

CONSIDERACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Prof. Eloy Rivas*

Abstract

The thought of Emmanuel Lévinas regarding the question of alterity (otherness), considered and classified as a philosophy of the differences, emerges as a radical critic to the way the west had develop and presented the metaphysical questions. For Lévinas a metaphysics that departs from classical greek concepts, is not more than a reduction of the other and the otherness, to the one and itself. In this theoretical context this essay will approach the concept of metaphysics used and proposed by Lévinas. In other words, we will try to explain the rational process by means of which ethics becomes the first philosophy.

Key words: *metaphysics, ontology, being, reality, existence, ethics, transcendence, otherness (alterity), the otherness, the other.*

Introducción

El tratamiento que hace la filosofía contemporánea de la ontología occidental presenta características particulares. Sin desconocer el desmontaje que produjo la modernidad filosófica en cuanto cuestionó los fundamentos que sostenían la filosofía primera de Aristóteles y sus determinantes consecuencias históricas, la validez de las aportaciones contemporáneas se relaciona ahora

*El profesor **Eloy Rivas** es jesuita. Obtuvo su Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) el año 1997. Lleva varios años ejerciendo como profesor de la asignatura de Metafísica, nivel I y nivel II en la sección de Filosofía del Pregrado del ITER. Actualmente se desempeña como Secretario General del ITER. Además está cursando en la Facultad de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar (USB) para obtener la Maestría en Filosofía.

con el carácter imperioso de dar cuenta de un sentido general de todo lo que existe a nuestro alrededor, desde las condiciones del existente que se pregunta por este mismo sentido. Los pensadores contemporáneos han pretendido elaborar nuevas sistematizaciones con el objeto de responder, desde esta nueva perspectiva, a los problemas planteados por aquellas grandes obras filosóficas.

Manteniendo en el fondo el mismo horizonte teórico, se ha dejado de lado el intento de elaborar una estructura formal subyacente a las cosas mismas, y se ha concebido la contingencia de la facticidad, no simplemente como condición de los hechos que se ofrecen a la intelección, sino además como variable que determina el acto mismo de la intelección. Esta posibilidad de mostrar en los hechos y en los contenidos dados la transitividad del comprender y de la intención significativa, constituye entre otras cosas la gran novedad de la ontología contemporánea. Así pues, la transitividad existencial de la comprensión contemporánea del ser afecta a la totalidad del comportamiento humano respecto a la aprehensión de todo aquello que se supone real.

La reflexión llevada a cabo por Emmanuel Lévinas a propósito de la cuestión del otro y la alteridad, considerada y clasificada al interior como una filosofía de la diferencia, parte de esta novedad contemporánea y se erige como crítica radical, no únicamente a estos nuevos enfoques, sino de toda la ontología propuesta por Occidente. Dicho de un modo rápido y general, para Lévinas toda la ontología elaborada desde la clásica metafísica griega hasta la ontología contemporánea inclusive, no es más que una reducción del otro, de la diferencia radical, al uno, al sí mismo.

Más allá de un acercamiento al pensamiento de Lévinas, que siempre nos ha interesado, lo que ahora nos importa es precisar, entonces, las aportaciones de este filósofo judío, desde lo que entiende él por metafísica, una vez que se erige como crítica a la ontología tradicional que hemos heredado de la filosofía helénica; pasando por la contemporánea fenomenología de Husserl y Heidegger. Nos proponemos de manera más específica determinar las ideas centrales que fundan lo que, en su contexto particular teórico, establece Lévinas como metafísica. En otras palabras, explicar el proceso reflexivo mediante el cual la ética se convierte en filosofía primera.

Para nuestras consideraciones partimos de manera específica desde lo que plantea Lévinas en el párrafo 1 del capítulo 1 de su obra *Totalidad e Infinito*, cuyo subtítulo se denomina: metafísica y trascendencia; además de lo que ofrecen los autores consultados sobre el tema. Para una mayor comprensión del aporte de Lévinas en el marco de la ontología occidental, dividimos el desarrollo

en dos apartados. En el primero resumimos, a grandes rasgos, las ideas que caracterizan la metafísica y la ontología que heredamos de la filosofía helénica. Y en el segundo presentamos la propuesta de Lévinas partiendo de su crítica a la metafísica y a la ontología de Occidente.

Lo que heredamos en Occidente de la ontología griega

Cuando los pensadores griegos iniciaron la especulación filosófica, la primera pregunta que se hicieron fue de qué materia está hecha la realidad.¹ Esta interrogante primera, quizás metodológicamente inocente, daba por supuesto un idea que más tarde fue absolutamente determinante. Conocer la naturaleza de la realidad en general suponía entender que todas y cada una de las cosas que constituyen el universo, eran, en el fondo, idénticas en naturaleza con todas y cada una del resto de las cosas.²

No se trataba de mostrar lo que había en la realidad puesto que todos los hombres conocían la realidad no ya en tanto que pensadores sino en tanto que hombres. Se trataba más bien de conocer más específicamente de lo que el pensar humano podía afirmar en términos formales de lo que es la realidad en general. En otras palabras, de la verdad última de lo que es. En este sentido, la filosofía griega no fue más que un progresivo proceso de racionalización sobre lo que es el cosmos, tal como lo menciona Werner Jaeger en la *Paideia* citando a Immanuel Kant.

Los primeros pensadores griegos intentaron sucesivamente reducir esta naturaleza en general al agua, al aire, al fuego, a un principio indeterminado. Los primeros filósofos dan diversas respuestas porque no tienen todavía forjadas las herramientas del pensamiento metódico. Un tiempo más tarde, Pitágoras asienta una respuesta un poco más complicada pues establece que el número es el principio de todas las cosas. La existencia real que está detrás de todo esto son los números. Es la primera vez que sale a relucir algo no material, con lo cual ha apuntado Pitágoras a un objeto ideal.³

En este contexto teórico, Parménides de Elea, en el siglo VI a.C., introduce la mayor revolución que se conoce en el pensamiento occidental, pues esa dirección la siguió todo el pensamiento filosófico de Occidente. Parménides

¹ Cfr. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos*, pág. 25

² Ídem.

³ Cfr. Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, pág. 66

llegó a decir que la materia primaria de la que está hecha la realidad es el ser. Está compuesta de una cosa o de otra, si algo todo tiene en común es que es. Este es el último y fundamental elemento de la realidad.⁴

Si la materia primaria de lo que todo está hecho es el ser, brota inmediatamente la pregunta: ¿Qué es el ser? Como expresión la palabra ser es un nombre que designa una propiedad común a todo aquello de lo que se pueda decir que verdaderamente es. Las cosas tienen un ser, y ese ser es. Y si no tienen ser, el no ser no es. Con esto descubre Parménides un principio de razón que sin contradicción aparente alguna nos permite dar cuenta de todas las cosas desde un punto de vista general. Principio de razón que más tarde se le conocerá como principio de identidad. Así, para descubrir qué es lo que es la realidad, en realidad, no tenemos otra guía que este principio del pensamiento lógico y racional.

De acuerdo con Parménides, todo lo que participa del ser es y lo que no participa no es. Si aquello que «es» es ser, el ser es a la vez único y universal. Además, como el ser es la única causa concebible del ser, el ser no tiene causa y consecuentemente tampoco principio. Por la misma razón tampoco tiene fin, por lo tanto es eterno. Siendo eterno, no tiene historia, no tiene estructura, no tiene división, es inmóvil, necesario y ocupa el mismo lugar.⁵

Ateniéndose a estas prerrogativas teóricas, no podía ocultársele a Parménides que el mundo que nos ofrecen los sentidos es completamente distinto a ese ser que él ha afirmado. El mundo sensible en que vivimos además de aparecer como múltiple, también deviene. En esto se manifiesta una contradicción respecto a lo que establece el pensar. Cualquiera vista sobre la realidad nos pone frente a un ser que se caracteriza por no ser. Entonces, si sólo aquello que merece el título de ser es, o existe, deberá decirse que el mundo de los sentidos en su totalidad no es. En síntesis, el ser es y el no-ser no es.

Al llamarse existencia al preciso modo de ser que pertenece al mundo del cambio, tal como éste se da en la experiencia sensible, se hace obvio que hay una considerable diferencia entre el ser y el existir. En consecuencia se concluyó que la verdadera realidad refiere a un puro objeto de la mente. A partir de aquí Parménides asienta la tesis de que lo que está fuera de mí, que yo no pueda pensar, porque sea absurdo pensarlo, no podrá ser en realidad. Pero además, no necesitaré conocer la auténtica realidad del ser, porque con tan sólo pensar un poco coherentemente, descubriré las propiedades esenciales del ser.

⁴ *Ibíd.*, pág. 67

⁵ *Cfr. Étienne Gilson, Ob. Cit.*, pág. 27

Desde esta perspectiva, las propiedades esenciales del ser son las mismas que las propiedades esenciales del pensar. Un frase de Parménides que se ha hecho famosa en la historia de la filosofía expresa de la manera más rotunda esta idea: *una y la misma cosa es ser y pensar*. Aquí quedan puestas las bases de la filosofía occidental.⁶

Platón es heredero y continuador de Parménides en este punto. Es más, termina de dar forma a esta idea que se expresa en el principio de identidad parmenídeo. En términos más estrictos, siguiendo la misma orientación en cuanto que el ser en cuanto ser es idénticamente lo mismo, Platón busca determinar los caracteres de lo verdaderamente real. En consecuencia, los atributos del ser de Parménides pasan a formar parte, en Platón, de su propia esencialidad. Aquí, entonces, ser es ser lo mismo, en virtud de lo cual, la alteridad es la negación misma del ser.⁷

Esta permanencia en la auto-identidad es el rasgo propio de lo real. La realidad es la característica propia que pertenece a todo aquello que es un ser verdadero. Esta propiedad común a todo lo que verdaderamente es constituye lo que Platón llama esencia. Y esto es susceptible de varios nombres: Ideas o Formas. Además, en virtud de su misma realidad, es lo supremamente inteligible. Desde estos parámetros metafísicos, se reduce la aparente diversidad de los individuos a la igualdad y unidad de su idea común. También en Platón encontramos entonces la indiferencia frente al orden de la existencia actual y con ello de toda alteridad.⁸

En cuanto a Aristóteles, no hay que olvidar que se ha nutrido de Parménides a través de Platón. Por eso, siguiendo la misma línea de la tradición ontológica, es decir, colocando el interés en aquello que es, Aristóteles inauguró una tendencia diferente. De la tradición puede decirse que conserva Aristóteles el mismo marco general. En tres puntos se puede resumir la base que conserva: a) que el ser de las cosas sensibles es problemático, que requiere ser explicado, que no es el verdadero ser. b) La explicación del ser problemático consistirá en descubrir detrás de ellas lo intemporal y lo eterno. c) Igual que en Parménides y en Platón, se afirmará la preeminencia ontológica de la esencia sobre la existencia, cuestión que debatirá el existencialismo contemporáneo.⁹

⁶ Cfr. Manuel García Morente, *Ob. Cit.*, pág. 70

⁷ Cfr. Étienne Gilson, *Ob. Cit.*, pág. 30-32

⁸ *Ibid.*, Pág. 35

⁹ Cfr. Manuel García Morente, *Ob. Cit.*, Pág. 99

Para dar cuenta de lo verdaderamente real, Aristóteles comienza partiendo de las cosas tal como las vemos y sentimos. Y en estas cosas distingue tres elementos: un primer elemento que llama *substancia*, un segundo elemento que llama *esencia* y un tercer elemento que llama *accidente*. En cuanto a lo que entiende por *substancia*, es un término que el mismo Aristóteles emplea indistintamente. Un primer sentido es el de la unidad que soporta todos los demás caracteres de las cosas. Lo que yace debajo y que los latinos han definido como *substare*. Es el correlato objetivo del sujeto en la proposición.¹⁰

Por otro lado, en el conjunto de estos predicados, señala Aristóteles, hay un primera clase de ellos que, aunque los encontremos presentes en cualquier cosa dada, no merecen el título de realidad, lo que significa que siempre pertenecen a algún ser real, tales como las cualidades sensibles. La consecuencia metafísica es que su único modo de ser es 'pertenecer a'. Por esta razón los llamó accidentes. Partiendo de esta consideración, a la totalidad de la cosa, con sus caracteres esenciales y accidentales, llamó también Aristóteles *substancia*. En consecuencia, el ser de Parménides, y las ideas o las formas de Platón, pasan a ser designados por la *substancia*. El ser es, y qué es lo que es: la *substancia*.¹¹

Ahora bien, toda cosa es una sustancia porque tiene un principio interior que explica su constitución, sus accidentes y sus operaciones. Esto es lo que Aristóteles determinó como la forma. Luego, si hay en una sustancia, algo que es, es lo que es por la forma. Así la forma es el principio constitutivo del ser. Conocemos una forma por medio del ser que da origen y conocemos este ser por definición. Y en cuanto cognoscible y conocida, la forma termina siendo la esencia. Estas esencias son idénticas para todos los individuos que pertenecen a una misma especie. El verdadero ser del individuo no difiere en ningún modo del verdadero ser de la especie.¹²

Aunque extraño, por una parte, Aristóteles sabe que sólo este hombre concreto es real, y no el hombre en general; pero por otra parte, decide que lo real en este hombre es lo que cada hombre es. Los individuos, dice, lo son en virtud de su materialidad, pero esta no es lo que determina lo que es. Lo que es viene determinado por la forma. Lo verdaderamente real lo es en virtud de aquello que presenta una carencia casi completa de realidad. Este carácter

¹⁰ *Ibid.*, pág. 102

¹¹ *Ibid.*, pág. 105

¹² Cfr. Etienne Gilson, *Ob. Cit.*, pág. 75

paradójico de sus doctrina se verá mejor en sus consecuencia históricas. Fue lo que dio origen al famoso problema de los universales.¹³

Aristóteles con esto representa la forma más pura y clásica del ontología griega. Con ello fija una estructura completa que permite dar cuenta, en términos de totalidad, del ser del mundo y de las cosas. Es una estructura completa y acabada, que hundiendo sus raíces en los principios esbozados por Parménides, intenta precisar los puntos de vista desde los cuales podemos considerar cualquier ser. Sería el modo como podemos conceputar el ser, influencia parmenídica-platónica, sabiendo que se trata de la descripción de las propiedades objetivas del ser mismo. En resumen, representa Aristóteles el esfuerzo máximo por una estructuración en general de una concepción del universo. De este modo, la concepción helenista del ser no es más que una ontología de la totalidad, que es en definitiva habérselas con un horizonte último irrebachable.

La modernidad desde Descartes en adelante, aunque pretendió críticamente distanciarse, terminó proponiendo también una ontología de la totalidad. El hombre moderno, al negar al Dios del medioevo, se quedó solo con el ego; y al quedarse solo como ego lo más grave no es que se quedó sin Dios, sino que se intuyó y se instituyó él mismo como totalidad. En la idea moderna de que el sujeto es el que constituye el ser de las cosas, habrá diferencias entre los distintos pensadores, pero en definitiva el ser que se constituye desde, por y en el ego funda no ya una totalidad metafísica sino una totalidad egológica solipsista. Incluso, hasta para el contemporáneo Nietzsche, el eterno retorno que describe como único movimiento posible, no es más que el eterno retorno de lo igual, de lo mismo.¹⁴

Sobre la base de lo que se ha dicho podemos precisar mejor la novedad de la crítica de Lévinas. Pues expresa justamente el esfuerzo intelectual por dar cuenta de la alteridad radical que supera toda totalidad y nos abre a la infinitud. Podemos considerarlo como ese intento de poner de manifiesto no el ser que brota de la identidad, sino precisamente desde aquél, que como lo dice el título de una de sus obras, es de otro modo de ser, o más allá de la esencia. Entremos a precisar las características fundamentales de su exposición entorno a la problemática del que ser que nos heredó la tradición griega, tal como lo hemos expuesto, pasando por la influencia que ha recibido de la fenomenología moderna de Husserl y Heidegger.

¹³ *Ibíd.*, pág. 78

¹⁴ Cfr. Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Pág. 20

La reflexión crítica de Lévinas

Después de siglos de crítica reflexión filosófica, es difícil partir de unas coordenadas ingenuamente aceptadas. No es posible ya hoy partir de una visión unitaria. Sería una irresponsable evasión desconocer que la imagen que tenemos de la realidad se expresa ahora en múltiples y heterogéneos trozos cuyas diferencias resultan irreconciliables. En este sentido, el intento de un Parménides de nuestro tiempo estaría expuesto a la sospecha de mixtificación. En este sentido, el sistema como figura del saber acerca de la realidad y la totalidad como horizonte de comprensión de la misma, ya para nada nos sirven. Surgen y se interponen los discursos que arrojan una efímera luz, y que reafirman la diferencia contra la identidad y de lo otro contra lo uno, como crítica a lo heredado de la tradición ontológica. En este contexto intelectual es que aparece, se desarrolla y se entiende la obra de Lévinas.¹⁵

Platón, Hegel, Husserl y Heidegger son referencias dominantes en las obras de Lévinas. Sin embargo, aunque su obra no es equivalente a ninguna de ellas, se desarrolla por el contrario como crítica a lo que éstas postulan. De manera más precisa, nuestro autor dice conocer perfectamente el desmontaje que sobre el pensamiento occidental ha operado Heidegger, pero postulará un desmontaje de la filosofía occidental más radical que el de Heidegger. Desmontaje que incluiría incluso a este último.¹⁶

La ontología fundamental como doctrina filosófica del ser, con sus matices propios, constituye una parte importante de la obra de Heidegger. Aunque en él se pasa de una imagen activa del sujeto a una imagen más de pastor del ser, sin embargo se halla también una reducción activa de todas las diferencias a lo idéntico dentro de una totalidad neutral que es la gesta del ser. Lo único que pareciera hacer Heidegger, señala Lévinas, es remover el foco centrado arbitrariamente en el sujeto, mostrándolo, junto con su cosmovisión, como un momento parcial y derivado.¹⁷

La iluminación de los márgenes oscuros que había dejado la ontología egolátrica de la modernidad terminan siendo una exterioridad que nunca está fuera de la estructura. Dadas las coordenadas de su propio sistema, en sentido literal, una exterioridad total es inconcebible, señala un vacío imposible. El infinito sólo puede concebirse dentro del ser al lado de lo finito y la trascendencia lo es

¹⁵ Cfr. Emmanuel Lévinas, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Pág. 11-12.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 22-23.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 23-24.

dentro de la inmanencia. En este sentido, para Lévinas, el planteamiento de Heidegger sigue siendo griego.¹⁸

Aunque pueda resultar muy arriesgado afirmarlo, Lévinas contrapone la posibilidad de una verdadera metafísica a la primacía griega de la ontología. Esta metafísica, entendida ahora como ética, en cuanto filosofía primera, será capaz de manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser. Sólo en una metafísica de esta naturaleza cabría pensar una verdadera trascendencia pues la trascendencia misma la precede, no reduciéndose a ser un juego neutro dentro de la gesta anónima del ser.¹⁹ En este sentido, se ubica en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia.²⁰

Desde Lévinas es posible entonces una metafísica que se funda en la experiencia concreta del otro. Pero un otro radicalmente trascendente y, por lo mismo, previo como realidad a cualquier teorización que pone en juego la anarquía y el egoísmo de una subjetividad solipsista. Este es el pilar fundamental de la arquitectura de *Totalidad e Infinito*. Estructura teórica compleja que supera toda ideología y mixtificación, todos los condicionamientos de todas las proposiciones y de todas las verdades, y que rompe el encerramiento de toda conciencia subjetiva pues no se apoya en la universalidad de la razón ni en la objetividad de las totalidad, sino en el interpelación obsesiva del otro.²¹

“Lo otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo su «alteridad» se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende a lo «totalmente otro», hacia lo «absolutamente otro».”

El otro, en este sentido, es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición posibilitando la conversión del otro en lo mismo, idea central, en definitiva, de la ontología. Por esta razón la idea de lo infinito, como contradistinta de la totalidad, funda la estructura formal que encuentra esta experiencia de la alteridad. Experiencia

¹⁸ Ídem.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 26

²⁰ Cfr. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, pág. 13.

²¹ *Ibíd.*, pág. 25

de la alteridad que en tanto experiencia sobrepasa permanentemente todo contenido impidiendo todo término que pueda encerrar la alteridad.²²

El otro, al ser otro absoluto, expresa necesariamente una trascendencia anterior a toda razón y a toda universalización. Por eso mismo su acercamiento descriptivo no es más que un dar cuenta de manera negativa de una experiencia de la alteridad imposible de conceptualizar, como ya se ha dicho.²³

La correlatividad en la subjetividad de este esquema formal es el deseo. Ahora bien, hay que entender que el deseo no es aquí expresión de una necesidad cuya satisfacción se concreta en la satisfacción misma. Si no que es una especie de carencia insaciable que se presenta como vacío infinito. Tampoco es nostalgia o recuerdo de un bien perdido. Por el contrario es una insatisfacción absoluta que apunta a la excelencia sin límites del otro como moralidad. Es ese más allá metafísico que en su aparecer epifánico se nos muestra como la experiencia absoluta fundante de cualquier otra consideración.²⁴

Este otro que funda en su excepcionalidad la relación trascendental reubica la misma racionalidad filosófica. Establece no una relación que parte del sujeto, decidida desde su libertad, sino que es una relación que siempre viene desde un más allá realmente trascendente hacia el sujeto. Por tanto saca siempre de su reducto a la filosofía de la subjetividad para situarla en una pasividad anterior a cualquier respuesta por parte del sujeto, al mismo tiempo que resitúa a la subjetividad liberándola de su subordinación al todo y considerándola en su secreto y su singularidad.²⁵ Por ello es que puede afirmarse desde Lévinas que la metafísica, entendida como ética primera, precede a la ontología.

“La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser... Es necesario invertir los términos... La relación con un ser infinitamente distante –es decir, que desborda su idea– es tal que su autoridad de ente es ya invocada en toda pregunta que pudiéramos plantearnos... La comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro... Esa relación con el Otro... precede a toda ontología... La ontología supone la metafísica.”²⁶

²² Ídem.

²³ Ídem.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 26

²⁵ *Ibíd.*, pág. 39

²⁶ *Ibíd.*, pág. 67-71

La relación con el otro, en los términos descrito, funda la trascendencia metafísica que hace posible la ruptura con la totalidad ontológica y nos abre hacia la idea de lo infinito. Es trascendente el otro en el sentido de que es una exterioridad absoluta irreductible y, precisamente por eso, el otro sólo se nos muestra de manera epifánica en la experiencia. Junto a esto, es también trascendente la relación misma puesto que se funda en el deseo, antes descrito, cuya naturaleza es la absoluta insaciabilidad gozosa y que no está determinado ni por la necesidad ni por la nostalgia.

Esta trascendencia funda la idea de la infinitud. Ahora bien, habría que aclarar a qué se refiere Lévinas con ello. No se trata del correlato mental de un objeto real que rompe los límites de lo pensado. Como dice el propio Lévinas, pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. La estructura compleja de la relación sin igual que designa esta idea ha de ser descrita pues supera su propio objetivación. Por lo tanto la apercepción de lo infinito como relación con lo otro en cuanto absolutamente trascendente se produce como deseo, como un deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer.²⁷ Y esta infinitud como trascendencia no hace referencia a ningún elemento revelado.

La experiencia que acontece desde el deseo de lo infinito que es previa a cualquier conceptualización y por lo mismo irreductible, es lo que Lévinas define como ética, es decir, como metafísica. Este punto de partida de cualquier reflexión expresa la asimétrica relación con el otro que es precisamente lo ético. Esta ética que aparece como filosofía primera no significa en absoluto la habitual filosofía moral. No puede tratarse de algo semejante a la <<primacía de la Razón práctica>> de Kant porque eso sería reconstruir la autonomía del sujeto.²⁸ Tampoco se refiere lo ético a la moralidad que puede surgir de la relación íntima con el otro, que convierte al otro en un tú. Esto significaría reducir el otro al yo, pues el tú es uno igual al yo. Lo ético explica, precisamente, la radicalidad de una relación trascendente en el que el otro es absolutamente otro, y por eso es que es justamente una relación ética.

Con esto pues queda mostrado a grandes rasgos el contraste entre la limitación insuperable de la ontología desde Parménides hasta Heidegger, y la riqueza plural de una experiencia que es mostrable, pero refractaria a todo camino de demostración. La metafísica así entendida desborda toda lógica de la totalidad y toda síntesis dialéctica y se convierte en el pensar crítico que llega

²⁷ *Ibid.*, pág. 74

²⁸ Emmanuel Lévinas, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, pág. 29

hasta el último fundamento de la verdad: la mostración del otro desde una rica plasticidad empírica que lo hace teóricamente irreductible a cualquier totalidad. La filosofía así puede convertirse en un pensar capaz de albergar la alteridad sin caer en lo mítico y sin reducir el otro a lo mismo.

A modo de conclusión

La reflexión llevada a cabo por Lévinas hace pensar el carácter de excepcionalidad del otro como punto de partida previo a cualquier reflexión filosófica. Dicho de otro modo, el otro más que constituirse en la simple diferencia, se constituye, en el marco de estas prerrogativas filosóficas, en el centro tensional que desborda al propio pensar y lo relativiza. Como dice Lévinas, el otro no es un ser que en relación a mi es de otro modo, sino que el otro es ser de otro modo que ser. Con esto se desbordan los márgenes señalados por la metafísica y por la ontología Occidental.

Considerar al otro en su excepcionalidad busca sustraer la semejanza que el otro puede suscitar en relación al mismo, y superar toda lógica uniformizante y por lo mismo totalizante. El otro es un otro excepcional al mismo que simplemente nos sorprende, nos seduce. Y precisamente por ello constituye el estatuto fundamental de lo que Lévinas llama la exterioridad, el afuera. Es en el tejido de esta exterioridad donde se juega el sentido de la ética levinasiana. Como el mismo lo dice, lo esencial de la ética está en su intención trascendente. Entendiendo trascendencia como la radical alteridad del otro y como la relación constitutiva que se funda en el deseo de lo infinito.

Lévinas al considerar al otro en tanto otro, considera al otro refiriéndolo sólo a su contenido de alteridad no relativa a nada, no distinta a otra alteridad, sino absoluta y excepcional a otras alteridades. Se trata pues de una alteridad sin contexto, sin horizonte, sin historia. Es una alteridad exótica y extranjera. Esto significa de partida poner en cuestión la dialéctica entre lo mismo y lo otro como el único paradigma de constitución de sentido. Por tanto la cuestión de la no-correlación, de la no-dialéctica entre lo mismo y lo otro en Lévinas es la posibilidad de concebir una metafísica en términos de ética como filosofía primera.

No es pues la categoría de la diferencia la que constituye lo esencial de la ética levinasiana, sino la categoría de lo excepcional. Lo excepcional no refiere a ningún privilegio en relación a otro. Lo excepcional no es ni soberanía ni esclavitud. Lo excepcional nos arroja a otra lógica de relaciones en el que lo importante de toda inteligización y comprensión teórica no es sobre lo que

aparece como común, sino lo que se nos muestra como radicalmente otro y que ninguna dialéctica puede reducir.

Bibliografía

- DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1938
- GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona (ES), 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.

Páginas web consultadas:

- http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/levinas/ontologia.htm
- <http://www.educarchile.cl/autoaprendizaje/estetica/modulo2/clase4/doc/levinas.doc>
- http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/levinas/morir_por.htm#_edn1
- <http://www.unesco.org/uy/shs/filosofia/levinas.pdf>

INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS**JUSTIFICACIÓN**

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72)

OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral cualificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

FORMACIÓN BÁSICA: cuatro semestres.

Programa del curso

1° Semestre: Revelación y Fe – 3 uc Introducción a la Antropología Filosófica – 3 uc	3° Semestre: Iglesia y Sacramentos – 6 uc Experiencia Religiosa – 2 uc
2° Semestre: Biblia y Jesucristo – 3 uc La personalidad – 3 uc	4° Semestre: Moral Cristiana – 3 uc El grupo social – 3 uc

Seminarios opcionales (uno por semestre): 2 uc

- *Introducción general a los estudios a distancia (obligatorio)*
- *Concilio Plenario de Venezuela*
- *El Directorio General para la Catequesis*
- *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*
- *La iniciación cristiana de adultos*

ESPECIALIZACIÓN: dos semestres

- **Doctrina Social de la Iglesia y testimonio: 2 semestres**
- **Catequistas de adultos**

TITULACIÓN

Diploma en Formación básica pastoral.

RÉGIMEN ACADÉMICO

- **Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.**
- **Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.**
- **Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.**

INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (martes a viernes de 9 am a 1 pm)

Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve

Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas