienden a la luz de la razón, pero no absurdas para ella. Dios no obra caprichosamente, contradiciéndose.

73. Lévinas deja al hombre desprovisto de conocimiento y de lógica cuando desea buscar a Dios y creer en Él. La trascendencia absoluta, no sólo totalmente irrepresentable de Dios (del cual no te fabricarás imagen alguna según la *Torah*: Ex. 20, 4); sino, además, ininteligible, coloca al hombre en una total invalidez frente a lo divino. Dios, con designios no sólo arcanos sino ininteligibles, es Aquel en el que hay que creer, aunque sea finalmente improbable ante la inteligencia humana.

Lévinas parece estar más cerca, desde el punto de vista del pensamiento cristiano, a los textos de Pablo de Tarso cuando escribía a los habitantes de Corinto -tras el frustrado intento de hacerles entender a los atenienses, nuestra participación en el linaje divino y el hecho de que Cristo resucitó (Hechos, 17, 16-34)-, donde se insinúa la importancia de la fe, superior incluso a los milagros o señales y a la sabiduría humana (I Cor. 1, 17-26).

Rosmini parece más cercano a los textos del mismo Pablo de Tarso cuando le escribía a los romanos y no despreciaba la capacidad para percibir, desde la creación del mundo, las obras realizadas

⁶⁴ DUQUE, F. *Introducción* a la obra *El tiempo y el otro* de E. Lévinas, Barcelona, Paidós, 1993, p. 36, 42.

⁶⁵ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., L. II, Cap. I, p. 29. Cfr. ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. O. C., p. 360 (Sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature).

por Dios, lo que “se deja ver a la inteligencia a través de sus obras... Porque lo invisible de Dios... se deja ver a la inteligencia a través de sus obras (Rom. 1, 20-32).

Esto sugiere que la inteligencia está presente en la actividad del hombre que busca a Dios, sin que la fe se confunda o identifique con ser mero conocimiento. Como dijera el poeta, una creencia sin lógica (sin que aquélla se reduzca a ésta), sin atisbo de racionalidad, deja insatisfecho al hombre, porque

“El hombre es por natura la bestia paradójica,
un animal extraño que necesita lógica”
(Antonio Machado).

Cabe concluir entonces que ante la intelectualización del mensaje sobre Dios, la filosofía de Lévinas y su apología del testimonio, ante un mundo pragmático, resultan ser un aporte significativo; mas ante la supresión de toda idea de participación de Dios en la inteligencia humana, es posible realizar algunas observaciones a la filosofía de E. Lévinas, desde la perspectiva de una filosofía espiritualista, como lo es la de Antonio Rosmini.

74. Otras críticas podrían hacérsele, -además de las ya mencionadas-, al pensamiento filosófico de Lévinas, pero serían exquisiteces filosóficas sólo para los filósofos, que aquí podemos obviar.

Cabe, más bien, para finalizar, recordar que hay en el pensamiento de Lévinas un mensaje de grandeza humana, de preeminencia de la moral, basada en la justicia, en la responsabilidad y en el amor, nada frecuente en nuestros días y contra toda la lógica social existente. Podríamos sintetizarlo así:

Yo me debo al otro hasta el punto de sustituirlo en el dolor injusto para que no lo sufra. Lo que el otro pueda hacer de mí es asunto suyo.



BIBLIOGRAFÍA DE E. LÉVINAS

1. LÉVINAS, E. *Le temps et l'Autre* en *Cahier du College Philosophique*. Paris, 1947, p. 125-196. En versión castellana: *El tiempo y el Otro*. Bs. As., Paidós, 1993.
2. LÉVINAS, E. *L'ontologie est-elle fondamentale?* En *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1951, I, p. 88-98.
3. LÉVINAS, E. *Liberté et commandement* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1953, III, p. 264-272.
4. LÉVINAS, E. *La philosophie et l'idée de l'infini* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1957, III, p. 241-253.
5. LÉVINAS, E. *Le Dit et le Dire* en *Le Nouveau Commerce*, 1971, (18-19), p. 19-48.
6. LÉVINAS, E. *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972. En versión castellana: *Humanismo del Otro Hombre*. Madrid, Caparrós, Colección Esprit n. 6, 1993. También: México, Siglo XXI, 1993.
7. LÉVINAS, E. *Totalité et Infini*. Martinus, 1971. En versión castellana: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987.
8. LÉVINAS, E. *Dieu et la Philosophie* en *Le Nouveau Commerce*, 1975, (30-31), p. 97-128.
9. LÉVINAS, E. *Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie* en *Revue Internationale de Philosophie*, 1978, (32/126), p. 492-511.
10. LÉVINAS, E. *Diálogo* en *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*. Madrid, Ediciones S. M., 1984, p. 73-97.
11. LÉVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris, Bernard Grasset, 1991. En versión castellana: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993.
12. LÉVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, Fata Morgana, 1972. En versión castellana: *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Siglo XXI, 1993. También Caparrós Editores, 1993.
13. LÉVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1982. En versión castellana: *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, Caparrós Editores, 1995.
14. LÉVINAS, E. *Dieu, la Mort et le temps*. Paris, Grasset et Fasquelle,

1993. En versión castellana: *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra, 1994.
15. LÉVINAS, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1963.
 16. LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin, 1981.
 17. LÉVINAS, E. *Le Temps et l'Autre*. Montpellier, Fata Morgana, 1979.
En versión castellana: *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993.
 18. LÉVINAS, E. *De l'évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982.
 19. LÉVINAS, E. *La Réalité et son Ombres* en *Les temps modernes*, 38 (1948) p. 771-789.
 20. LÉVINAS, E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Biblio-Essais, 1984.
 21. LÉVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1974.
 22. LÉVINAS, E. *Autrement que être ou au-delà de l'essence*. La Haya, Martinus Nihoff, 1974. En versión castellana: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme, 1987.
 23. LÉVINAS, E. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier, Fata Morgana, 1975.
 24. LÉVINAS, E. *Noms Propes*. Montpellier, Fata Morgana, 1976.
 25. LÉVINAS, E. *Herménéutique et Au-delà* en *Archivio di Filosofia*, 1977, p. 11-20.
 26. LÉVINAS, E. *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Néo*. Paris, Fayard, 1982. En versión castellana: *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1981.
 27. LÉVINAS, E. *Transcendance et intelligibilité*. Ginebra, Labor et Fides, 1984.
 28. LÉVINAS, E. *Hors Sujet*. Montpellier, Fata Morgana, 1987.
 29. LÉVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset, 1991.
 30. LÉVINAS, E. *Éthique et infini*. Paris, Fayard, 1982. En versión castellana: *Ética e infinito*. Madrid, Visor, 1991.
 31. LÉVINAS, E. *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris, Brin, 1977.
 32. LÉVINAS, E. *Diálogo en Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid, Ediciones S. M., 1984.
 33. CHALIER, C. Y ABENSOUR, M. (Comps.) *Emmanuel Lévinas. Cahiers de l'Herne*. Paris, Vrin, 1991.
 34. POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La Manufacture, 1987.
 35. LÉVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. Montpellier, Fata Morgana, 1994.



BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALESSI, A. *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*. Roma, LAS, 1998.
- ALVIRA, R. *La razón del ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid, Rialp, 1998.
- ANTISERI, D. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid, Cristiandad, 1996.
- AUDI, R. – WAINWRIGHT, W. (Eds.) *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Assays in the Philosophy of religion*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986.
- AUGE, M. *Dios como objeto*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- AVELINO DE LA PIENDA, J. *Filosofía de las creencias en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, nº 92, p. 239-248.
- BADOLIN, A. (Comp.) *Il metodo della filosofia della religione*. Padova, La Garangola, 1976.
- BARALE, G. *Religión como ilusión. Nietzsche y Freud en Theoria*, 2001, nº 4, p. 31-35.
- BARRERA, J. *Descripción del fenómeno religioso en la posmodernidad en Fraciscanum*. Universidad de San Buenaventura, 1996, n. 112, p. 47-56.
- BARTOLACCI, A. *Lo spirituale e il divino en Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. II, p. 227-231.
- BASIL HUME, G. *A la búsqueda de Dios*. Salamanca Sígueme, 1991.
- BATAILLE, G. *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1999.
- BELLO, G. *La construcción de la alteridad en Kant y Lévinas en MUGUERZA, J. – RODRIGUEZ ARAMAYO, R. (Comp.) Kant después de Kant*. Madrid, Tecnos, 1989.
- BENNER, D. *Tesis acerca del significado de la religión para la formación en Propuesta Educativa*, 2000, nº 22, p. 12-16.
- BENTANCOCUR, R. *Una aproximación a la hermenéutica bíblica a partir de la fenomenología Lévinasiana del lenguaje. Paso y ausencia: El testimonio de Dios en la filosofía de Emmanuel Lévinas (1ª parte) en Enfoques*, 1998, nº 1, p. 7-17; (2ª parte) en *Enfoques*, 1998, nº 2, p. 62-72.
- BIASUTTI, F. *Problemi di metodo in filosofia della religione*. Padova, Liviana, 1976.
- BLACK, R. *Chance, Credence and the Principal Principle en British Journal for the Philosophy of Science*, 1998, nº 49 (3), p. 371-385.
- BLOECHL, J. *The Face of the other and the trace of God: Essays on the*

- Philosophy of Emmanuel Lévinas*. New York, Fordham University Press, 2000.
- BOUCKAERT, L. *Ontologie and ethic: Reflections on Lévinas critique of Heidegger* en *International Philosophical Quaterly*, 1970, X, p. 402-420.
- BRODY, D.H. *Emmanuel Lévinas: The logic of ethical ambiguity in other-wise than being or beyond essence* en *Research in phenomenology*. 1995, nº 25, 177-203.
- BUBER, M. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México, F. C. E., 1993.
- BUCARO, G. *Filosofia della religione. Forme e figure*. Roma, Città Nuova, 1992.
- BUGOSSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.
- BUGOSSI, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.
- CABALLADA, R. *Emmanuel Lévinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, nº 128, p. 185-199.
- CAFARENA GÓMEZ, J. *La religión como universo simbólico* en *Revista de Filosofía*, 1996, nº 85, p. 62-87.
- CAFFARENA GÓMEZ, J. – MARDONES, J. (Coords.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión. I*. Barcelona, Anthropos, 1992.
- CAPPELLETTO, N. *Una filosofía de la religión para un Humanismo Integral* en *Arqué. Revista de Filosofía*, 1982, nº 2, p. 5-35.
- CARDONA, C. *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona, EUNSA, 1987.
- CASCIANO, J. (Ed.) *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona, EUNSA, 1986.
- CASELLAS JIMÉNEZ, L. *Argumentos sobre la existencia de Dios en Santo Tomás* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A*. Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1999, Vol. II. p.843-850.
- CASPER, B. *Der Zugang im Denken von Emanuel Lévinas* en *Philosophisches Jahrbuch (PhJ)* 95. Jahrgang, Freiburg/München, Alber, 1988, p. 268-277.
- CASPER, B. *Illéité. Zu einem Schlüssel "begriff" im Werk von Emmanuel Lévinas* en *Philosophisches Jahrbuch (PhJ)* 91. Jahrgang, Freiburg/München, Alber, 1984, p. 273-288.
- CATESSON, J. *Un penseur enraciné, Emmanuel Lévinas* en *Critique*, 1953, nº 78, p. 961-972.
- DANIEL, J. *¿Es fanático Dios? Ensayo sobre la religiosa incapacidad de creer*. Barcelona, Andrés Bello, 1999.
- DAROS, W. *"Pienso luego soy": trascendencia metafísica e inmanencia de la razón humana* en *Rivista Rosminiana*, 1983, IV, p. 328-342.
- DAROS, W. *Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural en A.*

- Rosmini*. En *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: La filosofía del cristiano hoy*. Córdoba, 1980, Vol. II, p. 821-830.
- DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.
- DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997.
- DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?. Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.
- DAROS, W. *Nota sobre el concepto de 'ente' en Tomás de Aquino. (Dios: ¿Ser o ente?)* en *Sapientia*, Bs. As., 1978, n° 130, p. 285-297.
- DAROS, W. *Posibilidad, límites y valor de la metafísica desde la perspectiva de la ciencia* en *Metafísica e scienze dell'uomo. Actas del VII Congreso Internacional*. Roma, Borla, 1982, Vol. 1, p. 217-229.
- DAROS, W. R. *Il Dio della Teosofia rosminiana* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 149-172.
- DAROS, W. R. *Ambigüedades en la relación "razón-fe" (Consideraciones desde la filosofía de Antonio Rosmini)*, en *Enfoques* n° 1, 2000, p. 83-103
- DAROS, W. R. *Religión y ciencia en el pensamiento de Albert Einstein* en *INVENIO Revista Académica*, n° 8, 2002, p. 45-56.
- DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo en R. Rorty y A. Rosmini. Con prólogo de Jean-Marc Trigeaud*. Rosario, UCEL, 2002.
- DAVIES, B. (Ed.) *Philosophy of Religion*. Washington, Georgetown University Press, 1998.
- DE GREEF, L. *Empirisme et éthique chez Lévinas* en *Archives de Philosophie*, 1970, n° 33, p. 223-241.
- DE GREEF, L. *Etique, réflexion et histoire chez Lévinas* en *Revue Philosophique de Louvain*. 1969, n° 76, p. 431-460.
- DE GREF, L. *Lévinas et la phénoménologie* en *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1971, n° 76, p. 448-465.
- DELGADO GONZÁLEZ, I. *Emmanuel Lévinas: Una metafísica para la solidaridad* en *Estudios Filosóficos*, 2001, n° 144, p. 261-290.
- DE LUIS CARBALLADA, R. *Emmanuel Lévinas in memoriam: La biografía de un testigo* en *Estudios Filosóficos*, 1996, n° 128, p. 185-199.
- DOMINGUEZ REY, A. *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Lévinas. Eros, Gnosis, Poésis*. Valladolid, Trotta, 1997.
- ENÉRIZ I PAREDES, E. *El conocimiento de Dios y su nombre* en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.* Córdoba, Cajasur, 1999, Vol. II. p. 1027.

- ESTERBAUER, R. *Transzendenz-“Relation”. Zum Transzendentbezug in der philosophie von Emmanuel Lévinas*. Wien, Passagen Verlag, 1992.
- ESTRADA, J. *De la teodicea a la muerte de Dios: La propuesta de Nietzsche en Estudios Filosóficos*, 1997, nº 132, p. 257-286.
- FABRI, M. *A Ética como dessacralização em Lévinas* en VERITAS (Porto Alegre - Brasil), 2001, nº 2, p. 295- 302.
- FURGALSKA, B. *Fedeltà all'umano. Responsabilità-per-l'altro nella filosofia di Emmanuel Lévinas*. Roma, Verso l'umano, 2000.
- GARCÍA BAZÁN, F. *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Valladolid, Trotta, 2000.
- GARRIDO-MATURANO, A. *Pasividad y corporalidad como exposición y Decir en el pensamiento de E. Lévinas* en *Agora*, 1995, nº 14.
- GUIBAL, F. *Significaciones culturales y sentido ético a partir de E. Lévinas* en *Revista de Filosofía*, 1996, nº 85, p. 17-61.
- GUILLOT, D. *Emmanuel Lévinas. Evolution de su pensamiento* en *Enfoques Latinoamericanos*, 1975, nº 3, p. 47-126.
- HUIZING, K. *Das Sein und der Andere. Levina's Auseinandersetzung mit Heidegger*. Francfort, Athenäum, 1988.
- JONAS, H. *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*. Genova, Il Melangolo, 2001.
- KREWANI, W. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Friburgo, K. Alber, 1992.
- LARUELLE, F. (Comp.) *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris, J-M. Place, 1980.
- LESCOURRET, M-A. *Emmanuel Lévinas*. Paris, Flammarion, 1994.
- LISSA, G. *Fenomenología y/o hermenéutica en Lévinas* en *Intersticios*. 1997, nº 7, p. 91-97.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *La tolerancia y la defensa entusiasta de la verdad* en *Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 201, p. 321-334.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *Cuatro filósofos en busca de Dios*. Madrid, Rialp, 1999.
- Mc COLLESTER, CH. *The Philosophy of Emmanuel Lévinas* en *Judaism. A Quaterly Journal of Jewish Life and Thought*. 1970, nº 19, p. 344-354.
- OTTONELLO, P. P. *Il divino e Dio in Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 213-225.
- PEGUEROLE, J. *Amor, sufrimiento y alegría. Dios en el Diario de Kierkegaard* en *Pensamiento*, 2000, nº 216, p. 477-489.
- PELIZZOLI, M. *Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Lévinas* en VERITAS (Porto Alegre - Brasil), 2001, nº 2, p. 255-274.

- PEÑALVER, P. *Ética y violencia. Lectura de Lévinas en Pensamiento*, nº 36, 1980, p. 165-185.
- PEPERZAK, A. *Lévinas' Method en Research In Phenomenology*, 1998, nº 28, p. 110-125.
- PIVATTO, P. *Responsabilidades e justiça em Lévinas en VERITAS* (Porto Alegre - Brasil), 2001, nº 2, p. 217-230.
- REQUENA TORRES, I. *Sensibilidad y alteridad en E. Lévinas en Pensamiento*, nº 31, 1975, p. 125-149.
- RICOEUR, P. *De otro modo. Lectura de "De otro que ser o más allá de la esencia" de E. Lévinas*. Barcelona, Anthropos, 1999.
- RIVA, C. *Dialogo tra ragione e rivelazione in Rosmini en AA.VV. Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 227-238.
- RONCHI, R. *Bataille, Lévinas, Blanchot. Un sapere passionale*. Milano, Spirillo, 1985.
- SALLIS, J. *Lévinas and the Elemental en Research in Phenomenology*, 1998, nº 28, p. 152-159.
- SANABRIA, R. *In memoriam. Emmanuel Lévinas (1905-1995) en Revista de Filosofía*. 1996, n. 85, p. 1-16.
- STRASSER, S. *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas' Philosophie*. La Haya, Nijohff, 1978.
- TREANOR, B. *Marcel and Lévinas: Disponibilité and Responsibility en Dialogue*, 1998, nº 41(1), p. 12-19.
- TRIGEAUD, J.-M. *Le divin dans la philosophie du droit de Rosmini. De l'ideál à l'individuel en AA.VV. Atti del Congresso Internazionale della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997). Rosmini e la domanda di Dio: Tra ragione e religione*. Stresa, Sodalitas, 1998, p. 191-212.

