

educativo. Además del que da nombre a la obra, integran la misma los siguientes: "Espiritualizar nuestra escuela"; "La escuela laica"; "El sistema educacional americano", perteneciente a *La salud de América española*; "La pedagogía del ocio", capítulo de *Voces campesinas*. Estudios que si bien éditos, lo están, en el país y en el extranjero, un tanto dispersamente. De ahí que esta selección signifique un real aporte al conocimiento y divulgación de la historia de las ideas en la Argentina.

La adecuada consideración de la multifacética obra de Juan B. Terán impone reconocer, como lo advierte Ricardo Rojas (*Historia de la Literatura argentina*, tomo IV, Buenos Aires, 1922, p. 94), el "genius loci", la fuerza que en este pensador argentino ejerce su Tucumán natal, cuya Universidad fundara en 1914.

Corría el año 1899, contaba Terán sólo dieciocho años y era estudiante de Derecho, cuando en su artículo "Educación Superior" ya reclama la espiritualización de la enseñanza y desecha la tendencia universitaria profesionalista.

La concepción espiritualista de la enseñanza, que Terán sostiene, exige la formación de la inteligencia y de los hábitos morales, más que la mera formación enciclopédica. Cultivarse en lo intelectual y moral no es sólo una exigencia de nuestra condición de persona sino también un reclamo del progreso de la ciencia y de la técnica. Cuanto mayor es la vida *útil*, tanto más imperiosa es la *inútil*.

El ideario educacional de Terán —cuyo origen, desenvolvimiento y sentido muestran sus trabajos reunidos en la compilación que nos ocupa— es, en síntesis, el que se reconoce en el blasón que estampó en el frontispicio de la Universidad de Tucumán: *Pides in terra ad sidera visus*.

MATILDE ISABEL GARCÍA LOSADA

**EMMANUEL LEVINAS**, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, París, 1982.

Los diversos temas reunidos bajo el título de "De Dieu qui vient à l'idée" ha sido agrupados en tres partes, que llevan respectivamente los siguientes encabezamientos: "Ruptura de la immanencia", "La idea de Dios" y "El sentido del ser". Esta unificación no responde a una estructura formal sino al orden cronológico de la publicación de los distintos artículos, conferencias y ensayos. Sin duda que esto no excluye la coherencia interna del conjunto, pues en todos los trabajos se traduce la temática fundamental del eminente filósofo francés. En efecto, Emmanuel Levinas en todos ellos vuelve a insistir sobre dos puntos básicos de su pensamiento. Por un lado queda acentuada la idea de infinito, esa suerte de lugar utópico o "no lugar", desde el cual el filósofo tiende un puente a la absoluta trascendencia de Dios; por otro, está la reflexión en torno a "la epifanía del rostro", que pide ser interpretada como la "presencia inmediata del otro como otro".

Ya en el prólogo, el autor denuncia el error en que ha caído la filosofía occidental que consiste en haber exaltado el "yo pienso" —el *cogito*— de tal manera que el pensamiento inevitablemente ha sido encerrado en el círculo de la inmanencia y de lo "mismo". Tal actitud atenta contra la absolutez implícita en la misma palabra Dios. ¿Acaso hablar de Dios no supone incluirlo ya en un saber que lo asimila y en una experiencia que sigue manteniéndose dentro de los módulos del aprehender y del captar? De aquí surge la desvirtuación de la subjetividad así replegada sobre sí misma sin posibilidad de acceder a la trascendencia. En consecuencia, también la infinitud o alteridad total, la novedad absoluta, que es Dios, es introducida en la inmanencia, en esa totalidad que el *cogito* de la aperccepción trascendental abarca.

Entre esta errada actitud reductora de la trascendencia y aquella otra que intenta rescatarla como lo que adviene desde afuera, cosa que pretende precisamente la filosofía de Levinas, se establece un juego dialéctico que enfrenta sueño y vigilia o insomnio. El filósofo aclara lo que para él significa la vigilia: "Velar —dice— no es velar en vista de..., pues esto ya supone buscar lo idéntico, el reposo y el sueño: al contrario, "velar" sobre este nivel quiere decir inquietarse, ser desgarrado" (p. 98). Esta es una vela o vigilia que prescinde de la intencionalidad o del dirigirse a, y en ésta su pureza es forzosamente desinteresada. Además esta clase de vigilia está vinculada con la típica exaltación de la trascendencia del otro, tan cara al pensamiento levinasiano. Desde este ángulo, la presencia del otro representa el primer paso para liberarse de las confinaciones inmanentistas, pues el enfoque recto del otro no puede nunca reducirse a su representación en la conciencia.

En el prólogo ya subraya Levinas la importancia de acercarse a una auténtica trascendencia. El punto de arranque es para el filósofo la idea de infinito tal como fuera concebida por Descartes, pues el autor del célebre *Discurso del método* llamaba idea de lo infinito en nosotros, pensamiento pensante más allá de lo que es en su disposición de contener, a la idea que, de acuerdo con la propia manera cartesiana de expresarse, Dios había depositado en nosotros. Se trata pues de una idea excepcional, única, que para Descartes es el "pensar en Dios". Pero tal "pensar" no puede ser reducido sin más al acto de conciencia de un sujeto o a su pura intencionalidad tematizadora. Sigue diciéndo Levinas al respecto: "...l'idée de l'infini contiendrait plus qu'elle ne serait à même de contenir, plus que sa capacité de *cogito*" (prólogo, p. 10). Para el fenomenólogo francés, muy a semejanza de como la idea de infinito cartesiana adviene a la conciencia, el otro nos sale al encuentro como algo completamente distinto que exige la aceptación de nuestra responsabilidad para con él, cuyo sentido más profundo está contenido en el tratado talmúdico (p. 32), donde se exige nuestra responsabilidad por su responsabilidad. Semejante responsabilidad, rescatada en la ética levinasiana, no proviene de la fidelidad a un principio universal, ni tampoco de una evidencia moral, sino que supone una relación excepcional con el otro, por la cual el mismo responsable puede ser conernido por el otro sin que éste quede asimilado a él. Es decir, yo debo responder del otro sin ocuparme de su propia responsabilidad para conmigo. Sólo de este modo el amor al prójico es un amor sin *eros*, y es precisamente por este ser para otro que el hombre llega a Dios. El yo implicado ya no se designa a sí mismo sino que dice simplemente: *me voici* ("Dieu et la philosophie", p. 119). Levinas cita finalmente a Dostolewski en *Los Hermanos Karamazov*: "cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y por todo y yo más que los demás".

La orden que se nos dirige interpelándonos desde la trascendencia es tan perentoria que no nos permite sustraernos al rostro del otro, que con su desnudez de abandonado brilla entre las grietas que rajan la máscara del personaje o su piel arrugada. La desnudez sin recursos del otro alude al grito que éste ya ha lanzado de antemano hacia Dios, a esa especie de "resonancia del silencio" —*Geläut der Stille*—. La proximidad del otro, el aproximarse a él responde a la exigencia de: "être gardien de son frère, et être gardien de son frère, c'est être son otage" (p. 118). Cuando terminamos la lectura de la primera parte del libro constatamos que la filosofía de Levinas no se queda en los temas estrictamente filosóficos, sino que gira hacia la preocupación ética, hasta tal punto que su pensamiento se ha convertido en una meditación analítica sobre el amor desinteresado, único capaz de trascendencia.

De la segunda parte del libro vamos a destacar el excelente estudio que lleva por título: "Hermeneutique et au-delà". En él nuestro filósofo vuelve a insistir en el pensamiento vigil. Sólo éste puede rebasar los límites del mundo o escuchar una voz más íntima que la intimidad humana misma. Dentro de este clima casi agustiniano prospera lo que Levinas entiende por psiquismo religioso, ajeno a toda clase de experiencia, pues también él rechaza la representación. La propuesta del filósofo francés es realmente original por cuanto llevaría a instaurar una nueva "filosofía de la religión", que desde ya iría más allá de los tradicionales planteos de Dios. Tampoco en *Filosofía de la Religión* se ha concebido un Dios realmente trascendente, por haberlo identificado con el ser. La pregunta clave sobre este dominio, que al mismo tiempo equivale a una reacción frente a la fenomenología, es formulada de la siguiente manera: "¿Dónde y cuándo rompe la trascendencia con el «fuera-de-sí» de la intencionalidad, dentro de la misma estructura noética?"

A fin de responder al interrogante crucial, comienza Levinas por un replanteo de las fórmulas husserlianas; ellas deben ser examinadas en todo su alcance. Una vez puestos sobre esta pista, resulta claro que la "conciencia" había sido promovida por el pensamiento fenomenológico al rango de un "acontecer" que, de alguna manera, despliega en el "aparecer" —en la manifestación— la energía o la "esancia" (Inglés, *essance*, neologismo de "essence") del ser que así se hace psiquismo. Con el nuevo término de "esancia" nuestro autor alude a **ex-posición** o manifestación del ser en la conciencia. La "esancia" remite por una parte a su posición de ente, a un fortalecimiento sobre un terreno firme, es decir, a una fundamentación, a la positividad del aquí y del ahora" (p. 160). Mediante la "esancia" Levinas denuncia el peligro que entraña toda re-presentación y su presencia implícita que, sobre el campo fenomenológico, conduce inevitablemente a la ipseidad del yo. Por otra parte, la misma vida de la conciencia ha sido temporalizada. No obstante, ésta no parecería ser una situación inevitable, de tal suerte que cabe preguntarse si el psiquismo no tiene *otra* manera de significar distinta a la de la "epopeya" de la "esancia" que en él se exalta; si la positividad del ser, de la identidad, de la presencia, es decir, del saber, son realmente el último asunto que ocupa al alma. La posibilidad de semejante pregunta (p. 164) es la que rompe el criticado equilibrio del "alma igual" y del alma que piensa sólo a su nivel, para poder entender algo mayor que su propia capacidad; que sus deseos, sus cuestiones, su inquirir no son asuntos que delimitan los vacíos y la finitud del alma, sino que, por el contrario, son desperatares a la des-mesura; he aquí una adquisición positiva. Existe, de este modo,

una "alteridad" que puede desbaratar la simultaneidad o sincronía temporal y el alineamiento de lo sucesivo en la conciencia.

Asimismo, el lenguaje es otro medio capaz de destruir el cerco de la intencionalidad fenomenológica. La nueva función lingüística surge del mismo fracaso de la intencionalidad, puesto que ésta nunca llega a captar al otro, cuya interioridad monádica se le cierra obstinadamente. También aquí, en la esfera lingüística, por una suerte de inversión, la deficiencia de la re-presentación del otro puede transformarse en una relación de orden superior o por lo menos en una trascendencia que se da en términos de actividades y exigencias éticas. En de lo superior, de otro orden. De ahí que la experiencia fallida invierta el incumplimiento intuitivo de la re-presentación en un "más-allá" de la experiencia, en una trascendencia que se da en términos de actividades y exigencias éticas. En resumidas cuentas, la resistencia que la captación del otro ofrece a todo saber tematizante se convierte en el primer paso hacia la relación des-equilibrada con el Infinito y, por eso mismo, queda identificada con el "insomnio originario" o el despertar del psiquismo.

Dentro de la tradición filosófica occidental el único pensamiento que supera los desvíos esencialistas es el existencialismo "avant la lettre" de Sören Kierkegaard, pues él coincide premonitoriamente con la visión crítica de Levinas, al hacer hincapié en la "insatisfacción" que brota del incumplimiento del deseo como verdadero acceso a lo supremo. Además también la fe, de acuerdo con la filosofía kierkegaardiana, nunca, cuando es auténtica, conduce a una certeza inmediata. No; por cuanto es pensada dialécticamente, ella se traduce por la preocupación infinita del yo que así logra una actitud "vigilante" —según la terminología levinasiana— dentro de un riesgo total.

Altamente laudables son los intentos de Levinas de recuperar un depurado concepto de trascendencia, sin duda necesario para rescatar una religiosidad auténtica. No obstante, sus conclusiones terminan por ser extremas, ya que las posibles soluciones al problema del inmanentismo fenomenológico que el filósofo francés nos propone, llevan a una especie de irracionalismo existencial que más que aclarar la problemática de lo divino la oscurecen y tornan casi ininteligible. Tal vez falte aquí el sentido cristiano y evangélico de la "encarnación", para concebir la trascendencia más próxima a la misma corporalidad humana y a la concreción histórica. Sea como fuere, tampoco es posible confundir ni la propuesta evangélica ni la talmúdica con la propuesta estrictamente filosófica; y si partimos de la filosofía no podemos saltar a la religión o a la reflexión teológica para dar una respuesta a una cuestión que se plantea en términos de rigurosa filosofía.

CARMEN BALZER