

01011
18



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



*EMMANUEL LÉVINAS:
UNA IDEA DE SUJETO*

T E S I S
PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
BENJAMÍN GARCÍA BARRIOS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COORDINACIÓN DE
FILOSOFÍA

Asesor: Mtro. Josu Landa Goyogana

México D.F. 2003





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**TESIS CON
FALLA DE
ORIGEN**

la Dirección General de Bibliotecas
a difundir en formato electrónico e impreso
nido de mi trabajo (receptación)

ABRE: Benjamín García Benito,

27 de mayo 2003

[Signature]

*A mi madre
a quien tanto debo*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ÍNDICE

Introducción.....6

PRIMERA PARTE
El lugar de E. Lévinas
en la filosofía contemporánea

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo 1. Antecedentes.....10

Capítulo 2. El *filósofo judío*21

Capítulo 3. La influencia del pensamiento lévinasiano26

SEGUNDA PARTE
Génesis de la idea de sujeto
en la obra de E. Lévinas

Capítulo 4. Prolegómenos: La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea.....30

Capítulo 5. Ontología del sujeto.....41

5.1. Existencia sin existente: el *il y a*.....41

5.2. Hipóstasis: soledad del yo47

5.3. En busca de la alteridad.....53

Capítulo 6. Una fenomenología del sujeto.....	65
6.1. El concepto de totalidad.....	65
6.2. Separación: identidad y gozo	77
6.3. La alteridad del otro.	87
6.4. La idea de infinito	99
6.5. Epifanía ética del rostro	112
Capítulo 7. El sujeto-ético	128
7.1. Disolución de lo humano en la “barbarie del ser”	128
7.2. Sensibilidad y subjetividad	143
7.3. Subjetividad y responsabilidad	159
7.4. Unicidad del sujeto	182
7.5. El tercer hombre y la justicia	191

TERCERA PARTE

El otro en el espejo

(La filosofía de Lévinas en el debate contemporáneo)

Capitulo 8. Del “sujeto en cuestión” a la “cuestión del sujeto”	206
Capitulo 9. ¿Atenas o Jerusalén?	210
Conclusiones	222
Bibliografía	228

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

“Yo amo aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo [...] Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo”.

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3

Introducción

Uno de los temas más recurrentes dentro del amplio abanico de la filosofía moderna es el tema del sujeto. Tanto así, que incluso se ha llegado a sugerir que la instalación filosófica del hombre como sujeto ha sido el suceso constitutivo de la modernidad, el suceso por excelencia, lo que ningún hecho político o social ha podido eclipsar.¹ Afirmación un tanto desmesurada si se quiere, pero que no hace sino mostrar la enorme importancia teórica y práctica que tiene, incluso hoy día, dicho tema en particular.

En el ámbito de la filosofía contemporánea, el tema del sujeto ha sido tratado con gran ambigüedad. Por un lado, una severa y virulenta crítica que desemboca en el conocido postulado de la así llamada “muerte del sujeto” o “muerte del hombre” (Foucault). Idea de sujeto que se diluye en el anonimato de las estructuras. Incluso se ha llegado a pensar la historia como “un proceso sin sujeto” (Althusser). Por otro lado, también se propone una reconsideración y un replanteamiento de la idea de sujeto. ¿Después de tantas muertes y resurrecciones cómo pensar actualmente la idea de sujeto?. “¿Tendrá la fenomenología —se pregunta J. L. Marion— que acoger alguna vez un desafío más urgente que el de determinar lo que —en su caso, el que— suceda al sujeto? [...] En el tema del sujeto, la fenomenología no ha dejado, a la postre de oscilar entre una y otra pretensión, entre herencia y ‘nuevo comienzo’ ”² Frente a esta atmósfera apocalíptica, lo que aquí sostenemos, con Lévinas, es que se precisa comenzar a pensar de otra manera, más allá del paradigma teórico de la tradición filosófica, la constitución del sujeto.

Así, dentro de este marco de referencia, el análisis detallado de las obras filosóficas más importantes del filósofo franco-lituano-judío Emmanuel Lévinas, nos permiten sustentar en la presente disertación la siguiente tesis: la filosofía de Lévinas replantea, de un modo particular, la idea de sujeto, dándole a ésta un tinte eminentemente ético, lo cual hace del discurso lévinasiano una propuesta novedosa y original. Dicho en otras palabras, sostenemos que lo que Lévinas propone, en su obra, es llevar a cabo una *reconstitución*

¹ Duportail Guy-Félix “Les jeux du sujet”, presentación al dossier “Subjectivité et langage” en *Revue de métaphisique et de morale* (2000) 2, p. 139.

² Marion, J. L., “El sujeto en última instancia” en *Revista de filosofía* (Madrid) 6 (1993) 10, p. 439.

ética de la idea de sujeto. Una recuperación de la idea de sujeto bajo la categoría de la responsabilidad. Es, pues, en el ámbito de la ética donde hay que comenzar a repensar y a comprender el tema del sujeto. En última instancia, se precisa destacar la subjetividad en términos de intersubjetividad ética.

En efecto, como el propio pensador señala en una de sus importantes obras — *Totalidad e infinito*— lo que se persigue es llevar a cabo una “defensa de la subjetividad”; pero no partiendo de cero, sino tomando en consideración las relevantes impugnaciones realizadas por un destacado sector de la tradición filosófica contemporánea. Lévinas argumenta *con* la crítica y no sólo *contra* la crítica. El filósofo, desde luego, no pretende restaurar la idea clásica de sujeto metafísico, identificado con el *cogito* cartesiano. Pero tampoco pretende hundirse en el nihilismo al que parece se ven conducidas las corrientes críticas de la subjetividad. Para él, “la destitución o la des-situación” de la idea clásica de sujeto no queda sin significación. No sólo hay, en Lévinas, una crítica a la concepción moderna y, se podría decir, posmoderna de la idea de sujeto, sino que también hay una original propuesta, sobre la cual se espera dar cuenta en este trabajo. De este modo, pensamos que todo estudio serio sobre la subjetividad, tiene en la obra de Lévinas uno de los referentes intelectuales de mayor riqueza y fecundidad. Asimismo, el análisis de la idea de sujeto nos permitirá aproximarnos a los principales tópicos del pensamiento lévinasiano, como son el tema del infinito, de la totalidad, de la trascendencia, de la alteridad, del rostro, de la sensibilidad, de la responsabilidad, de la ética, etc.

El presente trabajo se divide en tres partes. La primera parte, titulada “El lugar de E. Lévinas en la filosofía contemporánea” cuyo primer capítulo, denominado “Antecedentes”, presenta una breve reseña biográfica del pensador francés. En el segundo capítulo, “El filósofo judío”, se destaca la importante influencia que ejerce el judaísmo en el desarrollo del pensamiento de Lévinas. Y en el tercer capítulo de esta parte, “La influencia del pensamiento lévinasiano”, se señala el influjo que ha ejercido y ejerce, hoy día, la filosofía de Lévinas en el pensamiento contemporáneo. En esta parte se intenta dejar en claro, sobre todo, *desde dónde* piensa Lévinas, cuáles son las fuentes de su pensamiento

La segunda parte, titulada “Génesis de la idea de sujeto en la obra de Lévinas”, representa el *corpus* principal de la presente tesis. En ella se expone la evolución de la idea de sujeto que se va gestando a lo largo y ancho de la obra filosófica de Lévinas. Esta parte

se encuentra dividida en cuatro capítulos, tres de los cuales se dividen, a su vez, en varios apartados. En el primer capítulo, titulado "Prolegómenos. La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea", se expone de manera somera cuál es la situación en la que se encuentra la idea de sujeto en la filosofía contemporánea y cómo es que encuadra la reflexión lévinasiana en ésta. El siguiente capítulo, "Ontología del sujeto", dividido a su vez en tres apartados, muestra la concepción ontológica de sujeto que inicialmente se forja en el pensamiento de Lévinas (para la exposición de este capítulo se emplean principal aunque no exclusivamente las obras de Lévinas: *De la existencia al existente* y *El tiempo y el Otro*). El posterior capítulo, "Una fenomenología del sujeto" —dividido a su vez en cinco apartados donde se desarrollan algunos de los principales términos lévinasianos como totalidad, alteridad, infinito, rostro, etc.— describe la concepción fenomenológica (o cabría decir *económica*) de la idea de sujeto que tiene Lévinas en este momento de su quehacer filosófico (para la exposición de este capítulo se considera principal aunque no exclusivamente la primera gran obra del pensamiento lévinasiano: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*). El último capítulo de esta segunda parte, denominado "El sujeto ético" —dividido, a su vez, en cinco apartados donde se continúan desarrollando los términos importantes del pensamiento lévinasiano como son sensibilidad, responsabilidad, proximidad, sustitución, unicidad, justicia, etc.— expone la idea más elaborada y madura que tiene el pensador francés sobre la idea de sujeto (la exposición de este capítulo se basa principal aunque no exclusivamente en la otra gran obra representativa del pensar lévinasiano: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*). Ahora bien, es preciso decir que la división de los tres capítulos antes señalados así como de los títulos elegidos, intentan corresponder, a su manera, a los tres periodos o etapas en los que convencionalmente suele dividirse el desarrollo filosófico de Lévinas.³

³ José Antonio Méndez en su artículo "Significados de la subjetivación" (recogido en: González R. Arnaiz Graciano, *Ética y subjetividad*) habla de tres posibles nacimientos significativos de la subjetividad en la obra de Lévinas. Nos ceñimos discretamente a su planteamiento, según el cual uno es puramente ontológico (es), otro económico (en el mundo) y otro ético (con otros). Felix Duque, a su vez, en su "Introducción" a la versión castellana de la obra de Lévinas *El tiempo y el Otro*, propone dividir también en tres periodos o fases el quehacer filosófico lévinasiano: la primera fase, según él, va de 1930 a 1949 ("periodo erótico"); la segunda, va de 1949 a 1961 ("periodo ético"); la tercera y última fase, "la más potente y original", alcanza su punto más alto en 1974 y se extiende hasta el final de su vida ("periodo de la trascendencia metafísica"). De igual manera, Ulpiano Vázquez Moro, en su obra *El discurso de Dios en la obra de E. Lévinas*, divide igualmente en tres "momentos" el desarrollo del pensamiento lévinasiano. De 1929 a 1951 (momento ontológico) de 1952 a 1964 (momento metafísico) y de 1966 a 1979 (momento ético). Esta obra se publicó en 1982.

Por último, la tercera parte de la presente tesis, denominada “El Otro en el espejo (La filosofía de Lévinas en el debate contemporáneo)”, se divide en dos capítulos e intenta ser un breve diálogo crítico —apoyado en algunos destacados exégetas y estudiosos de la filosofía del pensador francés— con el propio pensar lévinasiano.

Así pues, con la presente disertación esperamos realizar una pequeña aportación a la afortunada y cada vez más creciente elaboración de estudios e interpretaciones de la obra de quien es, hoy por hoy, uno de los más importantes exponentes del pensamiento en la actualidad.

Finalmente quisiera expresar mi agradecimiento a quienes, de una u otra manera, hicieron posible este trabajo. A toda mi familia por su incondicional apoyo. A mis amigos y compañeros de la Facultad. A Oscar Hernández por el soporte técnico. A los sinodales que amablemente aceptaron leer este trabajo: Dra. Ana María Martínez, Dra. Yolanda Angulo, Mtra. Gabriela Hernández, Mtro. Pedro Enrique García. Desde luego, al Mtro. Josu Landa por su amistad y paciente guía. Y gracias también a ti Gloria. Tu que —sin saberlo— cambiaste toda mi vida.

PRIMERA PARTE
EL lugar de Emmanuel Lévinas
en la Filosofía contemporánea

Capítulo 1. Antecedentes

“El pensamiento de un pensador —decía Ortega y Gasset— tiene siempre *un* subsuelo, *un* suelo y *un* adversario”. Esta parte de nuestra disertación tratará de mostrar precisamente este “subsuelo”, es decir, la tierra teórica de la que se nutre el pensamiento lévinasiano, dejando para la segunda y la tercera parte, el “suelo” —la propia teoría de Lévinas— y el “adversario”—la crítica a los planteamientos del filósofo. Así, pues, esta parte pretende mostrar quién es Lévinas, así como señalar los lineamientos generales de su pensamiento. Dicho de otra manera, consideramos pertinente precisar, ya de inicio, *desde* dónde piensa Lévinas, cuáles son las fuentes de su pensamiento. Sólo así se comprenderá mejor la “excentricidad” de la filosofía lévinasiana

Dicho lo cual, este primer capítulo no pretende ser, de ningún modo, una biografía exhaustiva del filósofo Emmanuel Lévinas. Únicamente intenta señalar, en la medida de lo posible, algunos de los acontecimientos más importantes que, de una u otra manera, dirigieron y, en su caso decidieron, la formación personal y académica de este insigne pensador.

Al elaborar una reseña biográfica sobre Lévinas, es ya común a muchos de sus importantes exégetas recurrir a un pequeño escrito titulado *Signature*, donde el propio Lévinas, en pocas líneas, presenta los sucesos más relevantes que influyeron hasta ese momento de su vida en su formación, tanto espiritual como académica. Dado que en su propia obra Lévinas se muestra un tanto parco al hablar de sí mismo, quizá convenga citar

en su integridad el apretado "inventario" biográfico antes aludido, para posteriormente desarrollarlo con mayor detalle:

La Biblia hebrea desde la niñez en Lituania. Pushkin y Tolstoi, la revolución rusa de 1917 vivida a los once años en Ucrania. Desde 1923, la Universidad de Estrasburgo donde enseñaban por entonces Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron y, más tarde, Guéroult. Amistad de Maurice Blanchot y, a través de los maestros que habían sido adolescentes cuando el caso Dreyfus, visión, para un recién llegado, deslumbrante, de un pueblo que iguala la humanidad y de una nación a la que puede unirse por el espíritu y el corazón tan fuerte como por raíces. Estancia en 1928-1929 en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología iniciado un año antes con Jean Hering. La Sorbona, Léon Brunschvicg. La vanguardia filosófica en las tardes de sábado en la casa de Gabriel Marcel. El refinamiento intelectual —y anti-intelectualista— de Jean Wahl y su generosa amistad recuperada después de una larga cautividad en Alemania; conferencias regulares desde 1947 en el Colegio de Filosofía que Wahl había fundado y que él animaba. Dirección de la centenaria Escuela Normal Israelita Oriental, formando maestros de francés para las escuelas de la Alianza Israelita Universal de la Cuenca Mediterránea. En comunión cotidiana con el Dr. Henri Nerson, frecuentación de M. Chouchani, maestro prestigioso —e implacable— de exégesis y de Talmud. Conferencias anuales, a partir de 1957, sobre los textos talmúdicos, en los Coloquios de los Intelectuales judíos de Francia. Tesis de Doctorado en Letras en 1961. Magisterio en la Universidad de Poitiers, desde 1967 en la Universidad de París-Nanterre y, desde 1973, en París-Sorbona. Este inventario disparatado es una biografía. Dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi.¹

Emmanuel Lévinas nace el 12 de enero de 1906 en Kovno (hoy Kaunas), importante cabecera municipal de la República de Lituania, en el seno de una familia judía relativamente acomodada e ilustrada. Era el mayor de tres hermanos. Su padre desempeñaba la profesión de librero. El judaísmo profesado en Lituania tiene unas características peculiares que dejará una profunda huella en Lévinas. En una entrevista él

¹ "La bible hébraïque dès le plus jeune âge en Lituanie. Pouchkine et Tolstoi, la révolution russe de 1917 vécue à onze ans en Ukraine. Depuis 1923, l'Université de Strasbourg où enseignaient alors Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron et, plus tard, Guéroult. Amitié de Maurice Blanchot et à travers les maîtres qui avaient été adolescents lors de l'Affaire Dreyfus, vision, pour un nouveau venu, éblouissante d'un peuple qui égale l'humanité et d'une nation à laquelle on peut s'attacher par l'esprit et le cœur aussi fortement que par des racines. Séjour en 1928-1929 à Fribourg et apprentissage de la phénoménologie commencé un an plus tôt avec Jean Hering. La Sorbonne, Léon Brunschvicg. L'avant-garde philosophique aux soirées de samedi chez Gabriel Marcel. Le raffinement intellectuel —et anti-intellectualiste— de Jean Wahl et sa généreuse amitié retrouvée après une longue captivité en Allemagne; conférences régulières depuis 1947 au Collège philosophique que Wahl avait fondé et qu'il animait. Direction de la centenaire École Normale Israélite Orientale, formant des maîtres de français pour les écoles de l'Alliance Israélite Universelle du Bassin Méditerranéen. En communion quotidienne avec le docteur Henri Nerson, fréquentation de M. Chouchani, maître prestigieux —et impitoyable— d'exégèse et de Talmud. Conférences annuelles, depuis 1957, sur les textes talmudiques, aux Colloques des Intelectuels juifs de France. Thèse de Doctorat ès Lettres en 1961. Professorat à l'Université de Poitiers, depuis 1967, à l'Université de Paris-Nanterre et, depuis 1973 à Paris-Sorbonne. Cet inventaire disparate est une biographie. Elle est dominée par le presentiment et le souvenir de l'horreur nazie." "Signature", en *Difficile Liberté*, Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1984, pp. 405-406.

mismo comenta: "Sepa usted que Lituania dentro del judaísmo era algo extraordinario. Allí se forjó un tipo especial de judaísmo para el cual el Talmud era esencial."² En efecto, la capital de Lituania, Vilna, llamada por Napoleón "la Jerusalén del norte", había desarrollado a partir de la actividad del Gaon de Vilna en el siglo XVIII y continuada por el rabino Haim de la Volozine, un judaísmo "ilustrado", racionalista, cosmopolita, que abría, de este modo, la tradición religiosa del judaísmo a las cuestiones de la razón. No obstante, el verdadero interés de Lévinas por la tradición hebraica —por el Talmud y los comentarios rabínicos— se despertará muchos años más tarde. Él mismo comenta: "Yo nací en Lituania, país en el que la cultura judía era intelectualmente apreciada y fomentada, cultivándose a un alto nivel la interpretación y la exégesis de los textos bíblicos. Allí aprendí a leer la Biblia en hebreo, pero por el pensamiento judío empecé a interesarme vivamente mucho después."³

En efecto, desde muy corta edad (6 años), Lévinas se inicia en la lectura y el estudio de la *Thorá* hebraica, así como también paulatinamente se va acercando al estudio de los clásicos de la literatura rusa. Así, pues, la tradición judía y la cultura rusa se convierten en las dos primeras influencias en la formación de Lévinas. "Fui ampliamente influenciado por la literatura rusa, la cual ha sido muy importante para mí, y esto no lo olvido hoy a pesar de toda mi admiración occidental."⁴

Los conflictos políticos repercutirán significativamente a lo largo de su vida. Así, el comienzo de la Primera Guerra Mundial en 1914, obliga a Lévinas a trasladarse junto con su familia a Jarkov (Ucrania), donde presencia la revolución rusa de 1917. Una vez establecido aquí logra entrar, no con pocas dificultades, en el Instituto de la ciudad, donde continúa su asidua lectura de los clásicos rusos y de algunos otros clásicos de la literatura Occidental. Como él mismo comenta: "Entre la Biblia y los filósofos, los clásicos rusos — Puschkin Lermontov, Gogol, Turgueniev, Dostoievski y Tolstoi, y también los grandes escritores de la Europa occidental y, en especial, Shakespeare, muy admirado en *Hamlet*,

² Los datos aquí presentados han sido obtenidos de diversas entrevistas concedidas por Lévinas a lo largo de su vida y de algunos datos biográficos recogidos por destacados estudiosos de la obra lévinasiana. Aquí, "El rostro y la primera violencia" (entrevista) en Lévinas, E., *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p. 99.

³ "Emmanuel Lévinas. Ética del infinito" (entrevista) en: Kearney, R., *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, pp. 202-203.

⁴ "I was greatly influenced by Russian literature, which has been very important to my , and I don't forget it today in spite of all my western wonderments." *Vid.* "Emmanuel Lévinas" (entrevista) en Mortley R. *French philosophers in conversations*, London, Routledge, 1991, p. 11.

Macbeth y *El rey Lear*.”⁵ Pero es, sin duda, Dostoievski quien dejará una profunda huella en su pensamiento. Por entonces comienza a estudiar alemán. Una vez terminada la guerra, la familia Lévinas regresa a Lituania.

En 1923 Lévinas, a los dieciocho años, toma la importante decisión de trasladarse solo a la ciudad de Estrasburgo, puente cultural entre Francia y Alemania, para continuar ahí con sus estudios universitarios. “Luego llegué a Estrasburgo —recuerda—, donde estudié un año de Latín y tome filosofía como parte de mi proyecto para obtener el grado de *licenciatura* en el sistema francés. Estudié psicología, sociología, ética —filosofía general e historia de la filosofía.”⁶ Así, pues, es aquí en Estrasburgo, donde Lévinas entra en contacto, por vez primera, con la filosofía en cuanto tal. Como el mismo años más tarde recuerda:

El contacto serio con la literatura específicamente filosófica y con los filósofos fue en Estrasburgo. Allí, a los dieciocho años, encontré cuatro profesores a los que está unido en mi espíritu un prestigio incomparable: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines y Henri Carteron. ¡Unos hombres, eso es! Exclamación ingenua que me viene al pensamiento siempre que evoco esos años tan ricos y que nada en mi vida ha podido desmentir.⁷

Una vez instalado en esta ciudad, Lévinas comienza a estudiar la lengua francesa, de manera autodidacta, de la cual tiene poco dominio y de la que, a la postre, llegará a convertirse en un verdadero maestro. De este tiempo procede también su amistad con el crítico literario y filósofo Maurice Blanchot, la cual se prolongará a lo largo de toda su vida.⁸ Por entonces entra en contacto con la filosofía de Bergson, la cual —según él— jugó un papel importante en su formación filosófica. O al menos él mismo así lo recuerda: “La primera influencia contemporánea sobre mi propio pensar, después de los grandes maestros de la historia de la filosofía —en particular Platón, Descartes y Kant— fue la de Bergson.”⁹ En otro lado, en esta misma dirección señala: “En 1923 fui a Francia y en esa época estuve muy influido por Henri Bergson. El ya no daba clases, pero todavía vivía y sus trabajos

⁵ Lévinas, E., *Ética e infinito*, Madrid Visor, 1991, pp. 24-25.

⁶ “Then I came to Strasbourg, where I did a year of Latin, and I took philosophy as part of my work towards the licence degree in the French system. I did psychology, sociology, ethics —general philosophy and the history of philosophy.” Mortley R. *Op. Cit.*, p.11.

⁷ *Ética e infinito*, *Op. Cit.*, p. 27-28.

⁸ Lévinas, E., *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Mínima Trotta, 2000.

⁹ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, pp. 198-199.

tenían mucho peso en la enseñanza oficial. Nunca he renegado de Bergson.”¹⁰ Para Lévinas, la principal aportación que hace Bergson a la filosofía es su teoría del tiempo como *duración concreta*. “Es mérito de Bergson —dice— el haber liberado a la filosofía del modelo prestigioso del tiempo científico.”¹¹

Posteriormente, en 1927, influenciado por la lectura de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, recomendada por una de sus colegas en Estrasburgo e inducido por Jean Hering,¹² Lévinas toma la importante decisión de trasladarse a la Universidad de Friburgo de Brisgovia, Alemania, para continuar allí sus estudios directamente con el fundador de la fenomenología. Sin embargo, yendo en busca de Husserl, Lévinas se topa, sin quererlo, con el filósofo que será decisivo en su formación filosófica; su nombre: Martin Heidegger. “Para emplear el lenguaje de turista —recuerda— tuve la impresión de haber ido donde Husserl y haber encontrado a Heidegger.” En otro lado, recuerda ese encuentro con la fenomenología husserliana y con Heidegger:

Fue en 1927 cuando empecé a interesarme por la fenomenología de Husserl, entonces aún desconocida en Francia. Marché a la universidad de Friburgo donde en 1928-1929 estuve dos semestres estudiando la fenomenología con Husserl y también claro está, con Heidegger que era por aquellos días, tras la publicación de su *Ser y Tiempo* en 1927, la lumbrera de la filosofía alemana.¹³

Así, pues, en Friburgo, “ciudad de la fenomenología”, Lévinas acude a los cursos que Husserl, ya jubilado, impartía todavía en la universidad. “Los cursos que seguí —recuerda—trataban en 1928 sobre *la noción de psicología fenomenológica*, y en el invierno de 1828-1829 sobre *la constitución de la intersubjetividad*.”¹⁴ Al mismo tiempo, asiste, como ya se dijo, a los fecundos cursos que Heidegger, sucediendo a Husserl en su cátedra, impartía en la misma Universidad. Su estancia en Alemania le permite asistir también a los encuentros franco-alemanes de Davos y, en particular, al famoso debate entre Cassirer y Heidegger que marca definitivamente el *relevo* del neokantismo por la fenomenología y el existencialismo. De este modo, Husserl y Heidegger se convierten en la principal y más

¹⁰ “El rostro y la primera violencia” *Op. Cit.*, p. 100.

¹¹ *Ética e infinito*, *Op. Cit.*, pp. 29-30.

¹² Profesor de teología (calvinista), discípulo de Husserl de la época de Gotinga, empeñado en difundir —con poco éxito— en Francia algunos planteamientos de su maestro.

¹³ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, p. 199.

¹⁴ *Ética e infinito*, *Op. Cit.*, p. 34 (subrayado nuestro).

fecunda influencia en la formación filosófica del pensador judío. Años más tarde, el propio Lévinas evocaría la impresión que le produjeron ambos filósofos en Friburgo:

Nunca olvidaré el año en el que, hace casi medio siglo, fui estudiante de Friburgo y en el que la enseñanza de Heidegger sucedió al último semestre del profesorado de Husserl, un año en el que aún no era pensable 1933 y en el que viví bajo la impresión de asistir al Juicio Final de la Historia de la Filosofía en presencia de Husserl y de Heidegger [...]¹⁵

Pues bien, Lévinas entra en contacto con la obra de Husserl “por puro azar”, es decir, por la recomendación que le hace una colega suya, Gabrielle Peiffer, con quien más tarde cumple la importante misión de traducir las *Meditaciones cartesianas* de Husserl al francés. Lévinas lee con gran interés las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, no sin dificultades, como él mismo recuerda: “Entré en esa lectura, muy difícil al principio, con mucha aplicación, pero también con mucha constancia, y sin guía. Poco a poco fue abriéndose un hueco en mi espíritu la verdad esencial de Husserl, en la que creo todavía hoy, incluso si, al seguir su método, no obedezco con todos sus preceptos de escuela.”¹⁶ Lévinas quería “trabajar en filosofía” y era, a su juicio, la doctrina de Husserl la que le ofrecía las mejores posibilidades. Entre otras cosas, Husserl aporta a la filosofía un método, afirma Lévinas. Desde luego, no es este el sitio para exponer los contenidos específicos de la filosofía de Husserl que más interesaron a Lévinas, pero si podemos, al menos, dejar en claro la impresión que, desde el comienzo, dejó el filósofo alemán en éste. “Es con Husserl con quien descubría yo —señala Lévinas— el sentido concreto de la posibilidad misma de ‘trabajar en filosofía’, sin hallarse uno, de golpe, encerrado en un sistema de dogmas, pero al mismo tiempo, sin correr el riesgo de proceder por intuiciones caóticas. Impresión a la vez de apertura y de método.”¹⁷

Pero será, sin lugar a dudas, Heidegger quien causará en Lévinas una mayor impresión. Una impresión positiva y negativa, por cierto. Positiva, porque Heidegger ofrecía, a juicio de Lévinas, la posibilidad concreta de prolongar los alcances del análisis fenomenológico realizado por Husserl. Y negativa, por el vínculo que tuvo Heidegger en 1933 —como Rector de la Universidad de Friburgo— con el nacional-socialismo. Así, la

¹⁵ *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 232.

¹⁶ *Ética e infinito, Op. Cit.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

relación que Lévinas mantuvo con Heidegger se presentó de manera ambigua y conflictiva. Él mismo lo señala: “[...] un conflicto entre la admiración juvenil —que hoy es aún irresistible—, inspirada por una inteligencia filosófica que se encuentra entre las más grandes y raras, y la irreversible abominación hacia el nacional-socialismo, en que aquel hombre genial tomó parte de un modo u otro (¡poco importa ahora cual fue el modo!).”¹⁸ A pesar de esta reserva, Lévinas nunca dejará de manifestar la deuda y, a la vez, la gran admiración que siente por la obra de Heidegger, sobre todo, por *Ser y Tiempo*. En una de sus obras más importantes, el propio Lévinas escribe: “Estas líneas y las siguientes deben mucho a Heidegger. ¿Deformado y mal comprendido? Cuando menos esta deformación no será un modo de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar.”¹⁹ Y en otro lugar, también escribe: “Mi admiración por Heidegger es sobre todo una admiración por *Sein und Zeit*.”²⁰ *Ser y Tiempo*, pues, es considerado por Lévinas como uno de los “más bellos libros de la historia de la filosofía”. A pesar de los vínculos políticos que haya tenido Heidegger, es imposible negar el papel fundamental que ha tenido para el desarrollo de la filosofía contemporánea. A este respecto, Lévinas sostiene: “Y, a pesar de todo el horror que después se asociaría al nombre de Heidegger —y que nada puede disipar—, la convicción de que *Sein und Zeit*, de 1927, es tan imprescriptible como esos pocos libros eternos de la historia de la filosofía —aunque estén en desacuerdo entre sí—, no ha abandonado jamás mi espíritu.”²¹

Lévinas llegará a decir que no se puede hoy día filosofar en serio, sin recorrer la vía de Heidegger, incluso para salir de ella. El filósofo alemán, a sus ojos, altera definitivamente “el curso y las características de la filosofía europea” y, al mismo tiempo, su obra “representa el florecimiento y la fructificación de la fenomenología husserliana”.²² Pero, con todo y eso, su afinidad con el régimen nazi no se podrá disipar jamás. A este respecto Lévinas es concluyente: “Se puede perdonar a muchos alemanes; pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger.”²³

¹⁸ *Entre nosotros, Op. Cit.*, p. 231.

¹⁹ Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 88 (nota).

²⁰ *Ética e infinito, Op. Cit.*, p. 35.

²¹ *Entre nosotros, Op. Cit.*, p. 232.

²² “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito” *Op. Cit.* p. 200.

²³ Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riepiedras, 1996.

Se puede decir, sin temor a equivocarse, que la filosofía de Lévinas se desarrolla en un intenso y permanente diálogo con las filosofías de Husserl y de Heidegger. Pues, según, comenta el propio filósofo:

Así que yo diría, resumiendo, que si fue Husserl quien me hizo ver las inmensas posibilidades del análisis fenomenológico del conocimiento, fue Heidegger quien primero dio a esas posibilidades una base positiva y concreta en nuestro existir cotidiano, al hacer comprender que la búsqueda fenomenológica de verdades eternas o esencias se origina, al fin y al cabo, en el *tiempo*, en nuestra existencia temporal e histórica.²⁴

Después de su importante estancia en Friburgo, Lévinas se dirige de nuevo a Francia donde pasará la mayor parte de su vida. Instalado ya en París, se naturaliza francés. Publica su tesis doctoral de Filosofía: *Theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.²⁵ Se desempeña como administrador escolar en la Alianza Israelita Universal, una institución no sionista dedicada a velar por los derechos de las comunidades judías esparcidas por la Cuenca Mediterránea, para así favorecer su emancipación y su integración social. Traduce, como ya se mencionó, con Mlle. Gabrielle Peiffer, las *Cartesiannische Meditationen* de Husserl al francés. Contrae matrimonio con Raïssa (Margarita) Lévi, hija de unos vecinos suyos en Kaunas y música de profesión. Raïssa será la fiel compañera de Lévinas hasta su muerte unos meses antes que él. De este matrimonio nacerán tres hijos: Simone (1935), su segunda hija muere al poco tiempo de nacida y Michel que nacerá hasta 1949. Poco antes de que estalle la segunda guerra, Lévinas conoce a Sartre en una de las famosas tertulias sabatinas organizadas por Marcel. “Le conocí en la casa de Gabriel Marcel —recuerda— en vísperas de la guerra, y después de ésta mantuvimos algunas discusiones en torno a la espinosa cuestión de la existencia del Estado de Israel [...] Lo que también admiraba yo en Sartre era que su filosofía no se limitaba a cuestiones puramente conceptuales sino que estaba abierta a la posibilidad de compromisos éticos y políticos.”²⁶ Es en esta década de los treinta que Lévinas, junto con Sartre y Merlau-Ponty, asiste a las lecturas del idealista León Brunschvicg (1869-1944) en la Sorbona; así como también a las famosas lecturas de Alexandre Kojève (1902-1968) sobre *La fenomenología del espíritu* de

²⁴ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, p. 201

²⁵ Para ver la referencia completa de las obras de Lévinas, así como las traducciones castellanas disponibles hasta este momento, el lector puede consultar la bibliografía presentada al final de este trabajo.

²⁶ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito” *Op. Cit.*, p. 202.

Hegel. En 1935 escribe, lo que será su primera reflexión personal, un pequeño artículo titulado *De l'évasion* que publicará un año más tarde. Por ese tiempo, entra en contacto con el pensamiento de Franz Rosenzweig, "demasiado presente" en su obra, como él mismo reconoce.²⁷ Durante estos años publica algunos artículos.

En 1940, al comienzo de la segunda guerra, Lévinas, siendo soldado francés voluntario, intérprete de ruso y alemán, es hecho prisionero de guerra en Rennes y trasladado posteriormente al campo de Stammlager, Hannover, Alemania, en el cual permanece cautivo durante toda la guerra. Es declarado judío; sin embargo, el estar protegido por el uniforme francés evita su paso por el campo de exterminio nazi; más aún, le permite recibir un trato "diferente". Se le permite leer, lo cual aprovechará al máximo. Su familia no corre con la misma suerte. Su padre, su madre y sus dos hermanos, son fusilados en Lituania por los nazis. En cautividad tiene su primer encuentro vital con el cristianismo, por el cual manifiesta un gran respeto y siente, además, un gran agradecimiento, pues, su esposa e hija durante la guerra se ocultaron en el convento de monjas de Saint-Vicent-de-Paul.²⁸ Estando en cautiverio redacta la mayor parte de su obra *De l'existence a l'existant*.

Concluida la guerra entra en contacto con el pensamiento de Martín Buber, de quien cuidadosamente lee *Yo y tú*.²⁹ Es nombrado director de la Escuela Normal Israelita Oriental. Frecuenta los grupos de vanguardia filosófica de Gabriel Marcel y Jean Wahl. Por estas fechas, tiene un importante encuentro, conoce un "extraordinario maestro" talmúdico de nombre Moshé Chouchani, quien le iniciara en el difícil estudio del Talmud. El propio Lévinas recuerda:

Terminada la segunda guerra mundial, encontré aquí en París a un noble maestro de interpretación del Talmud, un hombre de extraordinaria agilidad mental, que me enseñó cómo hay que leer los textos rabínicos. Fui alumno suyo durante cuatro años, de 1947 a 1951, y todo cuanto hay en mis *lecciones talmúdicas* lo he escrito al amparo de su sombra. Este encuentro de la posguerra reactivó mi latente —y aun podría decir que dormido— interés por la tradición judaica³⁰

²⁷ *Totalidad e infinito*, p., 54. Cf. Lévinas, E., "F. Rosenzweig: l'étoile de la rédemption", en *Esprit* (1982) 3; "Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno" en Lévinas, E., *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós, 1997.

²⁸ Cf. "Lire la Bible sans images" (entretien avec Emmanuel Lévinas), en *Esprit* (1990) 162.

²⁹ Cf. Lévinas, E., "El pensamiento de Martín Buber y el judaísmo contemporáneo", en *Fuera del sujeto*.

³⁰ "Emmanuel Lévinas. Ética del infinito" *Op. Cit.* p. 203. Cf. Lévinas E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1975; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

Durante los siguientes años publica numerosos artículos y algunas obras como *Le temps et l'autre* (1947) y *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). En 1961 defiende y publica de su tesis de Doctorado en Letras, *Totalité et infini. Essai sur la extériorité*, frente a un tribunal integrado por J. Wahl y V. Jankelevitch. Concluida su defensa se dice que Ricoeur comentó: "A partir de ahora habrá que contar con Lévinas". Dicha obra representa la primera gran síntesis de su pensamiento.

Por otra parte, Lévinas inicia su labor docente como profesor en la Universidad de Poitiers (1961), la continua en la Universidad de Nanterre (1967) y la culmina en la Universidad de Paris IV Sorbona (1973). Continúa con la asidua publicación de diversos artículos y algunos libros más.

En 1974 con la publicación de la obra *D'autrement qu'être ou au-delà essence*, Lévinas alcanza definitivamente su más alta madurez intelectual. Obra ésta dedicada "a la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo." En 1976 se jubila de sus actividades académicas en la Sorbona, pero continúa impartiendo seminarios en la misma Universidad y en otras importantes Universidades europeas. Durante los siguientes años continúa exponiendo su pensamiento en varios artículos y otros libros más. Entre estos últimos destacan: *Humanisme de l'autre homme* (1972), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Hors sujet* (1987), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), *Dieu, la mort et le temps* (1993).³¹ De este modo, tras un largo trecho de reflexión en un relativo anonimato, la obra de Lévinas se hace al fin acreedora de un amplio reconocimiento internacional.³²

Así, tras una larga vida, el 25 de diciembre de 1995 se extinguía la luz de uno de los pensadores preclaros de la filosofía contemporánea. Se iba uno de los grandes del pensamiento filosófico contemporáneo, dejando tras de sí una obra que, a decir de Derrida,

³¹ *Supra* nota 25.

³² Es nombrado doctor *honoris causa* por diversas Universidades: en 1970, por la Universidad de Loyola de los jesuitas en Chicago; en 1975, por la facultad de teología evangélica de la Universidad de Leyde; en 1976, por la Universidad Católica de Lovaina; en 1980, por la Universidad de Friburgo (Suiza) y en 1981, por la Universidad de Bar-Ilan en Israel. También, en 1971, recibe el premio internacional de filosofía A. Schweitzer y, en 1983, el premio Jaspers. Además, el estado francés le ha distinguido con varias condecoraciones, entre las más importantes se encuentran: el premio Charles LeVêque de la Academia de

“de lo grande que es ni siquiera se ven ya sus bordes”. A propósito, no dejan de ser significativas las palabras “de gratitud y de admiración” que Derrida expresa con motivo de la muerte de Lévinas y que aquí respetuosamente recordamos:

¿Qué sucede, pues, cuando se calla un gran pensador que hemos conocido vivo, que hemos leído, y releído, que hemos oído también, del que esperábamos aún una respuesta, como si ésta hubiese de ayudarnos no sólo a pensar de otra manera sino incluso a leer aquello que ya habíamos creído leer bajo su firma, y que tenía todo en reserva, y mucho más de lo que creíamos haber reconocido en ella? [...] si ya no responde, es también porque responde en nosotros, en el fondo de nuestro corazón, en nosotros pero antes que nosotros, en nosotros ante nosotros —llamándonos, recordándonos: “a-Dios”.³³

Ciencias Morales y Políticas, una distinción de Artes y Letras por el ministerio de Cultura en 1985 y la orden de la Legión de Honor en 1991.

³³ Derrida, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998, pp 19, 21.

Capítulo 2. El filósofo judío

Como se ha podido ver, la formación de Lévinas se ha visto inmersa tanto en la tradición filosófica como en la tradición judía. ¿Cómo es que se da en su *interior* este “choque” entre la filosofía y el judaísmo? Porque hay que decirlo desde ahora, Lévinas es filósofo y quiere hacer filosofía, pero sin olvidar ni mucho menos renunciar a la tradición judía a la que pertenece. La cuestión no deja de plantearse: el discurso de Lévinas ¿es filosófico o religioso?¹ Sin embargo, esta disyunción no es aplicable al filósofo franco-lituano, toda vez que, en su obra, ambos extremos son mantenidos, al unisono, en tensión. Esta *tensión* entre ambas tradiciones se hace patente en Lévinas con la expresión del sintagma: *filósofo judío*. No un judío filósofo —como lo pueden ser Filón de Alejandría, Maimónides, Spinoza, Husserl o Derrida—² sino un *filósofo judío* —como lo son el llamado “último” H. Cohen, F. Rosenzweig o M. Buber. Es decir, filósofos estos, junto con Lévinas, para quienes, en el desarrollo de su discurso filosófico, el judaísmo juega un papel determinante y fundamental. Así, es claro que el filósofo de nuestro interés, piensa *desde* el judaísmo.³ Lévinas lee la filosofía occidental, con ojos de judío, es decir, con ojos de quien tiene presente —según él mismo piensa— una preocupación por el destino y la suerte del Otro hombre (*Autruí*), del prójimo. Además, no hay que perder de vista el significativo hecho de que la condición judía de Lévinas le hizo víctima del odio y la persecución nazi. Hecho que, sin duda alguna, marcó los derroteros de su reflexión. Como se podrá observar, el exilio y la cautividad definen, en su pensamiento, la autenticidad de lo humano. Hay que tener muy en cuenta todos estos aspectos, pues sólo así se comprende el desafío que representa la obra lévinasiana dentro de la tradición filosófica occidental.

¹ Aquí solamente se harán algunos breves comentarios que serán prolongados y complementados críticamente en el capítulo 9 de la presente tesis titulado “¿Atenas o Jerusalén?”.

² Derrida es, a nuestro parecer, un claro ejemplo de quien puede ser considerado un “judío filósofo”, es decir, un filósofo para quien, a pesar de ser judío, el judaísmo influye muy poco en el desarrollo de su propio pensamiento filosófico. El mismo Derrida, a este respecto, señala: “Aunque soy judío por nacimiento, nunca trabajo ni pienso dentro de una tradición hebrea viva. Así que, si a mi pensamiento se le encuentra alguna dimensión judaica que de vez en cuando haya hablado en mí o a través de mí, lo cierto es que nunca ha asumido la forma de fidelidad o deuda explícitas para con esa cultura.” “Jacques Derrida. La desconstrucción y lo otro” (entrevista), en Kearney, R. *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 179.

³ Cf., Sucasas, A., “Pensamiento judío contemporáneo: Una introducción”, en *Diálogo filosófico* 43 (1999) pp. 4-26.

Hay que dejar en claro, desde el principio, que Lévinas no niega la influencia que ha ejercido la tradición judía —la lectura de la Thorá y el Talmud— en el desarrollo de su propio pensamiento. Sobre todo, en su época de madurez lo hizo patente: “En este sentido —dice—, reconozco que el pensamiento bíblico ha influido bastante en mi lectura ética de lo interhumano, mientras que el pensamiento griego ha determinado en gran medida la forma filosófica de expresarlo mediante el lenguaje”.⁴ Efectivamente, como se ha visto el fundamento teórico de la filosofía de Lévinas hunde sus raíces en la fenomenología husserliana. El pensador insiste que en cuanto método y disciplina filosóficos sigue siendo “fenomenólogo”.⁵ Más aún, dice: “Pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana.”⁶ Haciendo fenomenología, sin embargo, la *inspiración* de Lévinas —que anima su discurso filosófico y que la mayoría de las veces aparece velada— procede de “otro lado”, de lo que él mismo denomina “experiencias pre-filosóficas”. A juicio de Lévinas, “todo el pensamiento filosófico reposa sobre unas experiencias pre-filosóficas” y, según él, la lectura de la Biblia ha pertenecido en su caso a esas “experiencias fundadoras”.⁷ Para decirlo desde ahora, la peculiar temática lévinasiana, —el rostro, la trascendencia, la responsabilidad para con el otro, la sustitución, la proximidad, la ética, etc.— se expone y desarrolla en un lenguaje filosófico, que tuvo su origen en Grecia, pero se inspira o procede de la tradición bíblico-talmúdica judía. De ahí la “extrañeza” con la que a veces se recibe el discurso lévinasiano.

En términos generales —y toda generalización conlleva problemas— a juicio de Lévinas, la preocupación ética por el otro —que como se habrá de mostrar, es de capital importancia en el desarrollo de su filosofía— es una prioridad eminentemente judía antes que griega. No es que Lévinas quiera decir que los griegos no hayan desarrollado una ética, este es un hecho incontrovertible, sino más bien piensa que esa ética no consideró la preocupación por “el otro en tanto que Otro (*Autrui*)”, según sugiere el propio pensador. El

⁴ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, p. 205. “Estoy muy apegado a los textos judíos. Leo la Biblia como el libro de los libros [...] leo a Goethe o a Shakespeare condicionado por la Biblia. En este sentido, no quiero negar de forma alguna mi relación con la Biblia.” “El rostro y la primera violencia”, en *La huella del otro*, *Op. Cit.*, p. 99

⁵ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, p. 199.

⁶ *De Dios que viene a la idea*, p. 150.

⁷ *Ética e infinito*, p. 26. También, *De otro modo que ser...* p. 191.

interés griego —ocupado más por el “conócete a ti mismo” y el “ocúpate de ti mismo”—⁸ por el otro es antes bien un interés teórico que ético. La preocupación ética griega es una preocupación que hace referencia al cuidado de sí y que repercute en el bienestar general de la Polis. La preocupación ética por el otro en tanto que otro difícilmente aparece en este horizonte. A grandes rasgos, el otro, el extraño, el extranjero, el bárbaro era para la *identidad* griega (clásica) un ser inferior que debía ser sometido. (¿No es el mismo Aristóteles quien justifica la esclavitud “por naturaleza”?). Independientemente de determinaciones factuales e históricas, el pensamiento de Lévinas remite a una tradición en virtud de la cual el sometimiento del otro o el otro (*l'autre*), que se prolonga en la historia de la filosofía occidental, supone un sometimiento de lo *Otro* por el *Mismo*. “Alergia” de la tradición Occidental por lo otro *absolutamente* otro. Frente a esta visión, Lévinas quiere, en cambio, reivindicar el lugar primordial que ocupa el otro (que en la Biblia se presenta, según destaca el filósofo, como el rostro “del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”) en la conformación de una verdadera ética; una ética “interhumana”, donde la preocupación por el otro se hace patente, donde el otro anteceda al yo.⁹ Una ética, donde la bíblica preocupación por el otro se piensa “anterior” al griego “cuidado de sí” (*filauthia*). “Desde la idea de lo humano a partir de los griegos —dice Lévinas— irrumpe una idea de lo humano pensado a partir de la Biblia”.¹⁰ A este respecto, Lévinas continua diciendo: “Ahora bien, en el conjunto del libro [la Biblia], el otro goza siempre de prioridad con respecto a mí. Esa es la aportación bíblica en su conjunto.” Y todavía agrega: “La Biblia es la prioridad del otro con respecto a mí. En el otro es donde siempre veo a la viuda y al huérfano. El otro siempre pasa antes.”¹¹ En fin, como habrá de verse, la tradición judía juega un papel fundamental en la constitución heterónoma de la

⁸ Sobre este punto Cf. Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.

⁹ Una de las prescripciones más recurrentes tanto en el Antiguo como en el nuevo Testamento es la de: “Amaras a tu prójimo como a ti mismo” (v.g., Lev. 19, 34; Mto. 19, 19) Versículo que, a consideración de Lévinas, habría que traducir por: “ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo” o “ama a tu prójimo; eso eres tú mismo;” o “ese amor al prójimo eres tú mismo”. (*De Dios que viene a la idea*, p. 154) La preocupación ética por el otro dentro de la tradición veterotestamentaria es patente. Valgan algunas ejemplos: “No harás agravio de tu prójimo ni le oprimirás con violencia” (Lev. 19, 13). “No conspires contra la vida de tu prójimo” (Lev. 18, 16). “Si algún forastero viniere a vuestra tierra y morare de asiento entre vosotros, no le zaheriréis. Sino que vivirá entre vosotros como natural del país, y le amareis como a vosotros mismos: porque también vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto.” (Lev. 19, 33-34). Por tratarse de un trabajo filosófico, en el *corpus* de nuestra tesis se tratará, en lo posible, de omitir las referencias bíblicas que explícita o implícitamente realice el propio Lévinas.

¹⁰ “La ética” en VV.AA., *El sujeto europeo*, Madrid, Pablo Iglesias 1990.

¹¹ *De Dios que viene a la idea*, p. 155.

subjectividad humana que Lévinas analiza y desarrolla, y que aquí es de nuestro particular interés. Para el pensador, los textos bíblicos y talmúdicos enseñan que el “yo” no se origina a solas consigo mismo en algún instante de autoconciencia pura y autónoma, sino siempre en relación con el otro.

Desde la perspectiva lévinasiana, la Biblia, y *no sólo* el pensamiento surgido de Grecia, juega un rol importante para el desarrollo de la humanidad. La Biblia dice Lévinas, “ha jugado, pues, un papel esencial —y en gran parte yo sin saberlo— en mi manera de pensar filosóficamente, es decir, de pensar dirigiéndose a todos los hombres.”¹² Ahora bien, hay que señalar de inmediato que, como el mismo pensador reconoce, en filosofía, el versículo no puede servir de prueba. Lévinas se encuentra lejos de toda dogmática. “La filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia [...] No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad.”¹³ Dicho de otra manera: “Los versículos bíblicos no están aquí para probar, pero dan testimonio de una tradición y de una experiencia.”¹⁴ No está de más señalar que la *filosofía judía* de Lévinas tiene pretensiones universales, es decir, más que señalar la experiencia de la tradición de un pueblo, intenta definir lo propiamente humano. Para evitar confusiones Lévinas mantiene separados sus “escritos judíos” y su producción filosófica. “En lo que escribo, hago siempre una clara distinción entre textos filosóficos y textos confesionales. No voy a negar que, en el fondo, puedan tener una común fuente de inspiración [pero...] yo nunca introduciría un versículo del Talmud o de la Biblia en uno de mis textos filosóficos para tratar de probar o justificar un argumento fenomenológico.”¹⁵

Por otro lado, Lévinas a finales del siglo XX no teme emplear —sin hacer a un lado las advertencias de Nietzsche y Heidegger— los términos Dios y metafísica. Aunque hay que decir, enseguida, que dichos términos adquieren en su obra una significación particular. Están íntima e indisolublemente vinculados a la relación ética con el otro *absolutamente* Otro (el *rostro* del otro, como habrá de verse). Según sus propias palabras:

A Dios se le ha de pensar en esta perspectiva ética y no, en la perspectiva ontológica de nuestro ser-ahí, como un ser Supremo y Creador correlativo al mundo, según lo pensara a menudo la metafísica tradicional. Dios, como Dios de la alteridad y la

¹² *Ética e infinito*, p. 26.

¹³ “El rostro y la primera violencia” en *La huella del otro*, *Op. Cit.*, p. 98.

¹⁴ *Humanismo del otro hombre*, p. 93.

¹⁵ “El rostro y la primera violencia”, *Op. Cit.*, p. 203.

trascendencia, sólo es concebible en función de esa dimensión interhumana que emerge, sin duda, en la perspectiva fenomenológico-ontológica del mundo inteligible, pero hiende y perfora la totalidad de la presencia y apunta hacia el absolutamente Otro.¹⁶

Para Lévinas, sin lugar a dudas, “Dios ha muerto”, pero se trata sólo de una de las formas de entender a Dios. “Un cierto Dios y ciertas formas de pensar a Dios están muertas [...] El Dios de la promesa, el Dios prometido, el Dios dado, Dios como sustancia: eso, naturalmente, no puede sostenerse. Pero lo mejor, maravilla de maravillas, consiste justamente en que un hombre puede tener sentido para otro hombre.”¹⁷ Y esto último es, en todo caso, lo más importante para Lévinas. Para él, lo esencial no es tanto que se crea o no en Dios, sino el hecho de que Dios *significa*, tiene un sentido, únicamente en la relación entre los hombres. Dios “viene a la idea”, como gusta decir, en la relación ética interhumana. En rigor, sostiene Lévinas: “No puede haber ningún ‘conocimiento’ de Dios separado de la relación con los hombres. El otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios”¹⁸ Para el *filósofo judío*, la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: he aquí al espíritu de la Biblia judía. La verticalidad inicial del pacto Dios-hombre adquiere concreción en la horizontalidad de la relación ética inter-humana.

Pues bien, con la expresión *filósofo judío* se pretende señalar que la reflexión filosófica lévinasiana—sin dejar de ser filosofía— está profundamente marcada por la tradición bíblico-talmúdica. “Excentricidad” que da a su pensamiento un sesgo irreverente, según la más acendrada tradición filosófica.

¹⁶ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op., Cit.*, p. 205.

¹⁷ “El rostro y la primera violencia”, *Op. Cit.*, pp. 101-102.

¹⁸ *Totalidad e infinito*, pp. 101-102.

Capítulo 3. La influencia del pensamiento lévinasiano

Es plenamente sabido por todos, que para gran parte del desarrollo de la filosofía francesa contemporánea, la fenomenología de Husserl y su posterior desarrollo por parte de Heidegger jugaron un papel fundamental. Sin embargo, quizá no lo sea tanto el hecho de que Lévinas jugó un papel crucial en la introducción y difusión de la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana en Francia. En efecto, son varios los modos en los que el todavía joven Lévinas participa directamente en el conocimiento y divulgación de la fenomenología en Francia, iniciativa cuya medida e importancia “resulta difícil calibrar hoy día”.¹ La publicación del primer trabajo serio y completo sobre el pensamiento de Husserl, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), se convirtió en un verdadero hito en el pensamiento francés del segundo tercio del siglo XX. “[...] ese libro prodigioso que fue para mí —declara Derrida—, como para muchos otros antes de mí, la primera y la mejor guía.”² Asimismo, la traducción con G. Peiffer, al francés, de las *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*,³ que básicamente son las conferencias pronunciadas en París por Husserl en 1929, se convirtió en una referencia imprescindible, en la década de los treinta, para el estudio del pensamiento de Husserl. Máxime si se tiene en cuenta que el original alemán no se publicó sino hasta 1950. También, Lévinas es uno de los pioneros en la difusión del pensamiento de Heidegger en el mismo país. La publicación de su artículo “Martin Heidegger et l'ontologie” (1932) marcó otro hito destacado “que no fue menos importante en la genealogía de tantos filósofos, profesores y estudiantes franceses”⁴. La publicación de subsecuentes estudios sobre la fenomenología de Husserl y Heidegger hizo, pues, de Lévinas un destacado y reconocido exégeta de estos importantes pensadores alemanes. El primer estudio de Lévinas sobre Husserl inspiró, en su momento, a pensadores de la talla de Sartre, Merleau-Ponty, Derrida, Ricoeur. Pero es, tal vez, Sartre quien hace a Lévinas uno de los mejores reconocimientos y quien manifiesta una gran

¹ Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas*, p. 20.

² *Ibidem*.

³ Husserl, E., *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*, trad., franc., G. Pfeiffer y E. Lévinas, Paris, Almand Colin, 1931.

⁴ Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 20.

deuda para con éste. Lévinas era plenamente consciente de este hecho. Así que dejemos que el propio filósofo nos narre este ya anecdótico pasaje:

Pero quien garantizó mi puesto en la posteridad fue Sartre al declarar, en su famoso artículo necrológico sobre Merleau-Ponty, que él, Sartre, “había sido introducido a la fenomenología por Lévinas”. Por qué pudo afirmar esto lo refiere Simone de Beauvoir en uno de sus escritos autobiográficos. Un buen día a comienzos de los años treinta, vio casualmente Sartre un ejemplar de mi libro sobre Husserl en la librería Picard, justo enfrente de la Sorborna. Lo compró, lo leyó y le dijo a Simone: “Esta es la filosofía que yo querría escribir”. ¡Después se dio cuenta de que mi análisis era demasiado didáctico y que él podría hacerlo mejor! Y en consecuencia, se dedicó a estudiar con detenimiento a Husserl y a Heidegger. El resultado fue un gran número de intrépidos análisis fenomenológicos [...]⁵

Desgraciadamente, el cautiverio de Lévinas en el campo de concentración le impidió participar y conocer, en su momento, el rosario de obras magistrales producidas en Francia en la década de los cuarenta. O quizá este hecho le permitió elaborar una reflexión más personal y original. De cualquier modo, son numerosos los pensadores europeos que, en su momento, vieron no sólo en los estudios sobre Husserl y Heidegger realizados por Lévinas sino también en su propia reflexión personal, una pertinente y novedosa propuesta —audaz para algunos, insuficiente para otros. Lo cierto es que conceptos como los de *alteridad* y *responsabilidad* tuvieron un gran auge a partir del análisis y desarrollo lévinasiano de dichos conceptos.

No está de más señalar, de paso, que la asunción crítica de la *erótica* lévinasiana (sus ideas sobre lo femenino, la caricia, la fecundidad, etc.) influyeron, en su momento, en el pensamiento feminista europeo, especialmente en los escritos de pensadoras como Simone de Beauvoir, Julia Kristeva y, sobre todo, Luce Irigaray. Sobre este aspecto en particular ya se han elaborado algunos estudios, a los que no queda más que remitir al lector interesado.⁶

Pero la influencia del pensamiento de Lévinas no se reduce sólo a Francia. Se extiende a toda Europa e incluso llega hasta América, más concretamente a Sudamérica. No hay que olvidar que Lévinas es reclamado como uno de los inspiradores de fondo de la denominada Teología y/o Filosofía de la Liberación. El propio Lévinas reconoce que, sobre todo al comienzo de la década de los setenta, llegó a tener un estrecho contacto con

⁵ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, *Op. Cit.*, p. 202.

⁶ Cf., Charlier C., *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, París, La Nuit Surveillée, 1982.

filósofos y teólogos latinoamericanos.⁷ En América Latina fueron muchos los que recibieron con beneplácito el pensamiento lévinasiano, entre otros se encuentran Enrique Dussel⁸ y Juan Carlos Scannone.⁹ Lévinas mismo veía con satisfacción el recibimiento de su pensamiento en Sudamérica. En cierta ocasión, él mismo llegó a comentar:

He conocido a Dussel, quien en otra época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico. Por otra parte, he trabado conocimiento con un grupo sudamericano muy jovial que elabora una “filosofía de la liberación”, en particular con Scannone. Hemos tenido una reunión aquí, con Bernard Casper, mi amigo profesor de teología de Friburgo y con filósofos católicos de América del Sur. Existe una tentativa interesante de retornar al espíritu popular sudamericano [...] Me siento muy feliz, incluso muy orgulloso, cuando encuentro eco en este grupo. Se trata de una aprobación de fondo. Quiere decir que hay personas que han pensado lo mismo.¹⁰

Desde luego, no es éste el lugar para señalar los aspectos tácitos del pensamiento lévinasiano que más fuertemente influyeron en los movimientos latinoamericanos de liberación.¹¹ Sin embargo, en términos generales, se puede decir que lo que más llamó la atención de Lévinas fue su feroz crítica contra los fundamentos de la filosofía totalizadora europea —su marcado anti-hegelianismo— y su énfasis puesto a la cuestión del *otro*, en tanto que *exterioridad*. Según señala Dussel: “[...] a finales del decenio de los sesenta la *filosofía de la liberación* se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, porque nos permitía definir claramente la posición de “exterioridad” [...] en cuanto “pobres” [...] y en referencia a la ‘totalidad’ hegemónica”.¹² En este contexto, *el otro* es América Latina con respecto a la “totalidad” europea. Lévinas se convierte, pues, en la referencia crítica de la hegemonía etnocéntrica europea, lo que se ha dado en llamar: “eurocentrismo”. Pero, de inmediato, la “filosofía de la liberación” va más allá del pensamiento lévinasiano, en cuanto no encuentra en éste las bases para la construcción de una “política de liberación”. Es

⁷ *De Dios que viene a la idea*, pp. 141-142.

⁸ Dussel, E. *Emmanuel Lévinas y la filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Bonum, 1974.

⁹ Scannone, J. C. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976.

¹⁰ *Entre nosotros*, p. 145.

¹¹ Un detallado estudio sobre la influencia del pensamiento de Lévinas en Latinoamérica puede encontrarse en Sudar P., *El rostro del pobre. “Inversión del ser” y revelación del “más allá del ser” en la filosofía de Emmanuel Lévinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Buenos Aires, Patria Grande, 1981. También, Moreno Villa M., “Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación”, en *Revista Anthropos* (1998) Núm. 180, pp. 47-58.

¹² Dussel, E., (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo XXI, pp. 58-59.

curioso notar, por otra parte, cómo a pesar de la discreta distancia que toma Lévinas con respecto al cristianismo, su pensamiento ha tenido fuertes ecos en el ámbito de la teología cristiana.¹³

En conclusión, pensamos, con Derrida, que los planteamientos de Lévinas alteran definitivamente “los pensamiento más fuertes y más firmes de este fin de milenio”; enjuician nuestra manera de pensar y de hacer filosofía. A juicio de Derrida, Lévinas, “a partir de una tradición judaica y de una reinterpretación de la fenomenología, hizo que la tradición se tambalease, al tiempo que marcó unos puntos de anclaje importantes [...] y esto ha convertido su pensamiento en una de las mayores sacudidas de nuestro tiempo.”¹⁴ El número cada vez mayor de estudios e interpretaciones de la filosofía de Lévinas, así como la organización de coloquios y seminarios sobre su obra en diversas universidades del mundo, son fiel testimonio del profundo interés y la influencia que ha ejercido y ejerce, hoy día, el pensamiento lévinasiano. Como se podrá apreciar al final de la parte expositiva del pensamiento de Lévinas, el filósofo nos invita a releer la historia de la filosofía occidental e incluso a reinterpretar la idea misma de filosofía. Por esto mismo, quizá no resulte del todo descabellado augurar con Derrida que la interpretación del pensamiento lévinasiano todavía tiene un gran porvenir. Para concluir esta parte en palabras del propio Derrida:

Luego se puede prever con toda confianza que en ello se emplearán siglos de lectura. Mucho más allá de Francia y de Europa —ya tenemos mil signos de ello todos los días—, a través de tantas obras en tantas lenguas, de tantas traducciones, de tantos cursos y seminarios, de tantos coloquios, etc., la repercusión de dicho pensamiento habrá cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, y el de la reflexión *sobre* la filosofía, sobre lo que la orienta hacia la ética, hacia otro pensamiento de la ética, de la responsabilidad, de la justicia del Estado, etc., hacia otro pensamiento del otro, hacia un pensamiento más nuevo que tantas novedades, porque se orienta hacia la anterioridad absoluta del rostro del otro.¹⁵

¹³ Cf. Vázquez Moro U., *El discurso de Dios en la obra de E. Lévinas*, Madrid, UPCM, 1982.

¹⁴ Derrida, J., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2001, p. 50

¹⁵ Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas*, pp. 13-14.

SEGUNDA PARTE
Génesis de la idea de sujeto
en la obra de Emmanuel Lévinas

Capítulo 4. Prolegómenos. Crisis de la noción de sujeto en la filosofía contemporánea

Antes de comenzar la indagación acerca de cual sea la idea de sujeto en la obra de Lévinas conviene precisar, aunque sea *grosso modo*, cuál es la situación de la idea de sujeto en un sector importante de la filosofía contemporánea.

Sabido es que el problema del sujeto en filosofía comienza en la época moderna con Descartes. La concepción moderna del yo o sujeto se inicia cuando Descartes descubre el *cogito*. El procedimiento que utiliza para llegar a éste es ya bastante conocido. Comienza dudando de todo y descubre que hay algo que no puede poner en duda; a saber, que estaba dudando. Y en tanto que duda, piensa, existe. “Mas inmediatamente después —dice Descartes— me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: *yo pienso, luego yo soy*, era tan firme y segura [...] juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.”¹ Así, para el autor del *Discurso del método*, el pensamiento y el yo son una y la misma cosa. No se puede —según él— concebir una actividad pensante sin que exista un yo pensante. El yo se vuelve *sustancia pensante*. “Luego, examinando con atención lo que era [...] conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o

¹ Descartes, *El discurso del método*. Buenos Aires, Losada, 1976, p. 66.

naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna.”² La existencia del yo se impone como certeza indubitante en el propio acto de pensar. Se tiene del yo —según Descartes— una “idea clara y distinta” o, en otros términos, una certeza inmediata.

Ahora bien, este “yo” de la expresión “yo pienso” lleva implícita la gran ambición de convertirse en el principio y fundamento último de todo. De aquí a la absolutización del Yo, no hay más que un breve paso. A partir de este momento, el yo se impone como el centro del mundo, desde donde se intenta justificar la consistencia y la existencia de todo: Dios, mundo e incluso los otros yoes. Ahora el sujeto humano se considera a sí mismo como el centro del universo, haciendo que todo gire entorno suyo. Es a través del yo reposando sobre sí mismo que todas las cosas adquieren sentido. Es, pues, por esta vía abierta por Descartes que el pensamiento filosófico llegará, con varios matices, desde luego, por ejemplo, a la idea de “Yo puro” en Kant, de “Sujeto absoluto” en Hegel y sobre todo de “Ego trascendental” en Husserl (quien se autodenominaba neocartesiano). Filósofos todos éstos, pilares de la filosofía Occidental. Pero si bien, con Descartes, el yo era mi yo concreto, en las filosofías poscartesianas el yo es un yo de nadie. El Yo se torna trascendental.

Bajo esta perspectiva, conocer la realidad significa reducir todas las cosas a la misma unidad racional o pensante del Yo; a la “unidad de la apercepción trascendental”, para decirlo con Kant. Todo lo extraño, distinto, lo que es no-yo, lo otro, es referido al yo racional trascendental. Asimismo, el yo en tanto que conciencia es concebido como origen de sí mismo y de todo lo otro (v.g. Hegel). Sin embargo, siguiendo esta línea del *cogito* cartesiano y el desarrollo de sus posteriores variantes, el pensamiento filosófico enfrentará un problema fundamental: el solipsismo. El yo vuelto a sí, transparente a sí mismo se encuentra, no obstante, solo en el mundo. Surge la cuestión de cómo es que estos seres monádicos se inter-relacionan.

Pues bien, no transcurrió mucho tiempo para que la idea cartesiana de un yo transparente a sí mismo suscitara una fuerte crítica (el propio Descartes llegó a ser consciente de lo problemático de sus planteamientos, según queda expresado en sus *Meditaciones*). Son legión los filósofos que esgrimieron sus armas teóricas contra la

² *Ibid.*, p.67.

supuesta idea de un yo sustancial. Entre otros se puede nombrar a Leibniz, Spinoza, Locke, Berkely y sobre todo a Hume. Para éste último, por ejemplo, el yo es concebido simplemente como un “haz de percepciones”. Se niega rotundamente la sustancialidad del sujeto. Pero, como inmediatamente se habrá de mostrar, no va a ser sino hasta tiempos más recientes que esta crítica se radicaliza a extremos inusitados.

Efectivamente, es con el advenimiento de la filosofía contemporánea que el *cogito* pierde definitivamente su papel fundamental. Se pone de manifiesto el fin del “sujeto metafísico” autoconsciente, soberano, libre, transparente a sí mismo. En el plano moral, la tradición moderna había distinguido en el sujeto dos rasgos fundamentales: conciencia y libertad. En otras palabras el sujeto era definido por su autonomía, esto es, era concebido como *agente* (autor-origen tanto de sus propias ideas como de sus propios actos). Autonomía y libertad definían el sujeto moral. Idea que, posteriormente, será puesta en tela de juicio.³

Dentro del pensamiento filosófico será, sin duda, Nietzsche quien ponga en cuestión, desde diversos frentes y de una manera radical, la existencia de tal sujeto autónomo, soberano de sus pensamientos y actos y, sobre todo, transparente a sí mismo. Desde luego, Nietzsche no estará solo en esta labor de “deconstrucción” de la idea de sujeto. Junto a él se encuentran: Marx, Freud y Heidegger, que desde diversos frentes (socioeconómico, psicoanalítico y ontológico) ejercen una contundente crítica a la concepción clásica de sujeto. Y junto a todos ellos se encuentran sus epígonos franceses: Foucault, Deleuze, Althusser, Lacan, Derrida, por citar algunos.⁴ Estructuralismo, posestructuralismo, antihumanismo y posmodernismo corrientes críticas de la subjetividad moderna. Así, pues, parece que bajo este ambiente crítico, “se ha puesto de moda la tesis —como señala M. Frank— según la cual el sujeto moderno en todas sus matizaciones —cual pura apercepción, como hombre, persona o individuo— está acabado tanto teórica como prácticamente”. O aún más, continúa, el mismo pensador “parece como si el paradigma de la filosofía del sujeto estuviese ya agotado”.⁵

³ Cf. Ferry, L., “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea” en VV.AA, *El sujeto europeo*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, pp. 61-76.

⁴ Cf. Ferry, L. y Renaut, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* Paris, Gallimard, 1985.

⁵ Frank, M. *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, Barcelona, Herder, 1995, p. 7, 19 “Algunos pensadores

Como es de ver, son muchos los filósofos que participan en la pulverización o devaluación de la idea clásica de sujeto (metafísico). No obstante, quizás pueda tomarse a Nietzsche como el mejor paradigma contemporáneo (y hay sobradas razones teóricas para hacer de Nietzsche nuestro contemporáneo) de la crítica radical a dicha idea. El filósofo alemán contesta la idea de sujeto entendido éste en tanto que: “yo”, “alma”, “espíritu”, “*cogito*”, “certeza inmediata”, “unidad”, “átomo”, “*agente*”, “conciencia”. Pues bien, permítasenos dedicarle unas cuantas líneas sumarias a la crítica nietzscheana de sujeto. Con ello se pondrá de manifiesto que la recuperación, o mejor dicho, el replanteamiento de la idea de sujeto por parte de Lévinas —y que aquí nosotros sostenemos—, en cierta medida, tiene que navegar contra corriente. No es que Lévinas pretenda restaurar la idea de sujeto metafísico, ritualmente identificado con el *cogito* cartesiano; —a su juicio esta idea ya no puede sostenerse— sino que, como habrá de verse, al menos desde una perspectiva ética la idea de sujeto todavía puede ser pertinente.

En efecto, para el filósofo alemán, hay que decirlo desde ahora, “el sujeto no es más que una ficción: no existe el ego”.⁶ No hay nada que pueda llamarse yo. El yo no es algo dado sino añadido, imaginado, algo que se esconde. “Sujeto es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo ‘substratum’; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados.”⁷ Más aún, la crítica nietzscheana más radical se dirige contra de la idea de sujeto entendido éste como “átomo”; contra todo “atomismo anímico”: “Permítaseme designar con esta expresión —dice— aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como mónada, como *átomo*: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!”⁸ El sujeto o yo, en el análisis nietzscheano, pierde su soberanía y su “certeza inmediata”. Se convierte en una creación ficticia, en una fábula y, al mismo tiempo, deja de ser la causa de nuestros actos. “¡Y nada digamos del yo!; se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!...¿Qué se sigue de aquí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales!”⁹ Para

que se presentan como posmodernos [...] vinculan el agotamiento del paradigma de la modernidad con el agotamiento del sujeto.” p. 8.

⁶ Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, § 367.

⁷ *Ibid.* § 480.

⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1973, § 12.

⁹ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 64.

Nietzsche, el sujeto es un truco utilizado para explicar lo que no se podría explicar de ninguna otra manera. Lo constituye nuestra ignorancia y conforme va aumentando nuestro conocimiento, va diluyéndose paulatinamente la materia misma de que está hecho. “Donde nuestra ignorancia empieza, donde ya no llegamos con la vista, ponemos una palabra: por ejemplo, la palabra yo[...]”¹⁰ En suma, se puede pensar que el sujeto ha sido inventado como mero postulado necesario, como soporte de categorías *a priori*. No hay algo así como un “yo puro” en nosotros que pueda conocerse. El sujeto que todo lo conoce es de nadie conocido, dice a su manera Schopenhauer. “El espíritu puro es pura estupidez”, sostiene Nietzsche.

Por otro lado, se ha dicho que el hombre se diferencia de los demás animales porque es “consciente de su propia existencia”. El hombre “sabe” lo que es y lo que hace. Sin embargo, para Nietzsche “el inconsciente tiene en los hombres mucha más importancia y riqueza que lo consciente”. La supuesta primacía de la autoconciencia del yo es puesta en tela de juicio. Es desenmascarada la superficialidad de la conciencia. Y ya en ello se perfila lo que Vattimo denomina como una “crisis de la subjetividad”.¹¹ El yo se convierte, así, en un fantasma, queda desenmascarado en sus pretensiones de inmediatez e irreductibilidad última; queda reducido a un entramado de fuerzas que él mismo no controla. Nietzsche afirma contundentemente: “Durante mucho tiempo se ha creído que el pensamiento consciente era el pensamiento por excelencia; y ahora es cuando empezamos a vislumbrar la verdad, es decir, que la mayor parte de nuestra vida intelectual se efectúa de manera inconsciente, sin que nos enteremos [...]”¹² El yo consciente, la conciencia, deja de concebirse como origen absoluto. Asimismo, parece insostenible la supuesta transparencia de sí mismo que definía al sujeto moderno en tanto que conciencia. Como acertadamente señala Ferry, “el individuo encerrado en sí mismo y dueño de sí ha tenido que ceder la plaza al sujeto fragmentado, abierto a la infinita determinación del inconsciente.”¹³ El sujeto se concibe radicalmente fragmentado (*brisé*). Dicho de otra manera, a partir de Nietzsche se abre una brecha donde el sujeto es definido más bien en términos de pluralidad que como una unidad bien definida. “Quizá no sea necesaria la suposición de un

¹⁰ Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, Op. Cit., § 477.

¹¹ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 115 ss.

¹² Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, § 333.

¹³ Ferry, L., *Op. Cit.*, p. 62.

sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia [...] Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad.”¹⁴

También es importante señalar que el autor de *Así habló Zaratustra* critica la idea de sujeto, entendido como agente. Para él no hay un agente que sea la causa de determinados actos. “Tal sustrato no existe —dice—: no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir, el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.”¹⁵ La conclusión que de aquí se desprende es que el sujeto humano no es dueño consciente de sus actos (Ya se podrán avizorar los problemas que enfrentarán quienes intenten sostener la idea de un sujeto moral, responsable). Para el filósofo alemán no hay más: el sujeto ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma.¹⁶ El nihilismo de la subjetividad se perfila, así, en el horizonte filosófico.

Por otros motivos, Heidegger continúa la crítica a la concepción moderna de sujeto. Partiendo de la “diferencia ontológica” (*ser y ente*), Heidegger plantea que, dentro de la totalidad del ser, la tradición filosófica ha privilegiado un *ente* que denomina “sujeto” (*subjectum, hypokeimenon*, “lo que está debajo”), algo que se encuentra al margen de las determinaciones mundanas. Ahora bien, la esencia de ese sujeto se encuentra, según ha visto la tradición más reciente, en la supuesta inmediatez y originalidad de la conciencia. A este enfoque Heidegger lo denomina “metafísica de la subjetividad”. Es decir, el ente humano es pensado como el *ente* privilegiado y absoluto sobre el cual recaen los atributos antes reservados al *ente* divino. De esta manera, “la metafísica de la subjetividad” se transforma en una “onto-teología”. Para Heidegger, en cambio, se trata —según su propio proyecto— de volver a la cuestión primaria y prioritaria del Ser. Dentro de este marco general, la subjetividad y la conciencia son sólo momentos efímeros y parciales dentro de la historia del Ser. Así, la altiva imagen del *ente* humano soberano, se ve sustituida por la más humilde de “pastor del ser”.

Pues bien, la filosofía de Nietzsche y Heidegger representan, cada una a su manera, dos de las vertientes que con mayor insistencia han puesto en entredicho la noción de sujeto y que han influido fuertemente en la “desconstrucción” contemporánea de dicha idea. Así

¹⁴ Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, § 485.

¹⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, p. 52.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

las cosas, no parece descabellado afirmar con L. Ferry y A. Renaut que: “En el plano filosófico nos resulta imposible, después de Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, volver a la idea de que el hombre es casi amo y poseedor de la totalidad de sus acciones y de sus ideas.”¹⁷ ¿La idea de sujeto humano ha llegado a su fin? ¿O sólo una forma de entender dicha idea?

Como es de ver, una parte de la filosofía contemporánea promueve una crítica radical a la subjetividad, proclamando al mismo tiempo la tan ya sonada “muerte del sujeto.”¹⁸ Sin embargo, como señala un pensador versado en el tema —y nosotros con él— si bien es cierto que la idea de sujeto metafísico, transparente a sí mismo, soberano, dueño de sí y del mundo, ya no puede seguir sosteniéndose, no por ello hay que abandonar simple y sencillamente toda referencia a la subjetividad.¹⁹ O como también señala acertadamente, en otro lugar, Ricoeur: “Prescindir de la noción clásica de sujeto como un *cogito* transparente no presupone que tengamos que prescindir de todas las formas de subjetividad.”²⁰ La subjetividad del sujeto no se reduce al *cogito*, a la conciencia, hay que considerar las “caras *plurales* del sujeto”.²¹ Es sobre todo el sujeto metafísico identificado con el *cogito* cartesiano y sus diversas derivaciones el que ha sido agotado. La subjetividad no se termina allí. De cualquier modo, hay que decir también que no basta, a nuestro juicio, con quedarse simplemente con la idea de un “cogito quebrado”, un “sujeto fragmentado” o un “yo residual”, hay que ir más allá de una crítica negativa. Se precisa explorar otras formas de subjetividad: “[...] hoy se trata de pensar sobre nuevas bases, *con esta crítica y no sólo contra ella*, la cuestión del sujeto.”²² Lo que, en última instancia, queremos sostener es que la conciencia que es saber de sí mismo y por sí mismo no agota la noción de subjetividad. Pues bien, se impone la imperante “necesidad de replantear con todo rigor la cuestión del sujeto”.²³

Frente a esta “crisis de la subjetividad”, nos parece pertinente señalar con Renaut que “hoy estamos situados filosófica e incluso culturalmente ante una tarea imperiosa: la de

¹⁷ Ferry, L. y Renaut A., *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 200, p. 31.

¹⁸ Ferry, L., y Renaut, A., *La pensée 68*, *Op. Cit.*, p. 263 y ss.

¹⁹ Renaut, A., *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona, Destino, 1993, p. 20.

²⁰ Entrevista a P. Ricoeur, en Kearney, R. *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998.

²¹ Renaut, A., *La era del individuo*, p. 21.

²² Ferry, L. y Renaut A., *Heidegger y los modernos*, p. 31.

²³ Renaut, A., *Op. Cit.*, p. 26.

revisar cara a cara con la idea de sujeto (y los valores que lo acompañan), la condena que ha proporcionado a la mayor parte de corrientes del pensamiento contemporáneo su más evidente *leitmotiv*.²⁴ O como en su momento también se propuso otro insigne crítico y estudioso de la subjetividad, como lo fue Foucault —sobre todo el llamado “último Foucault”— se precisa reconsiderar la cuestión del sujeto, llevar a cabo una reivindicación (ética) del sujeto. En suma, tras la tan proclamada “muerte del sujeto” sólo nos quedan dos opciones: reformular la idea de sujeto o continuar hablando de su muerte. Simpatizando con el pensamiento de A. Renaut sostenemos: “Se plantea así una exigencia muy importante a los filósofos: paradójicamente de hablar de la muerte del sujeto y del fin del hombre, más bien tenemos necesidad de que ese sujeto sea pensable al menos metódicamente con una diversidad de problemas subsecuentes.”²⁵ Ya no se puede seguir definiendo el programa único de la filosofía con la “muerte del sujeto.” Se precisa comenzar a pensar de otra manera la subjetividad del sujeto, no ya en su acepción clásica ni en su (in)significación contemporánea o incluso posmoderna. En lo sucesivo habrá que reconsiderar la dimensión, hoy día severamente criticada, de sujeto. El propio Derrida, que en su momento también participó en la “desconstrucción” de la idea de sujeto, reconoce: “yo nunca he dicho que se deba prescindir del sujeto, sino sólo que hay que desconstruirlo. Y desconstruir el sujeto no significa negar su existencia [...] Por consiguiente, mi obra no destruye el sujeto; trata simplemente de resituarlo”²⁶

Y es aquí precisamente donde cobra importancia y debe encuadrarse el pensamiento de Emmanuel Lévinas, “filósofo de la subjetividad” como, ambigüamente, suele denominársele. En efecto, este filósofo franco-judío, nos va a proporcionar una nueva y original manera de entender y revitalizar la tan devaluada idea de sujeto. La tesis que aquí sostenemos, como quedo dicho en la introducción, es que Lévinas replantea y redefine la idea de sujeto desde una perspectiva ética. Dicho con mayor precisión, la filosofía de Lévinas nos propone una nueva *reconstitución ética de la subjetividad*.

La filosofía de Lévinas lleva a cabo también una crítica radical a la manera de comprender la idea de yo o sujeto sobre la que se apoya la tradición filosófica Occidental. Intenta a toda costa liberar al sujeto de la soledad en que lo había dejado sumido la filosofía

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁶ “Jacques Derrida. La desconstrucción y lo otro” (entrevista) en Kearney, R., *Op. Cit.*, p. 195

cartesiana y poscartesiana. Contesta el paradigma teórico y ontológico al que se ha visto reducido —en la filosofía tradicional— el tema de sujeto. Critica al “sujeto inclinado a sí mismo” que se caracteriza por la tendencia a “perseverar en su ser”; sujeto que se define por la “preocupación de sí y que en la felicidad realiza su para sí mismo”. En fin, Lévinas lleva a cabo una total revisión de la idea sujeto, entendido tradicionalmente como origen, principio y fundamento de todo sentido posible. El filósofo se pregunta si puede tener el “yo” otra manera de significar “anterior” y fuera del “yo pienso”; si el sujeto puede ser definido no ya en términos gnoseológicos u ontológicos, sino más bien en términos estrictamente éticos. Un sujeto *responsable* por y para el otro, antes que un sujeto libre y cognoscente; un sujeto abierto a una radical alteridad, antes que un sujeto vuelto a sí mismo, un sujeto heterónomo, antes que un sujeto autónomo.

Adelantando algunas ideas generales, que esperamos ayuden a una mejor comprensión de lo desarrollado detenidamente en los siguientes capítulos, se puede decir que el interés por la cuestión del sujeto, de la subjetividad humana, aparece muy temprano en la obra de Lévinas. En la que podría ser considerada una de sus primeras reflexiones personales, por no decir que la primera —*De la existencia al existente*—, el pensador deja establecida clara y definitivamente la preocupación que, pensamos, prefigura el derrotero de su reflexión filosófica durante varias décadas: “¿En que consiste el advenimiento del sujeto?” ¿Cómo es que se constituye la subjetividad? Ahora bien, cabe decir que la idea de sujeto que se forja en el pensamiento de Lévinas tiene un desarrollo progresivo, que parte del sujeto en tanto que *existente*, pasando por la idea del “sujeto anfitrión” donde la subjetividad es entendida como “hospitalidad”, hasta llegar a la concepción del “sujeto rehén” donde la subjetividad es entendida como “sustitución”.

Ahora bien, esta forma peculiar de entender la idea de sujeto lleva implícita una crítica a la tradición filosófica Occidental. Crítica que se concentra en dos términos: la “Totalidad” y el “Mismo”, que según Lévinas han predominado en la historia de la filosofía Occidental. El primero, termina por subsumir la unicidad de todo sujeto; el segundo, que representa la “filosofía de la conciencia”, termina por integrar al Otro, reduciendo su alteridad a la figura de un *alter.ego*. Es preciso decirlo, desde el punto de vista lévinasiano, no se trata de renunciar a la subjetividad sino de reconstruir su sentido en tanto que intersubjetividad ética.

Como ya se hizo notar en la primera parte de este trabajo, la filosofía de Lévinas hunde sus raíces en la tradición fenomenológica inaugurada por el filósofo alemán Edmund Husserl. Pero muy pronto, influenciado por el pensamiento de otro filósofo alemán, Martin Heidegger, Lévinas se irá desligando paulatinamente de esta tradición; convirtiéndose, de este modo, en una más, de las así llamadas por Ricoeur, “herejías husserlianas”. Así pues, tanto Husserl como Heidegger, ambos mentores de Lévinas en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, se convierten en su primera y más importante influencia. Filosofías ambas con las cuales mantendrá un diálogo permanente y crítico.

A juicio de Lévinas, ni la fenomenología de Husserl ni la ontología de Heidegger logran llegar hasta el nudo mismo de la subjetividad. La idea de sujeto humano que se decanta en ambas filosofías (Yo trascendental y *Dasein*, respectivamente) es a su parecer insatisfactoria, insuficiente y, dicho con prudencia, “in-humana”, puesto que no logran realmente reflejar el carácter incomparable, irreductible y único de cada sujeto humano. Ambas posturas son denunciadas como todavía intelectualistas o teóricas. ¡Sí, incluso Heidegger! Quien se había encargado afanosamente de insertar al *ente* humano —“*ser-ahí*”— en el “ser en el mundo”. A su modo de ver, Heidegger no lleva hasta sus últimas consecuencias sus —eso sí— novedosos planteamientos; no termina por insertar al *ente* en el pleno de lo que se denomina “el mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Hace falta pensar más en el sujeto concreto, en el “sujeto sentiente”, señala Lévinas. Pues él mismo llegará a decir, en una fórmula afortunada, que en Heidegger “el *Dasein* nunca tiene hambre”.

Pero la crítica de Lévinas no se reduce a Husserl y a Heidegger sino que se extiende a toda la tradición filosófica occidental. Concentrando, no obstante, su interés, por obvias razones, en la filosofía de la modernidad, pues es aquí donde se plantea claramente, por vez primera, la cuestión del sujeto o yo y su consecuente problemática. Después de revisar con atención la tradición filosófica, Lévinas concluye que ni Descartes ni Kant ni Hegel ni el ya mencionado Husserl —representantes de lo que se suele llamar la “filosofía de la subjetividad”— ni incluso Heidegger —crítico de la “metafísica de la subjetividad”— logran proporcionar una satisfactoria idea de sujeto humano que exprese lo irreductible y propiamente humano. En términos generales, Lévinas observa que las filosofías de la subjetividad conciben el sujeto como origen-principio de toda significación, de toda inteligibilidad. *Cogito*, razón, conciencia, pensamiento, autoconciencia... así es como

generalmente queda definido el sujeto en la tradición filosófica. Constitución puramente epistemológica del sujeto. Sujeto-origen que además se constituye como actividad y libertad —como agente— (representa, objetiva, tematiza, conceptualiza etc.). Sin embargo, el yo —observa Lévinas— en tanto que conciencia en sí y para sí, vuelta a sí, satisfecha en sí, autónoma, ejerce una violencia sobre lo otro *absolutamente* Otro (*Autre*), que en el caso del filósofo representa al *rostro* del Otro hombre (*Autrui*). La idea de un Yo cognoscente, soberano y hegemónico termina por integrar la alteridad del otro. El yo así concebido se muestra indiferente a la diferencia. El Otro queda reducido e integrado al Mismo. La trascendencia queda reducida a la inmanencia. Por el contrario, para Lévinas —haciéndose presente aquí la raigambre judía a la que pertenece— si algo define al sujeto humano, no es su capacidad de representarse al otro, sino el hecho de estar *pre-originariamente* “consagrado-al-otro”, es decir, el ser ineluctablemente responsable del otro, “uno-para-el-otro” o *proximidad*. Como habrá de dilucidarse en su momento, la *proximidad* abre entre el yo y el otro una diferencia que es, a la vez, no-indiferencia. Desde esta perspectiva el yo, *de entrada*, no puede mostrarse indiferente ante la presencia interpelante del otro, lo cual hace del yo un sujeto responsable. Responsabilidad que, como también habrá de verse, no es una responsabilidad asumida y pactada sino una responsabilidad totalmente asignada.

Lévinas no piensa el sujeto como “actividad sintética”, es decir, como una conciencia que intelige, objetiva, representa, etc., sino un sujeto que es definido enteramente como *pasividad*, que en su caso quiere decir, un sujeto *sensible, vulnerable* y, en último termino, un sujeto responsable. Un sujeto totalmente entregado al Otro, que más que cuidar de sí es capaz de “morir por otro”, un sujeto que se reconoce como tal en el “deber de dar al otro hasta el pan de la propia boca y el manto las propias espaldas”. Hasta ese punto llega Lévinas. Un yo “de carne y sangre” antes que un “yo puro”; un yo irrecusablemente responsable del otro antes que un *ente* que persevera egoísta y libremente en su ser. Así, se impone la idea de sujeto pensado a partir de la relación ética con el otro antes que un sujeto que tiene como meta, desde la perspectiva heideggeriana, la comprensión o el desvelamiento del ser. Desde esta perspectiva, es la ética y no la ontología —como tradicionalmente se ha pensado—quien constituye la *filosofía primera*. El desarrollo de las ideas que le permiten a Lévinas llegar a estas conclusiones, simplemente aludidas aquí, es expuesto con detalle a lo largo de los subsecuentes capítulos.

Capítulo 5. Una ontología del sujeto

5.1 Existencia sin existente: el *il y a*

Con la publicación de la obra *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹ (1930), Lévinas se da a conocer en el ámbito filosófico de su tiempo. Dicha obra posee el gran mérito de haber sido una de las primeras publicaciones, por no decir que la primera, en introducir, al comienzo de los años treinta, el estudio de la fenomenología husserliana en Francia. Aunque también es importante señalar que la mencionada obra, dista todavía mucho de ser la exposición filosófica propia de Lévinas.

Es sólo con la posterior publicación del importante artículo titulado *De l'évasion*² (1936), cuando quedarán ya prefigurados y definidos los importantes derroteros propios ulteriormente desarrollados por el filósofo francés.³ En efecto, esta pequeña obra — considerada acertadamente como programática—⁴ contiene, *in nuce*, algunos de los temas que encuadran definitivamente el proyecto filosófico general de Lévinas. Por ejemplo, aparece ya aquí, por vez primera, una de las cuestiones que tanto preocupará al pensador a lo largo de su quehacer filosófico; a saber, la posibilidad de “salir del ser”, de “ir más allá del ser”. “Se trata de salir del ser —escribe— por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen las más evidentes.”⁵ Más aún, a nuestro juicio, aparece ya también aquí, aunque sea sólo aludido, el carácter ético que que adquirirá la posterior reflexión lévinasiana: “Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara.”⁶ No obstante lo anterior, a nuestro parecer, no es

¹ Lévinas, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), reimpresión: Paris, Vrin, 1963..

² Lévinas, E., *De la evasión* (1936), Introducción y notas de J. Rolland, Arena Libros, Madrid 1999.

³ “Por eso, la necesidad de evasión [...] nos conduce al corazón de la filosofía. Nos permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser. ¿Cuál es la estructura de ese ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Está en el fondo y en el límite de nuestras preocupaciones tal como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es, por el contrario, nada más que la marca de cierta civilización, instalada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de él? En estas condiciones, ¿es posible la *excedencia*? ¿Y cómo se realiza? ¿Cuál es el ideal de felicidad y de dignidad humana que ella promete?” *Ibid.*, p. 84

⁴ Rolland, J., “Salir del ser por una nueva vía”, *De la evasión, Op Cit.*

⁵ *De la evasión*, pp. 116-117.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

sino hasta la publicación de las obras *De la existencia al existente*⁷ y *El tiempo y el otro*⁸ (ambas de 1947) —que resumen el “primer periodo” del desarrollo de su pensamiento— donde se deja oír ya la voz propia de Lévinas (aunque, desde luego, se mantiene, en el fondo de su obra, el eco permanente de sus dos principales influencias intelectuales, como lo son Husserl y Heidegger). Es aquí también donde Lévinas indica claramente, por vez primera, que lo que se encuentra más allá del ser es el Bien. “La fórmula platónica que sitúa el bien más allá del ser es la indicación más general y la más vacía que guía estas investigaciones.”⁹ Se deja entrever, una vez más, la significación ética que posteriormente adquirirá el discurso lévinasiano.

Si bien, desde su primera obra, el filósofo francés lee a Husserl influido por el pensamiento de Heidegger —pues, a su juicio, el autor de *El Ser y el Tiempo*, representaba una forma de romper el exacerbado “intelectualismo” husserliano—, Lévinas aquí, sin embargo, da un paso más: piensa *con Heidegger más allá* de Heidegger. “Si al comienzo —dice—, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida —para la noción de la ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser— en la filosofía de Martin Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía, así como por la convicción de que no cabría salir de ese clima a una filosofía que pudiera calificarse de pre-heideggeriana.”¹⁰ En fin, *De la existencia al existente* se constituye como el análisis del surgimiento del *ente* (existente o yo) en el anonimato del *hay* (existencia o “ser en general”), es decir, aparece ya claramente presente el tema del sujeto, que es, en definitiva, lo que motiva la presente disertación. Una concepción de sujeto, por cierto, inicialmente ontológica. Pues, como el propio filósofo reconoce: “Los análisis que vamos a presentar no serán de carácter antropológico, sino ontológico.”¹¹ Sin embargo, al mismo tiempo, ya se deja entrever un ámbito que apunta más allá de la ontología.

Una de las ideas esenciales que Lévinas siempre reconoció a Heidegger es la de haber hecho la importante distinción entre *ser* y *ente* (*sein* y *seiendes*). “Diferencia

⁷ Lévinas, E., *De la existencia al existente*, Madrid, Arenas, 2000.

⁸ Lévinas, E., *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.

⁹ *De la existencia al existente*, p. 9. “Lo que puede que haya de más en la pregunta del ser no es una verdad sino el bien.” *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *El tiempo y el otro*, p. 77.

ontológica” que Lévinas “por razones de eufonía” —según dice— traduce en su propia terminología como existir y existente¹². Heidegger descubre algo más en el *ente*, a saber el *ser* del ente, ser que no es concebido como un *ente* más, es decir, como otro sustantivo, sino propiamente como un verbo, como el *acontecimiento* o la *gesta* del ser. En una obra muy posterior, Lévinas explicita lo anterior como sigue: “Con Heidegger, en la palabra ‘ser’ se ha despertado su ‘verbalidad’, lo que en ella es acontecimiento, el ‘pasar’ del ser. Como si las cosas y todo lo que es ‘llevasen un tren de ser’, ‘desempeñasen el oficio de ser’. Heidegger nos ha acostumbrado a esta sonoridad verbal.”¹³ Sin embargo, para Lévinas la expresión: “ser y ente”, sólo nombra una mera distinción y no una verdadera separación. Pues, para Heidegger, en términos generales, parecería inadmisibles reconocer un puro existir sin existente, un ser sin ente (no obstante, esto último parecería ser sugerirlo por la propia noción heideggeriana de *Geworfenheit* —“el-hecho-de-ser-arrojado-a”— que supone una existencia que precede al existente —según refiere Lévinas). De esta manera, Lévinas sostiene que puede pensarse una situación donde se dé un puro existir sin existente. Ahora bien, ¿cómo acercarnos a este existir sin existente? Éste es el punto.

Procediendo como prescribe la fenomenología, Lévinas pide que imaginemos o finjamos la desaparición de todos los seres: cosas y personas, es decir, que “suspendamos”¹⁴ nuestra relación con el mundo para alcanzar así la esfera última de la realidad. ¿Qué sucede entonces? ¿Qué es lo que “aparece” detrás de la desaparición de todo? ¿Qué es lo que queda? El pensador afirma:

Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa sino sólo el hecho de que *hay [il y a]*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud de vacío o murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres queda el “campo de fuerzas” del existir impersonal, algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir se impone cuando ya no hay nada [...] irremisible existir puro.¹⁵

¹² *Ibid*, p. 82.

¹³ Lévinas, E. *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 36.

¹⁴ “La reducción fenomenológica de Husserl, la famosa *epoché*, vuelve a encontrar así para nosotros su significación. Ella reside en la separación que señala entre el destino del hombre en el mundo, donde siempre hay objetos dados como seres y acciones que llevar a cabo, —y la posibilidad de suspender esa ‘tesis de la actitud natural’, de empezar una reflexión filosófica propiamente dicha y donde el sentido de la ‘actitud natural’ como tal —es decir, del mundo— puede volver a encontrarse. No es en el mundo donde podemos decir el mundo.” *De la existencia al existente*, pp. 53-54.

¹⁵ *El tiempo y el otro*, p.84.

Es decir, que aunque no haya ningún *ente* particular, no se puede negar de ninguna manera el hecho simple de que *hay*. No hay ningún ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. Esta universal ausencia es como un tipo de presencia anónima, absoluta e inevitable. *Hay* en general, sin que importe lo que haya. El *hay* es el hecho de “ser en general”.¹⁶ *Hay*: anonimato esencial, sin que pueda pegarse ningún sustantivo a ese término. Esto se puede ilustrar mejor, quizá, si se piensa en la oscuridad de la noche. Según Lévinas, se podría decir que “la noche es la experiencia misma del *hay*.”¹⁷ La total oscuridad de la noche invade o irrumpe, sin más, como un “silencio ruidoso”. Es decir, “algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja, como si el vacío estuviera lleno, como si el silencio fuese ruidoso.”¹⁸ La oscuridad no es “alguna cosa” que permanece, es la atmósfera misma de la presencia. Un “pesado ambiente” invisible que no pertenece a nadie. “Es como una densidad del vacío, como un murmullo del silencio. No hay ninguna cosa, pero hay ser, como un campo de fuerzas. La oscuridad es el juego mismo de la existencia que se jugaría incluso si no hubiese ninguna cosa. Precisamente para expresar esta situación paradójica, introducimos el término ‘hay’.”¹⁹ El *Hay* como “una presencia de la ausencia “. El espacio está lleno, pero lleno de nada en absoluto. Esta presencia anónima todo lo invade y no hay escapatoria. Inevitable y anónimo rumor de la existencia. Absoluta despersonalización. Originario acontecimiento impersonal, “a-sustantivo”, del *hay*. Para decirlo desde ahora, “Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente.”²⁰ Inhumana neutralidad.

Es sólo posteriormente que en este murmullo incesante del *hay* surge, como se verá más adelante, el sujeto o, mejor dicho, el existente. Tal existente asume su existencia en el hecho de tener que habérselas con el ser. Pero, por el momento, no hay ningún existente sino sólo el anonimato de la existencia pura. Lévinas utiliza la metáfora del insomnio para mostrar mejor la imposibilidad de salir o de romper este anónimo murmullo de la

¹⁶ *De la existencia al existente*, p. 77.

¹⁷ *Ibid.*, p. 77

¹⁸ *Ética e infinito*, p. 44

¹⁹ *De la existencia al existente*, p. 85

²⁰ *Ibid.*, p. 78

existencia. “Lo característico del insomnio —dice— es la conciencia de que no hay descanso final, es decir, que no hay medio alguno de abandonar la vigilia en la que nos mantenemos. Vigilia sin objeto. Mientras estamos fijos, perdemos la noción de nuestro punto de partida y de llegada.”²¹ La vigilia del insomnio no tiene sujeto. Aquí, quien vela es la misma existencia anónima. Esta imposibilidad de salir de la vigilia anónima del *hay* es independiente de toda iniciativa, es anterior a la conciencia, es decir, que el murmullo incesante del *hay* es absolutamente impersonal. Este anonimato esencial del *hay* invade o sumerge todo objeto y sujeto. Es imposible ante esta vigilia anónima volverse a sí, poder dormir, encerrarse en su “concha” de sí mismo. Tal existir puro es la ausencia de todo sí mismo, es un “sin sí mismo”. El propio yo es arrastrado por la “fatalidad del ser”. No hay ni un dentro ni un afuera. “El *hay* trasciende, en efecto, tanto la interioridad como la exterioridad, e incluso, no hace posible esta distinción. La corriente anónima del ser invade, sumerge todo sujeto, persona o cosa.”²² En este suceso impersonal no hay —todavía— sustantivos (existentes), sólo puro verbo ser (existencia anónima). En esta vigilia del insomnio no hay ningún sujeto que pueda retirarse al sueño y sea así capaz de escapar al anonimato de la vigilia. Por el contrario, esta vigilia incesante es disolución de todo ente, de todo existente, de todo sujeto. El sujeto mismo pierde su identidad. De hecho, no hay identidad alguna. En suma, este insomnio anónimo nos pone en una situación —dirá Lévinas— en la que la ruptura de la categoría de sustantivo no implica tan sólo la desaparición de todo objeto, sino la misma “extinción del sujeto”.²³ La “disolución del sujeto” en la noche insomne. Dicho lo anterior en palabras de Lévinas:

La vela es anónima. No hay *mi* vigilancia de noche, en el insomnio es la misma noche la que vela. Ello vela. En esta vela anónima en donde estoy expuesto enteramente al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte. Si se quiere, yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo. Ciertamente, al menos tengo la experiencia de ser objeto, sigo tomando conciencia de esa vigilancia anónima; pero de ésta tomo conciencia en un movimiento mediante el cual el yo se ha desligado del anonimato, y donde la situación límite de la vigilancia impersonal se refleja en el reflujo de una conciencia que la abandona.²⁴

²¹ *El tiempo y el otro*, p. 85

²² *De la existencia al existente*, p. 77.

²³ *Ibid.*, p. 91.

²⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

Por otro lado, así como para Pascal el silencio de los espacios infinitos era terrorífico, de igual manera para Lévinas “el roce del *hay* es el horror”.²⁵ Ahora bien, este horror de la noche en tanto que experiencia del *hay*, no debe mostrarse —considera Lévinas— como un peligro de muerte. Lo cual quiere decir, que el horror del *hay* —del anonimato del ser puro— poco tiene que ver con la nada pura de la angustia heideggeriana. El horror del ser no es ninguna forma de la angustia ante la nada. “Así, pues, contraponemos —dice Lévinas— el horror de la noche, ‘el silencio y el horror de las tinieblas’, a la angustia heideggeriana; el miedo de ser al miedo de la nada.”²⁶ El horror nace al sentirse uno como absorbido por esta existencia sin contornos. Curiosamente en este silencio nocturno lo que horroriza no es la muerte sino el hecho de estar ligado al anonimato del ser sin poder evadirse: “Es de su subjetividad, de su poder de existencia privada, de lo que el sujeto está despojado en el horror. Está despersonalizado [...] el horror pone al revés la subjetividad del sujeto, su particularidad de *ente*.”²⁷ Desde el punto de vista lévinasiano, lo más escandaloso es que este horror es la condena a la presencia de la realidad perpetua, de tener que habérselas irrevocablemente con el hecho de ser. El ser es, en este sentido, lo “sin salida”, “sin respuesta” de la existencia irremisible. El ser no tiene puertas de salida. “El hecho desnudo de la presencia oprime: está uno apegado al ser, apegado a ser. Se desliga uno de todo, de todo contenido pero hay presencia.”²⁸ Uno no es, uno *se es*. Esta presencia que surge detrás de la nada es el hecho universal del *hay*. O para decirlo de una manera todavía más precisa: “La noción de ser irremediabilmente y sin salida constituye el absurdo fundamental del ser. El ser es el mal, no porque sea finito sino porque carece de límites.”²⁹

De este modo, para Lévinas, la existencia no es sólo horrible, sino también una carga pesada que se asume. La existencia —dice— es como el llamado de un compromiso a existir, con toda la seriedad, con toda la dureza de un contrato irrevocable. Obligación de un contrato que se nos impone como un “hay que ser” (“*il faut être*”) inevitable: “El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con

²⁵ *Ibid.*, p. 80.

²⁶ *Ibid.*, p. 84.

²⁷ *Ibid.*, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, p. 89.

²⁹ *El tiempo y el otro*, p. 87.

la existencia.”³⁰ Sin embargo, dentro de este tener que ser, Lévinas encuentra que hay ciertas experiencias como el cansancio, la fatiga o la pereza —“en los que nunca se ha fijado el análisis filosófico”—en las que se presenta una indecisión, un titubeo, en el propio existir. Cansarse es, ante todo, cansarse de ser. “Antes de todo juicio, cansarse de todo y de todos es abdicar de la existencia.”³¹ Más adelante agrega: “Y la pereza en cuanto retroceso ante el acto es una vacilación ante la existencia, una pereza de existir.”³² Lévinas descubre que existe la posibilidad de “evadir” el anonimato del ser o al menos una “vacilación” del ser, aunque siempre permanece el acecho de este anonimato del *hay*. Ahora se presentan unas nuevas interrogantes: ¿cómo es que dentro de este existir puro surge el existente o sujeto? ¿Cómo es que, en principio, se rompe el murmullo incesante del anonimato del *hay*?

5.2. La hipóstasis: soledad del yo

Es en este existir sin existente, llamado por Lévinas *hay*, en que se va a producir el surgimiento del sujeto o yo (existente), es decir, donde se va a producir la denominada *hipóstasis*. Por tal término el filósofo entiende el acontecimiento por el cual el *ente* se *instala* en la anarquía del *hay*, el *ente* en tanto que un punto fijo luminoso (conciencia pensante) se ve “arrancado” del anonimato de la noche. La hipóstasis como el surgimiento en la existencia de un existente (inicialmente un sustantivo).³³ Transformación del verbo (ser) en sustantivo (existente). Mejor aún: como el surgimiento de un *existente* para quien *ser* significa *asumir el ser*. “Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay*. El ente —lo que es— es sujeto del verbo *ser* y, por eso ejerce un dominio sobre la fatalidad del ser, convertido en su atributo. Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*.”³⁴

Al llegar el día todo vuelve a ocupar su lugar, todos los objetos vuelven a adquirir su nombre. “Aparece” el mundo. El mismo yo recobra su identidad perdida en la noche

³⁰ *De la existencia al existente*, p. 32.

³¹ *Ibid.*, p. 28.

³² *Ibid.*, p. 31.

³³ “Buscábamos la aparición misma del sustantivo. Y para indicar esa aparición hemos recuperado el término hipóstasis.” *Ibid.*, p. 113.

³⁴ *Ibidem*.

insomne. El surgimiento de la luz vuelve a personalizar el mundo y disipa el horror de las tinieblas del *hay*. Así, en este existir puro y anónimo se produce una superación de la irremisible oscuridad. Superación en forma de conciencia. La conciencia es la ruptura de esta vigilia anónima del *hay*, que remite a una situación en la que el existente entra en relación con su existir. La aparición de “algo que es” constituye una verdadera inversión en el seno del ser anónimo. Implica un desgarramiento en “la eterna trama sin comienzo ni fin del existir puro”. Desgarramiento que implica un instante, un presente. El presente es la realización de un sujeto porque sugiere un comienzo en la “eterna trama” del existir puro. De cualquier modo, lo importante para Lévinas es que: “La conciencia del sujeto pensante —con su poder de evanescencia, de sueño y de inconsciente— es precisamente la ruptura del insomnio del ser anónimo, la posibilidad de ‘suspender’, de escapar de ese deber de coribante, la posibilidad de tener un refugio en sí para retirarse del ser ahí.”³⁵

La conciencia es como una parte de la vigilia pero ya desgarrada del ser anónimo. Se concede a sí una dimensión de repliegue. Ella se constituye en un espacio ajeno y distante a este ser despersonalizador. En otras palabras, si el insomnio del *hay* era la disolución del ente o sujeto, el despertar de una conciencia que duerme es la venida del sujeto, el surgimiento de la subjetividad. En palabras del propio Lévinas: “Haría falta la posición de un sujeto para que el instante pueda hacer irrupción en el ser, para que se detenga ese insomnio que es como la eternidad misma del ser”.³⁶

La conciencia es un modo de ser —es decir, una entidad que asume el ser— caracterizada por la capacidad de replegarse sobre sí misma. En la hipóstasis el existente es pura referencia a sí. Esto supone ya un “punto de partida”, es decir, un “lugar”, un “instante”,³⁷ un “aquí”,³⁸ un “presente”,³⁹ en suma, una “posición”. Nunca mejor dicho por Lévinas:

³⁵ *Ibid.*, pp. 89-90. “Ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre, en el anonimato de la noche” *Ibid.*, p. 80.

³⁶ *Ibid.*, p. 90.

³⁷ “Cada instante es un comienzo, un nacimiento.” *Ibid.*, p. 104. “En el instante el existente domina la existencia.” *Ibid.*, p. 133.

³⁸ “El *aquí* del que partimos, el *aquí* de la posición, precede a toda comprensión, a todo horizonte y a todo tiempo. Es el hecho mismo de que la conciencia es origen, de que parte de sí misma, de que es *existente*.” *Ibid.*, p. 98.

³⁹ “El instante presente constituye el sujeto que se pone, a la vez, como dueño del tiempo y como implicado en el tiempo. El presente es el comienzo *de un ser*.” *Ibid.*, p. 132.

Mediante la posición en el *hay* anónimo se afirma un sujeto. Afirmación en el sentido etimológico del término, posición sobre un terreno firme, sobre una base, condicionamiento, fundamento. El sujeto que se arranca de la vigilancia anónima del *hay* [...] Se trata [...] de la aparición misma de un existente, de un sustantivo en el seno de la existencia impersonal que, en rigor, no se puede nombrar, pues es puro verbo.⁴⁰

Lévinas no ve inicialmente en este sujeto, que ha sido arrancado de la anarquía anónima del *hay*, un sujeto entendido primeramente como pensamiento, conciencia o espíritu, aunque, en último termino, así sea: “Pero si hemos buscado la hipóstasis y no la conciencia, hemos encontrado la conciencia.”⁴¹ Más bien, hay que insistir en ello, la hipóstasis es primeramente la aparición de un sustantivo, significa la dispersión del ser en general y a la vez la aparición de un espacio privado, de un nombre: “La hipóstasis, la aparición de un sustantivo [...] significa la suspensión del *hay* anónimo, la aparición de un dominio privado, de un nombre. Sobre el fondo del *hay* surge un ente [...] Por la hipóstasis el ser anónimo pierde su carácter de *hay* [...] Existe alguien, que asume el ser, en adelante *su ser*.”⁴² El ente aparece, así, como sujeto del verbo ser. Resumiendo lo anterior, podemos señalar con Lévinas que “conciencia”, “posición”, “instante”, “presente” no son inicialmente, aunque lo sean finalmente, existentes. Son acontecimientos por los cuales el verbo innombrable ser se transforma en sustantivo. Constituyen la hipóstasis.

Lo señalado anteriormente pone de manifiesto que la relación entre el yo y la existencia no es la misma que hay entre el yo y el mundo. La primera “relación” es anterior al mundo. El yo es primeramente un existente (un sustantivo) que simplemente irrumpe en el seno del anonimato del *hay*. En la segunda relación, el yo es un sujeto que ya ha asumido la carga de la existencia. Asumir la existencia es ya afirmar un sujeto, un yo. Es, en cierta medida, lo que señalaba Descartes cuando expresaba: “soy una cosa que piensa”. En ello, ve Lévinas, una forma de romper el incesante murmullo del *hay*. Pero hay que recordar que Lévinas no encuentra primeramente en el desgarramiento del ser anónimo un “yo pensante” (*cogito*), sino un existente, un sustantivo, aunque finalmente sea concebido como conciencia (pensamiento). En este sentido, Lévinas escribe: “La enseñanza más profunda del *cogito* cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

⁴² *Ibidem.*

decir, como algo que se pone. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata sólo de una conciencia de localización, sino de una localización de la conciencia, que no se reabsorbe a su vez en conciencia, en saber.”⁴³ Dicho de otro modo, la “localización” de la conciencia no es subjetiva, sino la subjetivación del sujeto.

Lévinas piensa que, en un primer momento, el surgimiento o la afirmación de un existente “libera” al sujeto del terrorífico anonimato del *hay*, pues según él, la verdadera sustancialidad del sujeto consiste en su “*substantividad*”. En el hecho de que no hay únicamente anonimato del ser en general sino la posibilidad de seres susceptibles de nombres. Suceso por el cual, en el juego del ser que se juega sin jugadores, surgen jugadores (existentes) en la existencia.⁴⁴ Sin embargo, el propio Lévinas advierte que el sujeto tomado como sustancia pensante no sólo no logra romper definitivamente el *hay*, sino que además conlleva un grave problema: el solipsismo. Problema recurrente en la tradición filosófica.

El yo hipostasiado —sustraído del *hay*— entra en relación con un mundo que le es dado: “El mundo es lo que nos está dado. La expresión es admirablemente precisa: lo dado, ciertamente, no viene de nosotros, pero lo recibimos.”⁴⁵ Esta relación se explica en Husserl en términos de *intencionalidad*. Principio de intencionalidad según el cual toda conciencia es “conciencia-de”. Es decir, la conciencia siempre está “dirigida hacia” un objeto. Entre el yo y el mundo de los objetos se abre un hiato que mantiene cada término trascendente (separado y distante) uno respecto de otro.⁴⁶ Esta relación de intencionalidad entre el *noema* y la *noesis* es también “donación de sentido” (*Sinngebung*).⁴⁷ A este respecto Lévinas escribe: “Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí.”⁴⁸ Lo importante de la distancia que se abre entre el yo y los objetos del mundo es que se puede hablar de cierta “interioridad”. Dicho mejor aún, el yo en el mundo al mismo

⁴³ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 132-133.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ “Importa subrayar que gracias a la intención nuestra presencia en el mundo lo es a través de una distancia, que estamos separados del objeto de la intención por una distancia, ciertamente franqueable, pero por una distancia.” *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ “Otra manera de expresar la intencionalidad es decir que es el origen mismo del sentido. El sentido es aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a lo interior.” *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 144.

tiempo que tiende hacia las cosas se retira de ellas. Es interioridad. El yo en relación con el mundo tiene un dentro y un afuera. Ahora bien ese “dentro” (sí mismo) entra en relación con el “afuera” (mundo) por medio de la luz,⁴⁹ el saber⁵⁰ o la “intencionalidad”; esto es, la existencia en el mundo en tanto que luz es la posibilidad de desligarse del ser, de evadir el anonimato de la noche. Según Lévinas señala: “Nuestra existencia en el mundo [...] No es más que la amplificación de esta resistencia al ser anónimo y fatal por medio de la cual la existencia se vuelve conciencia, es decir, relación de un existente con la existencia a través de la luz, que, a la vez, colma y mantiene el intervalo.”⁵¹ La existencia en el mundo en cuanto luz es, en el seno del ser, la posibilidad de desligarse del ser. Es ya la posibilidad de evadirse del anonimato. Así, la luz, el saber, la conciencia constituyen el acontecimiento mismo de la hipóstasis. La posibilidad de tener un espacio privado, la posibilidad para el yo de retirarse del mundo, volviéndose sobre sí: “Podemos en nuestra relación con el mundo, separarnos del mundo.”⁵²

Para que pueda haber, entonces, un existente dentro de este existir anónimo se precisa —observa Lévinas— de una salida de sí y de un retorno a sí mismo, es decir, la afirmación de la acción propia de la identidad; pero, debido a esta identificación el existente se encuentra encerrado ya en sí mismo, es mónada y soledad.⁵³ Dicho en otros términos, para Lévinas, el yo es idéntico porque es conciencia. La identidad, en efecto, es lo propio no del verbo ser, sino de lo que es; de un nombre que es separado del murmullo anónimo del hay.

El yo hipostasiado logra acallar el insuportable murmullo del hay instalándose como un yo remitido al mundo, como conciencia, pero de inmediato se halla atrapado en la soledad de su existencia: “El mundo y la luz son la soledad.”⁵⁴ El yo siempre tiene un pie puesto en su propia existencia. Fuera respecto a todo, es, no obstante, interior; respecto a él mismo, está ligado a él mismo. Siempre está encadenado a la existencia que ha asumido.

⁴⁹ “La luz, ya emane del sol sensible, ya del sol inteligible, a partir de Platón, condiciona todo ser.” *Ibid.*, p. 61. “Por medio de la luz, el objeto, aún viniendo de fuera, es nuestro ya en el horizonte que lo precede; viene de un afuera ya aprehendido, y se convierte en algo como venido de nosotros, como regido por nuestra libertad.” *Ibid.*, p. 62.

⁵⁰ “A través de las nociones de lo dado, de la intención y de la luz, llegamos a la del saber, por medio de la cual, a fin de cuentas, el pensamiento occidental interpreta la conciencia.” *Ibid.*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁵² *Ibid.*, p. 69.

⁵³ *El tiempo y el otro*, p. 89.

⁵⁴ *De la existencia al existente*, p. 115.

Esta imposibilidad para el yo de no ser sí mismo marca la tragedia fundamental del yo: “el hecho de estar clavado a su ser”. Encadenamiento de un yo a su sí mismo. El yo tiene que habérselas consigo mismo. La relación entre el yo y sí mismo se presenta como la “fatalidad de la hipóstasis.”⁵⁵ “Ser yo comporta un encadenamiento a sí, una imposibilidad de deshacerse de sí.”⁵⁶ Dicho de otra manera: “el sujeto ha logrado franquear el anonimato del existir pero ha quedado fijado a sí mismo por su identidad de existente.”⁵⁷ El sujeto emergido en el seno del ser anónimo sólo logra una victoria incompleta, pues su existir supone suspender el anonimato del ser, formar un dominio privado, encerrarse en su concha —una identidad—, pero al mismo tiempo implica no poder huir del peso de la existencia no poder ausentarse de la existencia misma: “Soy en soledad [...] el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo [...] Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir. Soy mónada en cuanto que soy.”⁵⁸ El sujeto, en cuanto conciencia, librado del anonimato de la existencia pura, se encuentra, no obstante, solo. El hecho de ser es lo más privado que hay, la existencia es lo único que no se puede comunicar: “[...]no puedo dar parte de mi existencia”. Todo lo que *es* es solo, decía Cioran. Esta soledad marca la unidad misma del existente, liberado del ser anónimo, pero cautivo de su propio existir. El sujeto está solo porque es uno, señala enfáticamente Lévinas.⁵⁹ En suma, el pensador concluye:

El precio que se paga por la posición de existente es el hecho mismo de no poder separarse de sí. El existente se ocupa de sí mismo. Esta manera de estar ocupado consigo mismo es la materialidad del sujeto. La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino el estar encadenado a uno mismo. El comienzo está cargado de sí mismo; es un presente de ser, no de ensueño⁶⁰

Ahora se presentan otras interrogantes: ¿cómo liberar al yo del cautiverio de sí mismo, atrapado en el presente del instante? Ciertamente, al asumir la existencia, se ha conseguido evadir el terrible e incesante anonimato del *hay*, pero ¿cómo salir ahora de la soledad del existir?. Al sujeto hipostasiado se le presenta la imposibilidad de salvarse por sí

⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *El tiempo y el otro*, p. 104

⁵⁸ *Ibid.*, p. 80-81

⁵⁹ *Ibid.*, p. 92

⁶⁰ *Ibid.*, p. 93

solo y de salvarse completamente solo. “[...] el sujeto solo, que se constituye por medio del instante, resulta impotente. El tiempo y el otro son necesarios para su liberación.”⁶¹

5.3. En busca de la alteridad

En la hipóstasis “el yo retorna fatal e irremisiblemente a sí”, el yo está a cargo de sí mismo. Para Lévinas, como ya se dijo, esta manera de ocuparse de sí mismo constituye la “materialidad del sujeto”. El precio que paga el existente en cuanto tal es el hecho de estar “clavado a sí”. De esta manera, “la soledad no es trágica porque sea privación del otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materialidad sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis.”⁶² La soledad y la materialidad del sujeto siempre van unidas. No obstante, dentro de “nuestra existencia en el mundo” hay una tendencia en el yo a superar su materialidad, esto es, a “romper con las ligaduras entre el yo y el sí mismo”.⁶³ Dicho de otra manera, Lévinas advierte que en el propio acontecer del ser existe la posibilidad de salir del ser mismo. El ser se encuentra constituido por una ambigüedad fundamental: es relación consigo mismo, autosuficiencia, y es movimiento de salida de sí mismo. Se intuye la posibilidad de que el yo pueda realmente salir de sí mismo. Se precisa, pues, una radical alteridad que saque al yo de su encierro en sí mismo. Se trasluce, de igual modo, la posibilidad de “una salida del ser y las categorías que lo describen: una ex-cendencia.” A criterio de Lévinas, hay algunas “experiencias” cotidianas en el mundo en las que se puede abrir un “intervalo” entre el yo y el sí mismo, en las que “el sujeto idéntico no retorna a sí irremediabilmente”.⁶⁴

Un primer acercamiento a tales experiencias puede verse en la relación que se da entre el yo y los alimentos. El sujeto encerrado en su identidad pura no le queda más que sumergirse en sí mismo. En cambio, en su relación con el mundo (con los alimentos en este

⁶¹ *De la existencia al existente*, p. 133

⁶² *El tiempo y el otro*, p. 95.

⁶³ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 102.

caso) se vincula con todo aquello que le es necesario para existir. El yo, frente a los alimentos que se le ofrecen, toma distancia de sí mismo, se relaciona con algo “otro”, se abre un intervalo. Esta forma de relacionarse del yo con los alimentos es caracterizada como “goce”. Y este goce es, a la vez, “absorción del objeto pero también distancia respecto de él”. Sin embargo, piensa Lévinas, para la tradición filosófica, “al goce le pertenecen esencialmente un saber y una luminosidad”⁶⁵. Entonces, en última instancia, lo que posibilita realmente la distancia entre el yo y los objetos es la “luz”, el saber. “La luz—señala Lévinas— llena nuestro universo [...] es fenomenológicamente la condición del fenómeno, es decir, del sentido: el objeto existiendo por completo, existe para alguien, está destinado a alguien; se asoma ya a un interior y, sin absorberse en él, se da. Lo que viene de fuera —iluminado— es comprendido, es decir, viene de nosotros. Por medio de la luz los objetos son un mundo, es decir, son nuestros.”⁶⁶ Como puede observarse el yo puede, por medio de su relación con los alimentos, engañar aunque sea momentáneamente su soledad. Pero “la misma expresión engañar la soledad indica el carácter ilusorio y puramente aparente de esa salida de sí.”⁶⁷ Parece que el yo, en un primer momento, en su relación con los objetos que constituyen el mundo, se abre a una radical alteridad. Sin embargo, de inmediato se da cuenta de que en su relación “luminosa”, los objetos—incluso los demás yoes— forman parte de *su* mundo, son parte de lo *mismo*. El yo se encuentra, de este modo, solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente una: “Ciertamente —escribe Lévinas en otro lado— mi intimidad más íntima me parece extraña u hostil; los objetos usuales, los alimentos, el mismo mundo que habitamos, son otros con relación a nosotros. Pero la alteridad del yo y del mundo habitado es sólo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito.”⁶⁸

El yo que conoce, que comprende, en el sentido radical del término, el mundo reduce toda alteridad a la mismidad. Lo que en un primer momento aparece como “otro” termina sucumbiendo al imperio de lo *mismo*, a la identidad del ser. “[...] el conocimiento no supera la soledad. La razón y la luz por sí mismas consuman la soledad del ente en cuanto ente, realizan su destino de ser absolutamente el único punto de referencia.”⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, p. 103. Sobre el tema del gozo *Infra* apartado 6.2.

⁶⁶ *De la existencia al existente*, p. 62.

⁶⁷ *Ética e infinito*, p. 56.

⁶⁸ *Totalidad e infinito*, p. 62.

⁶⁹ *El tiempo y el otro*, p. 105.

Para Lévinas, la luz —elemento del conocimiento— convierte en nuestro todo lo que encontramos —luz que implica ver, visión; el objeto respecto del cual el yo había tomado distancia y que aparecía como cierta exterioridad trascendente, termina vuelto a la inmanencia del ser. Pues, como señala Lévinas, “la visión es el sentido por excelencia. Ella aprehende y sitúa. La relación del objeto con el sujeto esta dada al mismo tiempo que el objeto mismo. Ya un horizonte está abierto.”⁷⁰ En cuanto conocimiento o saber el yo termina siempre remitido a sí: “La idea del saber —relación y acto sin par— permite fijar la identidad del ‘yo’, guardarlo encerrado en su secreto.”⁷¹ Conocimiento, saber y visión se encuentran indisolublemente vinculados. La visión, dice Lévinas, implica ya inteligibilidad. Ver significa ya hacer nuestro y extraer como de nuestro propio fondo el objeto con el que nos enfrentamos. En fin, Lévinas piensa que no es posible captar la radical alteridad, que debe romper el encierro del yo en sí mismo, con la ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz.

El filósofo insiste en señalar que la relación con el mundo “exterior” en términos de conocimiento, no logra realmente superar la soledad del sujeto, su estar encadenado a sí mismo. Más aún, el mismo saber o la razón misma consuman la soledad del sujeto. “Razón no tiene plural”, dice Lévinas. En la terminología lévinasiana, luz, conocimiento, visión, razón, tienen algo en común: *aprehender* y *comprender* el mundo al cual el yo se encuentra enfrentado. De aquí que Lévinas afirme contundentemente: “Al englobar el todo en su universalidad la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón.”⁷² El “yo pienso” cartesiano es, en este sentido, la realización misma de la soledad.

En otros términos, se puede decir que la intencionalidad de la conciencia —“conciencia-de”— permite distinguir solamente al yo de los objetos, pero no logra arrancar al sujeto de su soledad, pues “lo otro” adquiere sentido sólo en relación con el yo. Lévinas afirma que en Husserl el objeto de la representación se distingue del acto de la representación y ésta es, según él, “la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana a la que apresuradamente se le da un aire realista.” Aquí, la visión, en estrecha relación con el conocimiento, opera como una *adecuación* de “la

⁷⁰ *De la existencia al existente*, p. 62.

⁷¹ *Ibid.*, p. 118.

⁷² *El tiempo y el otro*, p. 105.

exterioridad” en la “interioridad”. La supuesta exterioridad trascendente de los objetos — sugiere Lévinas— queda reabsorbida por el sujeto cognoscente. En concreto: “La luz, la claridad, es la inteligibilidad misma, hace que todo provenga de mí, reduce toda experiencia a una reminiscencia elemental. La razón está sola. Y en este sentido el conocimiento nunca encuentra en el mundo algo verdaderamente diferente.”⁷³ Lévinas se da perfecta cuenta de que el conocimiento —en su concepción tradicional— es en realidad una pura inmanencia: el mundo “exterior” proviene y adquiere significación a partir del Yo cognoscente. En el yo así definido, en términos gnoseológicos, no puede producirse una verdadera ruptura que lo saque del cautiverio en el ser, donde se encuentra siempre remitido a sí mismo; por el contrario parece que lo acentúa: “Mi esfuerzo —señala Lévinas— consiste en mostrar que el saber es, en realidad, una inmanencia, y que no existe ruptura del aislamiento del ser en el saber.”⁷⁴ Cabe, entonces, preguntarse ¿cómo o de qué manera sacar al yo del aislamiento en que lo ha dejado sumido la existencia —asunción del ser por el conocimiento?. Por la vía del conocimiento parece que no. En términos epistemológicos, el yo no puede verse absuelto de su fatal retorno a sí. A este respecto, Lévinas es claro:

Por lo que concierne al conocimiento: éste es por esencia una relación con lo que igualamos y englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente [...] es siempre una adecuación entre el pensamiento y lo que él piensa. En el conocimiento hay al final y al cabo una imposibilidad de salir de sí [...] ha sido interpretado como asimilación. Incluso los descubrimientos más sorprendentes acaban por ser absorbidos, comprendidos, con todo lo que hay de “prender” en el comprender [...] es todavía y siempre soledad.⁷⁵

Consciente de lo anterior, Lévinas buscará en adelante —fuera de la vía del conocimiento— una *experiencia* dentro del propio ser en la que pueda darse una radical alteridad, una trascendencia absoluta en la que el yo pueda verse liberado realmente de su inexorable vuelta a sí en el seno del ser..

Como ya se ha puntualizado no es a través del conocimiento como se logra verdaderamente sacar al sujeto de su soledad que, en el caso de Lévinas, equivale a sacarlo de la soledad del ser. Pues, a fin de cuentas, “no se trata de salir de la soledad, sino ante todo de salir *del ser*.”⁷⁶ Entonces, el esfuerzo lévinasiano se dirige a encontrar una

⁷³ *Ibid.*, p. 108.

⁷⁴ *Ética e infinito*, p. 55.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁷⁶ *Ibidem*.

experiencia en la que el sujeto se vea liberado de la soledad del ser; es decir, busca una absoluta alteridad que impida al yo su regreso trágico a sí mismo. Si en verdad puede darse algo otro que sea radicalmente otro con respecto al yo y no una mera prolongación del yo, el sujeto puede no quedar encerrado en la soledad del ser. Así, podría entrar en “relación” con una alteridad que no pueda ser reducida a la identidad del yo. El yo en la soledad de ser se mueve siempre en lo *mismo*, es decir, en la inmanencia absoluta del ser, pero si se descubre una radical alteridad —dentro del propio ser, es importante recalcarlo—; se podría hacer estallar la omniabarcante y omnipresente monotonía del ser. Lévinas, pues, pondrá todo su fatigoso empeño en encontrar tal alteridad. Algo que escape al poder de comprensión del yo. Por esta razón, la alteridad no puede *provenir* del yo.

El sufrimiento físico —señala Lévinas— es la imposibilidad de separarse del instante de la existencia; representa la irreductibilidad del ser. En él se produce la ausencia de todo refugio, no hay posibilidad de huir y de retroceder ante él. Pero es en el dolor del sufrimiento precisamente donde se anuncia algo más desgarrador que el propio sufrimiento. En la estructura del dolor se presenta “una incógnita no susceptible en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo ...”⁷⁷ Ésta es la incógnita de la muerte. La forma en la que el yo se relaciona con ésta no se da en términos de saber. El yo entra, de esta manera, en relación con algo que no proviene de él. Se coloca frente al “misterio”.

Frente a la muerte el sujeto, que en la comprensión del mundo se constituía como cierta actividad, se encuentra en un estado de pasividad. El sujeto en el reino de la luz, de la razón, se concibe como activo: comprende, representa, en fin, hace suyo el mundo. En cambio —y este es un rasgo definitivo—, el sujeto ante la alteridad radical, ante lo absolutamente otro de la muerte, se encuentra pasivo, en una pasividad que no asume. De la muerte —afirma el filósofo— no se “sabe” nada. Es algo absolutamente incognoscible, es decir, algo extraño a la *luz*. En rigor, la muerte es algo *incomprehensible*. En cambio, en su relación con el mundo el sujeto tiene el *poder*, el poder de comprensión. En palabras de Lévinas: “[...] se puede definir el poder como la presencia en un mundo que, por derecho, se convierte en mis ideas.”⁷⁸

⁷⁷ *El tiempo y el otro*, p. 110.

⁷⁸ *Totalidad e infinito*, p. 277.

El sujeto comprende el mundo porque se halla en un presente, hace suyo lo que se le presenta. Pero la muerte jamás es presente, es puro porvenir: “Lo importante de la inminencia de la muerte es que, a partir de cierto momento, *ya no podemos poder*. Es exactamente ahí donde el sujeto pierde su dominio de sujeto.”⁷⁹ La proximidad de la muerte nos indica que se está “en relación con algo que es absolutamente otro”, que representa la alteridad misma. “Por ello —concluye Lévinas— la muerte no confirma mi soledad sino que al contrario la rompe.”⁸⁰

Para Lévinas, el yo clavado en sí, que se mueve en la luz, hartado de sí mismo, puede abrirse y entrar en relación con una alteridad radical como lo es la muerte. Ahora, si bien es cierto que la muerte se presenta como tal alteridad, ello conlleva un inconveniente: disuelve el sujeto mismo. “El porvenir de la muerte, su extrañeza, no deja al sujeto iniciativa alguna.[...] el yo se encuentra, al enfrentarse con ella, absolutamente falto de iniciativa.”⁸¹ La cuestión es, entonces, en palabras del propio pensador, “¿cómo puede darse una definición del sujeto que resida en cierto modo en su pasividad?”⁸² En otro lado también se pregunta: “El sujeto ¿es solamente sujeto de poder y de saber? ¿no se presenta como sujeto en otro sentido?”⁸³

Como puede verse, no es pues, la muerte el tipo de alteridad que le interesa destacar a Lévinas, pues ésta acaba con el yo, en sentido literal. Lo que se pretende es mantener algún tipo de relación con la alteridad. La muerte niega todo tipo de relación con ella, ya que termina por aniquilar al sujeto de la pretendida relación. Representa la destrucción del sujeto, la desintegración de la hipóstasis. Habrá, pues, que buscar la alteridad en otro lado.

Después de una cuidadosa reflexión, Lévinas observa que sólo “la relación con los demás” —en concreto la relación con el otro (*autrui*)— es la situación en la que el sujeto es capaz salir de la soledad del ser: “La socialidad —dice— será una forma de salir del ser de otra manera que por el conocimiento.”⁸⁴ Muy pronto en su reflexión filosófica, Lévinas advierte que la alteridad sólo puede venir de otro. Más aún, el otro representa la posibilidad

⁷⁹ *El tiempo y el otro*, p. 115.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 124-125.

⁸² *Ibidem*. Para la tradición filosófica resultaría un escándalo concebir un sujeto pensado a partir de la pasividad.

⁸³ *Totalidad e infinito*, p. 284.

⁸⁴ *Ética e infinito*, p. 58.

misma del tiempo, en cuanto el otro representa “la alteridad absoluta del otro instante”.⁸⁵ Recuérdese que el existente, en un primer momento, se hipostasiaba en la soledad del “instante presente”. Lévinas pretende, en cambio, “mostrar que el tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás.”⁸⁶

Sólo la apertura a la alteridad libera al sujeto de la soledad del ser. Por ello mismo, la identidad del sujeto es incapaz por sí misma de ofrecer una salida. El tiempo y el otro son necesarios para la liberación. La absoluta alteridad no se puede encontrar en un sujeto que es definitivamente él mismo, que se encuentra “encerrado en la definición de lo idéntico”. La alteridad sólo puede venir del *otro*, el otro hombre. Pero el otro no es simplemente un *alter ego*, sino que es precisamente aquello que “yo no soy”. El otro no es solamente otro yo sino otro que yo. El otro es un comienzo otro, un instante otro, que no comienza en el yo. Por ello es radicalmente otro. *Significa* la trascendencia o, para utilizar un término de Lévinas, la “ex-cendencia”. Y es en esta relación con el otro —señala Lévinas— en la que se da verdaderamente el tiempo. El sujeto atrapado en el ser se encuentra preso en el presente de la *presencia*. Es sólo en la proximidad del yo y el otro (lo que Lévinas denomina “cara-a-cara”) donde se va de llevar a cabo la realización misma del tiempo. El tiempo es la relación con la alteridad inalcanzable. “El tiempo significa —en palabras de Lévinas— ese *siempre* de la no-coincidencia, pero también el *siempre* de la *relación* —del anhelo y de la espera”.⁸⁷ Al relacionarse con un otro que no lo destruye, el existente puede escapar de la soledad originaria y de la pura dimensión del presente donde se veía apresado. La relación con otro es, pues, la pauta para el desenvolvimiento de la temporalidad

Es entonces en la intersubjetividad donde verdaderamente se realiza el tiempo, pues, la misma soledad es —según el filósofo— una ausencia de tiempo. Pero se trata de una intersubjetividad donde los sujetos se encuentran en un plano distinto. De aquí se desprende una de las tesis importantes de Lévinas —que posteriormente será explotada al máximo—, a saber, la idea de que “el espacio intersubjetivo no es simétrico”.⁸⁸ Esto quiere decir que, según él: “La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aún conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar

⁸⁵ *De la existencia al existente*, pp. 127 y ss.

⁸⁶ *El tiempo y el otro*, p. 77.

⁸⁷ *Ibid.*, p.70.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

fatalmente a sí mismo [...]”⁸⁹ Pero de inmediato surge la pregunta: ¿en que tipo de situación o de relación se puede advertir la absoluta alteridad (trascendencia) del otro?. Una primera aproximación a una respuesta, Lévinas la encuentra en la relación amorosa. En el Eros se presenta la posibilidad de una relación intersubjetiva; donde en la proximidad del otro la distancia se mantiene íntegra. En efecto: “Es en el eros donde la trascendencia puede pensarse de una manera radical, y aportar al yo, atrapado el ser, y que retorna fatalmente a sí, otra cosa que este retorno: desmembrarlo de su sombra.”⁹⁰ Para decirlo ya, en un primer momento, Lévinas pensará que “el otro por excelencia es lo femenino”.⁹¹

Es, pues, en el eros, en la relación erótica, donde tiene lugar entre los seres una trascendencia o una alteridad que no se reduce a la simple diferencia lógica o numérica que existe entre el yo y el otro. Según el punto de vista lévinasiano, en la relación erótica el yo entra en relación con aquello que es absolutamente otro, que permanece siempre otro sin convertirse nunca en parte constitutiva del yo. En efecto, sostiene el propio pensador:

Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se oculta para siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de ser dos. El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario se retira en su misterio.⁹²

Para Lévinas, la alteridad y la dualidad de los seres no desaparece en la relación erótica. Todo lo contrario a lo que sucede en la relación cognositiva, donde precisamente se lleva acabo la supresión de la alteridad.

La idea clásica del amor pensada como la “confusión” entre dos seres es —según sugiere el pensador— una falsa y deficiente idea romántica.⁹³ Lo dramático, se podría decir, de la relación erótica es el hecho de ser dos y que el otro es en *ella* lo absolutamente otro. *Ella*, es decir, la mujer o más exactamente lo femenino, va ha ser, en un primer momento

⁸⁹ *De la existencia al existente*, p. 130.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibid.*, p. 116.

⁹² *El tiempo y el otro*, p. 129.

⁹³ “Toda la tradición romántica de la poesía europea tiende a adaptarse a esta ontología platónica, al inferir que el amor es perfecto cuando dos personas se hacen *una* [sin embargo...] La relación del hombre con el otro es *mejor* como diferencia que como unidad: la socialidad es mejor que la fusión. El valor mismo de mi amor a otro es la imposibilidad de reducir a ese otro a mí, la imposibilidad de que lleguemos a coincidir en una total identificación.” “Emmanuel Lévinas. Ética e infinito”, en Kearney, R., *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998. p. 207

—para Lévinas—, lo absolutamente otro. La alteridad de lo femenino no se presenta como la simple alteridad espacial de lo objetos. Es más bien, como una “fuga ante la luz”. Su forma de existir consiste en ocultarse. Además no es un ser “que nos amenaza o quiere dominarnos”. Según el pensador: “Todo su poder consiste en su alteridad Su misterio constituye su alteridad”.⁹⁴ Y es por la esencial alteridad del otro —lo femenino en este caso— que se lleva a cabo una relación amorosa que no es “ni lucha, [contra Sartre] ni fusión, ni conocimiento”. Es en esta relación con la alteridad donde “no es posible poder”. Es ahí donde “[...] el sujeto es aún sujeto para el eros. El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él.”⁹⁵ Es relacionándose con esta alteridad que el sujeto se mantiene como sujeto, que no es absorbido por ésta, ni ésta es absorbida por el sujeto, de este modo, la relación se mantiene. El erotismo es la ausencia de toda fusión. Lévinas no deja de enfatizar que en la relación erótica con el otro, más allá del ideal de fusión, la alteridad siempre se mantiene en suspenso sin que se la pueda apropiarse. Si en la relación erótica, “el otro fuera posible conocerlo, poseerlo o aprehenderlo entonces ya no sería otro. Poseer, conocer, aprehender: sinónimos de poder.”⁹⁶ En fin, concluye Lévinas, nada se aleja más del eros que la posesión.

Posteriormente, para entresacar lo esencial de la relación erótica, Lévinas realiza un sutil análisis de la caricia, símbolo de esta relación. La caricia es en un primer momento contacto, es decir, sensibilidad. Pero en cuanto sensación, observa Lévinas, forma parte del ámbito de la luz, es decir, del conocimiento. No obstante, el pensador va a sostener que lo que se acaricia propiamente no se toca. Lo que busca la caricia no es la suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto. En realidad, la caricia “no sabe” lo que busca. Es contacto, pero “trasciende” lo sensible. “La caricia consiste en no apresar nada”.⁹⁷ No quiere tocar al otro ni poseerlo. No encuentra satisfacción. El deseo que la alimenta siempre renace. La caricia no se dirige propiamente a personas ni a cosas. Es deseo puro: “Lo que

⁹⁴ *El tiempo y el otro*, p. 130.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 132. Posteriormente Lévinas llegará a escribir: “La voluptuosidad transfigura el sujeto mismo que a partir de aquí tiene su identidad no de su iniciativa de poder, sino de la pasividad del amor recibido [...] El sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí [...] de otro y no solamente como el sí de sí mismo.” *Totalidad e infinito*, p. 279.

⁹⁶ *El tiempo y el otro*, p. 134

⁹⁷ *Totalidad e infinito*, p. 267. En estas páginas Lévinas realiza una “fenomenología del eros”

busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo apresable.”⁹⁸ Es la espera de ese porvenir sin contenido. Dicho en terminología lévinasiana, en la caricia lo que está ahí se busca como si no estuviese, como si la piel fuese huella de su propio vacío. La caricia significa la no coincidencia del contacto, un desnudar que nunca está suficientemente desnudo. Lo más importante del hecho de la caricia es que trastorna la relación del yo consigo mismo. El sujeto queda abierto o expuesto —en este deseo (que no necesidad) del otro— a una alteridad que le impide encerrarse en sí mismo. A fin de cuentas, cabe preguntarse con Lévinas, “la subjetividad ¿no tiene significado precisamente por su incapacidad de encerrarse en su interior?”⁹⁹

Otra manera en que puede verse trastornada la identidad del sujeto —que impide la vuelta del yo a sí mismo abriéndolo a una radical alteridad— es expuesta por Lévinas a través de nociones como *fecundidad y paternidad*, sobre las cuales aquí sólo se hará una breve alusión.¹⁰⁰ La fecundidad es la relación con un porvenir irreducible a mi *poder*. La relación con el hijo es la fecundidad. En ella “el yo trasciende el mundo de la luz”.¹⁰¹ En su alteridad el hijo no es simplemente un *alter ego*. La paternidad es la relación con un extraño, que sin dejar de ser ajeno es yo. A mi hijo no lo *tengo*, afirma Lévinas, sino que en cierto modo, lo soy.¹⁰² De aquí que el yo, en la paternidad, se vea liberado de sí mismo sin dejar, al mismo tiempo, ser yo; esto es así porque el yo *es* su hijo. Para expresarlo mejor, valga citar ampliamente al propio filósofo:

En efecto, conviene analizar la relación erótica como característica de la ipseidad misma del yo, de la subjetividad del sujeto. La fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías de poder, ni las de saber, describen la relación con el hijo [...] No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro [...] *es* yo: una relación del yo consigo mismo que sin embargo no es yo. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia [...] La fecundidad del yo, es su trascendencia misma.¹⁰³

⁹⁸ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁹ *Humanismo del otro hombre*, p. 88. Pregunta incisiva para la tradición filosófica.

¹⁰⁰ Sobre este particular: *El tiempo y el otro*, pp. 134 y ss. *Totalidad e infinito*, pp. 276 y ss. Un buen análisis sobre este punto y el tema que venimos desarrollando en estas líneas puede verse en: Garrido Maturano, A. E. “El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Lévinas”, en *Thémata. Revista de filosofía*, (1997) Núm. 18.

¹⁰¹ *Totalidad e infinito*, p. 278.

¹⁰² *El tiempo y el otro*, p. 135.

¹⁰³ *Totalidad e infinito*, p. 285.

Muy importante es señalar que la verdadera trascendencia —no la trascendencia meramente espacial de los objetos con respecto al yo que se mantiene idéntico a sí— debe comprometer la identidad misma del sujeto. Con ello se asistiría a la muerte del sujeto entendido como sustancia y se abriría la posibilidad de entender el sujeto de una nueva manera.¹⁰⁴ Para Lévinas, según entendemos, el concepto de trascendencia en Husserl, encerrado en la estructura de la *intencionalidad* no logra comprometer la identidad del sujeto sino que más bien la acentúa. Pero de lo que se trata, según el proyecto lévinasiano, es de que a través de la trascendencia —lo absolutamente otro— el yo pueda realmente salir de sí mismo. Trascendencia que “trastorna” la propia identidad del yo. Por ello el empeño de Lévinas está enfocado primeramente, en esta etapa de su desarrollo filosófico, en “encontrar” una situación en que dicha trascendencia se vislumbre.

Recapitulando lo dicho en los párrafos precedentes, se puede decir que la relación erótica transfigura al sujeto mismo que obtenía su identidad en la iniciativa de su poder de comprensión (hipóstasis, “yo pienso”, “yo trascendental”): “El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo *es* su hijo.”¹⁰⁵ El sujeto se recobra como sí de otro y no sólo como sí de sí mismo. El sujeto se encuentra, por decirlo así, “alterado”. Y ello debido a que, más que el deseo de ser sí mismo, el existente sueña con verse liberado de sí mismo, con escapar a la fatalidad y el hartazgo de retornar siempre a sí. “El *Eros* —sostiene Lévinas— libera de ese hartazgo, detiene el retorno del yo a sí.”¹⁰⁶ Planteado desde otro punto de vista, se puede decir que Lévinas intenta sacar al sujeto del solipsismo en que lo había dejado sumido la filosofía desde Descartes. Este intento no tiene tan sólo una importancia teórica sino ante todo vital, ética. En este proyecto el eros juega un papel importante, aunque no suficiente, como habrá de verse enseguida.

En la cercanía del otro, en el eros, se mantiene la distancia y la dualidad entre el yo y el otro; pero la alteridad que produce la relación erótica no basta. Pues, según piensa Lévinas: “El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos.”¹⁰⁷ La relación erótica aísla a los enamorados como si estuvieran solos en el mundo.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 276.

Pero Lévinas no quiere quedarse en este ámbito reducido —pretende universalidad—, quiere ir más allá, llegar la sociedad misma. “La relación intersubjetiva del amor no es el comienzo sino la negación de la sociedad [...] la sociedad del amor es una sociedad de dos, sociedad de sociedades, refractaria a lo universal [...] amar a un ser en detrimento de otro.”¹⁰⁸ Lévinas pretende superar la proximidad erótica que se entabla con el otro, pues según señala la relación voluptuosa entre los amantes “[...] es refractaria a la universalización, es todo lo contrario de una relación social. Se excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia.”¹⁰⁹ La relación erótica con el *otro* (amado) no basta; se precisa ir más allá de esta relación particularísima.

Lévinas está convencido, ya desde el comienzo de su reflexión filosófica personal, de que es la relación con el otro (cara-a-cara) la que va a poner fin a la trágica vuelta del yo a sí, donde éste se mantiene encerrado en una profunda soledad *existencial*. El análisis de la relación erótica, que ocupa un lugar importante en el pensamiento lévinasiano, presenta algunas limitaciones importantes. Es necesaria, pues, una relación con el otro en una situación distinta. Una relación en la que la alteridad del otro no se “manifieste” únicamente en el ser amado, sino en el *rostro* “del pobre, del huérfano, de la viuda, del extranjero”. La “relación originaria” con el *otro* (*autrui*) ya no será, por decirlo así, *patética* sino, en adelante, esencialmente ética. Al menos así lo dejaba entrever Lévinas, cuando en *De la existencia al existente* escribía:

Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, es “la viuda y el huérfano” [...] El espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico [...] En la reciprocidad de las relaciones, característica de la civilización, se olvida la asimetría de la relación intersubjetiva.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Entre nosotros*, p. 34.

¹⁰⁹ *Totalidad e infinito*, p. 275.

¹¹⁰ *De la existencia al existente*, p. 129.

Capítulo 6. Una fenomenología del sujeto

6.1. El concepto de totalidad

Con lo dicho hasta aquí, se puede pasar ahora a examinar el “segundo periodo” del desarrollo filosófico de Lévinas. Dicho periodo puede encuadrarse —con fines meramente analíticos— con la aparición de la obra: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, primera gran obra lévinasiana donde queda sintetizado el avance teórico logrado hasta ese momento. Aquí aparece también toda una nomenclatura conceptual propia del filósofo. Conceptos característicos del lenguaje lévinasiano como totalidad, infinito, trascendencia, alteridad, exterioridad, rostro, etc., quedan aquí definitivamente establecidos. En este periodo, al igual que el anterior, se mantiene la crítica a la ontología y aparece claramente, por vez primera, la referencia a la ética como punto de ruptura de ésta. Para este momento, el análisis de la subjetividad no se mueve ya en el ámbito desnudo de la existencia sino más bien en el ámbito *económico*, es decir, en el mundo, en el “ser-en-el-mundo”, por utilizar la expresión heideggeriana. Después de haber hecho un ejercicio de reducción de todos los entes, es decir, después de haber puesto entre paréntesis la mundanidad, para vérnoslas así con el hecho desnudo de ser y ver cómo es que en este ámbito surge significativamente el sujeto, Lévinas ahora nos muestra cómo es que se deviene sujeto *en* el mundo. Y muestra cómo es que este sujeto o yo entra en relación con el Otro también en el mundo. Para ir aclarando el panorama que será analizado en este y en los subsecuentes apartados, conviene, de entrada, citar ampliamente al propio filósofo:

A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escapar de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir [...] nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es metafísica la misma.¹

¹ *Totalidad e infinito*, p. 76

Son al menos tres, a nuestro juicio, los propósitos axiales que dirigen la obra lévinasiana antes mencionada. Primero, llevar a cabo “una defensa de la subjetividad”; segundo, buscar una salida a la “referencia al ser”; y tercero, destacar el “primado de lo ético”. Estos puntos no tienen un orden de importancia jerárquico, sin embargo, sobre el primero pondremos un especial interés. A este respecto, el propio filósofo aclara: “Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad [sino que...] Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al otro, como hospitalidad.”²

Dicho lo cual, los siguientes apartados pretenden señalar la forma en que se constituye la concepción lévinasiana de la subjetividad del sujeto; para lo cual es menester dilucidar algunos conceptos importantes. Comencemos, pues, por el ya anunciado concepto de totalidad.

La defensa de la subjetividad que Lévinas se propone realizar es llevada a cabo en un diálogo crítico permanente con las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger³ (en este sentido Lévinas puede enmarcarse en lo que se ha dado en llamar “la generación de las ‘3H’ ”⁴). Esta defensa es propugnada contra la idea de totalidad, ya sea entendida ésta de manera ontológica —presencia panorámica omniabarcante del Ser— o concretizada como objetividad histórica. Lévinas busca, de este modo, una salida a toda referencia al ser, donde el yo clavado en su identidad de ser sí mismo, permanece encerrado en un orden ontológico del cual no se puede sustraer.

Para el filósofo francés, dentro del pensamiento filosófico, el ser se muestra como guerra (como ya siglos antes lo había hecho ver Heráclito), es decir, la guerra se presenta —según él— como “la experiencia pura del ser puro”.⁵ Guerra y ser se conjugan. Con el término guerra, Lévinas expresa el acontecer del ser, un orden vuelto sobre sí que niega toda exterioridad, lo *otro absolutamente otro*. “La guerra —dice— no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo.”⁶ El ser

² *Ibid.*, p. 52

³ Aunque conviene señalar, no obstante, que este intento por replantear la idea de sujeto debe encuadrarse, sobre todo, en el ámbito intelectual francés de la época, donde se comenzaba a gestar la llamada “muerte del sujeto”, que alcanzará su punto más elevado con el decreto foucaultiano de la “muerte del hombre”.

⁴ Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1982, p. 27.

⁵ *Totalidad e infinito*, p. 47.

⁶ *Ibid.*, p. 48.

entendido como guerra que integra y anula la unicidad de los *entes*, queda expresado bajo el concepto filosófico de totalidad. En palabras del pensador: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente [...]”⁷

En efecto, esta ontología de la guerra, ontología de la totalidad, en la filosofía Occidental, significa un orden global que dentro de un horizonte de comprensión, absorbe o neutraliza la unicidad de los entes y, en consecuencia, niega la posibilidad de toda alteridad fuera de la “comprensión del ser”. Ningún ente cobra sentido a partir de sí sino con respecto al lugar que ocupa en el Todo. La “identidad” de los seres sólo es tal debido a la posición que ocupan dentro del sistema. Y, en consecuencia, al subordinar la existencia de los *entes* particulares al Todo se produce una completa despersonalización, por no decir deshumanización. Se presenta un sacrificio de lo propiamente individual en aras de lo universal o lo general, de lo Otro en aras de lo Uno. De aquí que Lévinas denuncie que “la universalidad se presenta como impersonal y hay allí toda falta de humanidad.”⁸

Pero, frente a esta “ontología de la guerra”, Lévinas propone la idea de una “escatología de la paz mesiánica”.⁹ Paradójicamente, Lévinas observa que en el seno mismo de la “evidencia de la guerra”, en la “irrefutable evidencia de la totalidad”, se deja oír la “certeza de la paz”. Sólo es posible hacer estallar la totalidad si se logra establecer una “relación” con una absoluta alteridad. Y es aquí donde entra en juego el “extraordinario fenómeno” de la escatología profética, según como la entiende el propio pensador. La escatología no quiere, de ningún modo, introducir una visión teleológica ni tampoco pretende “enseñar la orientación de la historia”. Para Lévinas, la escatología pone en relación con el ser más allá de la totalidad o de la historia; significa la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, no englobable en ella. Y en tanto que “más allá”, esta escatología arranca a los seres de la jurisdicción de la *historia* —totalidad objetiva— interpelándolos y convocándolos a responder desde sí mismos. Es decir, que no

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 48.

es el juicio final de la historia lo que, en última instancia, importa, sino el juicio que juzga a los vivos en todo momento. En su muy peculiar terminología Lévinas señala:

La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquel) implica que los seres tienen una identidad “antes” de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero *a partir de sí y no a partir de la totalidad*.¹⁰

De este modo, la escatología piensa a los entes constituyéndose como sujetos fuera de la totalidad. Lévinas quiere pensar la subjetividad del sujeto de otro modo que como lo ha propuesto la tradición filosófica contemporánea, donde por los entes, carentes de voz propia, habla “la palabra anónima de la historia”. En este sentido la paz mesiánica “se produce como esta aptitud para la palabra”.¹¹ Lévinas arguye: “Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica.”¹²

Ahora bien, es importante insistir en que esta “visión escatológica” no es una experiencia cuasi mística; aunque, por otro lado, tampoco se manifiesta a la manera como se presenta la evidencia, a la cual apela toda filosofía seria que, según la tradición, se precie por ser tal.

Para Lévinas la escatología no se da como evidencia, ni pretende que así sea; pues, “reducida a las evidencias, la escatología aceptaría desde un principio la ontología de la totalidad”. Más aún, la escatología tampoco pretende “sacar carta de ciudadanía en el pensar, asimilándose a una evidencia filosófica”.¹³ Pero, ¿la filosofía no se define precisamente como una tentativa de vivir en la evidencia? ¿No obtiene su verdad *a la luz* de la evidencia? La filosofía comienza, la evidencia se ilumina. Lévinas es filósofo y pretende hacer filosofía, por ello piensa que en el seno de la evidencia filosófica misma, se presenta una situación que no puede expresarse en las categorías de la totalidad, pero que a la vez condiciona a ésta. Adelantando algo, se puede decir que dicha situación se presenta en la “relación” con el infinito, que en el caso de Lévinas designa el *rostro (visage)* del Otro (*Autrui*). Para decirlo en sus propias palabras:

¹⁰ *Ibid.*, p. 49 (el subrayado es nuestro).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 51.

¹³ *Ibid.*, pp. 48, 49.

Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin “demostrar” filosóficamente las “verdades” escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito.¹⁴

¿Qué hay “antes” de la totalidad, “antes” de la evidencia filosófica? ¿Las sombras de la opinión, la ingenuidad de un mundo aparente, la ilusión, el delirio, la fantasía, la irracionalidad (lo que quiera que esto signifique)? No. A juicio de Lévinas, está la relación con lo infinito, con el otro. Relación que por cierto, no puede expresarse en términos de experiencia, porque, como habrá de verse más adelante, el infinito desborda el pensamiento que lo piensa. Por el contrario, comúnmente, para la tradición filosófica, la experiencia objetiva no desborda el pensamiento sino que es adecuada, asimilada y de alguna manera anticipada *a priori*. Es por ello que Lévinas entiende la experiencia de otro modo, a saber, como la relación con lo absolutamente Otro, es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento. Así las cosas, para él, paradójicamente la relación con el infinito es la *experiencia* por excelencia. En otras palabras, la idea de infinito no puede expresarse en términos de experiencia, “no viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia.”¹⁵ *Experiencia* como éxodo, como salida hacia lo irreductiblemente Otro. Ruptura de la inmanencia

Sobre la idea de infinito ya se volverá más adelante. Por lo pronto, conviene retener el hecho de que en el seno de la “ontología de la totalidad” se produce, según sugiere Lévinas, una “relación” olvidada con lo absolutamente Otro, que destruye la supremacía y la autosuficiencia de la totalidad.

El análisis lévinasiano parte del método fenomenológico, sin embargo, va más allá de la misma fenomenología. Para él, La fenomenología, “comprensión por iluminación”, no logra expresar la relación con lo infinito, con lo absolutamente otro. La idea de lo infinito no es una *representación* de lo infinito. Lévinas pone atención a todo aquello que en la obra de Husserl tiende a escapar de la conciencia teórica. Descubre, al igual que Husserl, que hay acontecimientos intencionales no teóricos, irreductibles a la comprensión del ser. Una “conciencia” antes de la luz, una originaria relación con el Otro. Acontecimientos

¹⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

“esencialmente nocturnos”, horizontes insospechados: “encontramos acontecimientos que no pueden ser descritos como *noësis* apuntando a *noemas*.”¹⁶ Mostrando su “fidelidad al intelectualismo de la razón”, Lévinas trata de decir filosóficamente el sentido de esos acontecimientos nocturnos. O al menos esa es su pretensión cuando señala:

La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces —esta fenomenología— y en realizar *acontecimientos* cuya última significación —contrariamente a la noción heideggeriana— no llega a *develar*. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de esos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino.¹⁷

Es preciso ir más allá de la fenomenología y de la ontología de la totalidad, “filosofías de la luz”, incapaces de respetar lo *otro* en tanto que *otro*; filosofías de la mirada que domina y de la mano que toma, incapaces de escuchar la resonancia de la voz tenue del infinito.

Con lo visto hasta este momento, puede observarse cómo Lévinas busca la manera de salir del ser —desde el ser mismo— que mantiene al *ente* o al yo vuelto a sí, encerrado en sí mismo; para ello, se precisa encontrar una alteridad absoluta que no remita ineluctablemente el yo a sí mismo, sino que lo mantenga en relación con la alteridad. Cuestión que, a juicio de Lévinas, ni la fenomenología husserliana ni la ontología fundamental heideggeriana —ni mucho menos la dialéctica hegeliana— pueden lograr. Estas filosofías, *mutatis mutandis*, niegan lo absolutamente Otro —la trascendencia, tal como la entiende Lévinas— se mueven en una perpetua inmanencia. Filosofías en las que se decanta un *ente* o sujeto a modo de conciencia (teórica) que se mantiene ya sea en la *representación* del ser o en la *comprensión* del ser. Para Lévinas, en la fenomenología husserliana se produce algo así como una “subjetivación del ser”, en cuanto que el sujeto se concibe como el origen de todo. Un sujeto en el que “nada puede entrar”, pero por el que, de alguna manera, todo “proviene de él”. Lo “Otro” queda así absorbido por el “Mismo” o deducido por el “Mismo”.¹⁸ A esto se reduciría, en última instancia, la

¹⁶ *Ibid.*, p. 54 (nota).

¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸ En esto puede verse también un eco del *Espíritu* “ontogénico” hegeliano cuyo movimiento “consiste en devenir *el mismo* un otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este otro”. Cf. Hegel, G. W. F. *La fenomenología del espíritu*. (Prefacio).

intencionalidad husserliana. Pero, el filósofo francés quiere ir más allá, para él, “la intencionalidad en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental.”¹⁹ Intentará mostrar las limitaciones que presenta la filosofía contemporánea, para proponer una nueva concepción de la filosofía.

Para Lévinas, el ser ha sido entendido —al menos en Husserl y Heidegger— como presencia, ostentación, exposición, manifestación, exhibición o aparecer y, en cuanto tal, requiere de un sujeto —a modo de conciencia— como llamado a la re-presentación. Representación que se *da* en la sincronía de un tiempo presente: “La presencia —dice— no es posible más que como una incesante recuperación de la presencia, como una incesante re-presentación [...] La representación es la posibilidad misma del retorno, la posibilidad del *siempre* o la presencia del presente.”²⁰ Pura inmanencia. De este modo, la unidad de la apercepción del “yo pienso”, que se encuentra en el seno de la representación, constituye la estructura que necesita la actualidad del presente. Es decir, el ser requiere el *asentamiento* de un ente. Estar “presente a...” equivale al ser. Para una mayor fidelidad al pensador permítase citarle ampliamente:

El psiquismo de la conciencia es este énfasis del ser, esta presencia de la presencia, puja de presencia sin escapatoria, sin excusa [...] por la conciencia nunca podría disimularse nada en el ser; es una luz que ilumina todo de un extremo del mundo al otro [...] Todo lo que está en disposición de llenar el campo de la conciencia fue, en su momento, acogido percibido, tuvo un origen. Por la conciencia el pasado no es más que un modo del presente. Nada puede ni ha podido acontecer sin presentarse; nada ha podido pasar de contrabando sin ser declarado, sin manifestarse [...] La subjetividad trascendental es la figura de esta presencia: ninguna significación precede a la que yo doy.²¹

Así, pues, el sujeto en tanto que conciencia, ha sido —para gran parte de la tradición filosófica— únicamente, como representación, el escenario incesante del acontecimiento del ser. El sujeto no toma significación a partir de sí sino que se encuentra como llamado a la “comprensión del ser”. En Heidegger, como es habida cuenta, el ente o mejor aun el *Dasein* es el lugar del develamiento del ser, donde el ser se hace manifiesto. De ahí que Lévinas llegue a afirmar tajantemente que “*Sein und Zeit* no ha sostenido tal vez más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como

¹⁹ *Totalidad e infinito*, pp. 52-53.

²⁰ Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 108; también *Dios la muerte y el tiempo*, p. 248.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

tiempo), *el ser es ya apelación a la subjetividad.*"²² O como el propio Heidegger lo señala en otra obra el ente humano es "el pastor del ser".²³

La conciencia —para la tradición filosófica— es siempre experiencia del ser o presencia en el mundo. El ser del mundo en su exposición es, *ipso facto*, un *darse*, un dejarse aprehender. Dicho en otros términos, la conciencia está dirigida intencionalmente al mundo, pero al mismo tiempo, la conciencia es también autoconciencia, es decir saber de sí misma. En palabras de Lévinas: "[...] una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también [...] conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación."²⁴ En última instancia, se trata de la kantiana unidad de la apercepción. El pensamiento "sale" de sí mismo hacia el ser —*deviene otro* para decirlo hegelianamente— pero no deja por ello de "permanecer en su casa", "en lo de suyo", igual a él mismo o retornando siempre a sí mismo. El yo en tanto que conciencia se halla identificado como saber de sí mismo y ya como actividad pensante *da razón* de toda "exterioridad". Como el propio Lévinas señala: "En cuanto saber el pensamiento se ocupa de lo pensable; de lo pensable que llamamos ser. Al ocuparse del ser, está fuera de sí mismo, pero permanece prodigiosamente en sí mismo o retorna a sí mismo. La alteridad o la exterioridad del sí mismo se recupera en la inmanencia. Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su 'experiencia' es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él."²⁵ Como es de ver, en el fondo de este argumento prevalece una referencia a la estructura "noesis-noema" sustentada por Husserl y tan criticada por Lévinas; pues éste último, niega contundentemente a dicha estructura el "título de estructura primordial"²⁶

El pensamiento que piensa el ser se instala en un "quedarse en sí mismo": pura inmanencia. Se mantiene de este modo la antiquísima correspondencia o identidad entre ser y pensar que se ha convertido en la tradición filosófica en el lugar original o punto de partida de todo sentido o inteligibilidad posible. Toda cuestión es filosofía a la luz del ser. La búsqueda del sentido del ser, entiende Lévinas, es el corazón de la filosofía misma. "Para el ser de lo real esta coincidencia [pensamiento y realidad] significa: iluminar el

²² *Totalidad e infinito* p. 69 (el subrayado es nuestro).

²³ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, p. 27.

²⁴ *Entre nosotros* p. 155.

²⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁶ *Totalidad e infinito*, p. 299.

pensamiento y lo pensado mostrándose. Precisamente esto, mostrarse, iluminarse, es tener un sentido, tener la inteligibilidad por excelencia que subyace a toda modificación de sentido.”²⁷

Para la subjetividad considerada bien como pensamiento, bien como saber, el ser es presencia. Saber y ser se vinculan y se mantienen en perfecta sincronía. El *cogito* o la unidad de la apercepción trascendental es quien lleva a cabo esta proeza sintetizadora. Se convierte así en origen y punto de partida de todo sentido. Y es este esquema el que —según Lévinas— ha prevalecido, a pesar de algunas variantes, a lo largo de la filosofía moderna y contemporánea. “La filosofía tradicional —dice— sitúa el origen o el lugar natural del sentido en el psiquismo como saber —hasta llegar a la conciencia de sí—, reconociéndolo como espíritu.”²⁸ O dicho más exactamente, en la historia de la filosofía moderna se ha llevado a cabo “[...] una reducción de toda experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo.”²⁹

Es precisamente el “Mismo”, un yo idéntico a sí, vuelto a sí, resumido en el “yo pienso”, autosuficiente, donador de todo sentido, lo que preocupa a Lévinas; pues, el yo entendido de esta manera, suprime o absorbe toda alteridad o exterioridad. La existencia se vuelve monótona o monolítica, envuelta en lo *mismo*. Todo se ve reducido a este “psiquismo” cognitivo de la presencia del ser en la conciencia, donde el yo es el lugar del acoplamiento de lo disperso en el mundo. Filosofía de la presencia, del ser, de lo Mismo, dice Lévinas. Y agrega: “La filosofía occidental a sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.”³⁰ Lo Otro y lo Mismo términos recurrentes en la filosofía de Lévinas: el primero sugiere la alteridad de lo absolutamente Otro y el segundo la identidad del Yo vuelto a sí. La filosofía Occidental —dice— entiende toda exterioridad como unificada y sincronizada en su presencia en el interior del “yo pienso”. “La unidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Todas las cosas se reducen a esta unidad

²⁷ *De Dios que viene a la idea*, p. 102.

²⁸ *Entre nosotros*, p. 152.

²⁹ *Ética e Infinito*, p. 69.

³⁰ *Totalidad e infinito*, p. 67.

del *yo pienso* y constituyen su sistema. El sistema de lo inteligible es, en definitiva, una conciencia de sí.”³¹ La síntesis y la sinopsis, que remiten a la unidad del sujeto son capaces de reducir toda heterogeneidad identificando, englobando y reapropiándose todo lo diverso de la experiencia. La actividad del sujeto en cuanto pensamiento, *da razón* de toda alteridad y en ello reside su propia racionalidad, sostiene Lévinas. Y agrega: “El saber sería de este modo, la relación del hombre con la exterioridad, la relación de lo Mismo con lo Otro, una relación en la que lo Otro es finalmente despojado de su alteridad, en la que se hace interior a mi saber, en la que su trascendencia deviene immanencia.”³²

Lévinas pone en cuestión precisamente ésta concepción que domina la filosofía, según la cual el pensamiento es fundamentalmente saber: “pensamiento de...” o “conciencia de...”, es decir, *intencionalidad*. Para él, en rigor, no todo queda reducido al *cogito*. Pues, “aun cuando todo termine por saberse nosotros no pensamos que el saber sea el sentido y el fin de todo.”³³

Por lo dicho hasta aquí, el sujeto ha sido tradicionalmente referencia al ser, a la totalidad. Amo y a la vez esclavo. A través de él el ser se manifiesta, pero a la vez queda subsumido o, más bien, subordinado a una totalidad ontológica neutra. Por lo que, a decir de Lévinas, “el que vive en la totalidad existe como totalidad, como si ocupase el centro del ser y fuera su fuente, como si todo lo extrajese del aquí y del ahora en los que, no obstante, se sitúa o es creado.”³⁴ Este yo cognoscente, del que se ha venido hablando, considerado como totalidad de sentido, suprime toda radical exterioridad, y esta supresión se lleva a cabo, como también ya se ha hecho notar, como posesión: aprehensión y comprensión o, de manera más exacta, conceptualización y tematización de lo Otro. De este modo, el “yo pienso” pasa a ser un “yo puedo”. Saber y poder de este modo se conjugan. “La ontología como filosofía primera es una filosofía de la potencia [...]”,³⁵ de donde el poder es por esencia apropiación de lo Otro. Pero si se pretende propugnar un yo que signifique a partir de sí y no a partir de la exaltación del ser que cumple, es menester que haya algo absolutamente Otro que el ser. La ruptura de la ontología de la totalidad sólo puede lograrse

³¹ *Entre nosotros*, p. 152.

³² *Ibid.*, p. 210.

³³ *De Dios que viene a la idea*, p. 246.

³⁴ *Entre nosotros*, p. 27. (Esta cita pertenece al importante artículo “El yo y la totalidad”(1954), donde cobra, por primera vez, importancia el concepto de totalidad).

³⁵ *Totalidad e infinito*, p. 70

mediante el encuentro con un ser que no aparezca en el Sistema, un ser *trascendente*, una exterioridad absoluta no integrable.

Bajo diversas formas se ha mantenido presente, a lo largo de la historia de la filosofía, la ontología de la totalidad. Una de estas formas se realiza —como concreción objetiva— en la así llamada Historia Universal, cuyo discurso impersonal y coherente consigo mismo, hay que decirlo desde ahora, destruye la singularidad y unicidad de “los seres espirituales”. Esta historia pretende integrar la multiplicidad de los seres en un “espíritu impersonal”. La totalización de la historia es el último desigmo del ser. “La totalización —afirma Lévinas— no se lleva a cabo más que en la historia —historia de los historiógrafos— es decir, entre los sobrevivientes.”³⁶ En la historia los individuos aparecen sólo como el conjunto de sus obras, como meros productores de obras. Esto es, a través de las obras, la historia “objetiva” toda intención subjetiva; las obras quedan, de este modo, separadas de los individuos que les dieron origen. Sólo se toman en cuenta las obras en ausencia de sus autores. Dicho en palabras de Lévinas: “Existir produciendo obras de las que se ausenta la voluntad productora, constituye precisamente el estatuto de un ente que, por decirlo así, no tiene en sus manos toda la significación de su ser [...] La obra presenta a su autor en ausencia de su autor.”³⁷ Es en este primado del conjunto de la historia que la interioridad de los individuos se ve sacrificada. Es negada la unicidad de cada existente singular e independiente. Para Lévinas, “el juicio viril de la historia” es cruel y sus normas universales hacen callar la unicidad.³⁸ El *uno* y el *otro* terminan subsumidos, por decirlo así, en una impersonal y neutra totalidad. “Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma.”³⁹

Además, también el tiempo universal de la “historia de los historiógrafos” delinea la trama de ser y subsume la unicidad de los individuos. “El tiempo de la historia universal — sostiene Lévinas— permanece como el fondo ontológico en que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos sus esencias.”⁴⁰ Sin embargo, como también el propio pensador sugiere, la existencia de los seres se desarrolla en una

³⁶ *Ibid.*, p. 78

³⁷ *Entre nosotros*, p. 42.

³⁸ *Totalidad e infinito*, p. 257.

³⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

dimensión que no corre paralelamente al tiempo de la historia. Existe una “separación”. Separación y posibilidad para un ente de instalarse en sí y tener su propio destino. “La separación —dice— sólo es radical si cada ser tiene su propio tiempo, es decir, su *interioridad*; si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal.”⁴¹ Para la tradición filosófica —piénsese sobre todo en Hegel— el individuo no es más que un momento del orden universal racional de la historia. Estos individuos no existen del todo en sí mismos sino con relación al lugar que ocupan y a la función que cumplen en el tiempo de la historia; función que puede ser, sin duda, importante, pero que, en última instancia, se ve eclipsada por la verdad del Todo.⁴² Contrariamente a este tipo de planteamientos, la filosofía de Lévinas intenta rehabilitar la *interioridad* del hombre y afirmar su irreductibilidad a ordenes totalizantes e impersonales (llámense Espíritu, Ser, Historia, Razón o Estado). Un hombre de “carne y hueso”, diría Unamuno; un yo “nombre y apellidos”, diría Rosenzweig. Lévinas piensa que gracias a su *interioridad* —“psiquismo”, “vida psíquica”— los seres se resisten a la totalización; conservan un *secreto* interior, sobre el cual la historia no tiene injerencia alguna. La vida “psíquica”, vida interior, para decirlo en sus palabras:

No se despliega en la historia. La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico. La tesis del primado de la historia constituye para la comprensión del ser una elección en la que la interioridad es sacrificada [...] Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de intenciones interiores. [...] Sabemos desde siempre que es imposible hacerse una idea de totalidad humana, porque los hombres tienen una vida interior [...]⁴³

En conclusión, lo que se ha tratado de poner en claro en este apartado es que Lévinas no quiere ver al hombre como un mero ente situado en una región ontológica. Más bien, quiere pensar al hombre significando a partir de sí, al margen de cualquier tipo de totalidad. Pues, como elocuentemente observa en otro lugar: “Contra la universalidad de las estructuras y la esencia impersonal del ser —contra la relatividad recíproca de los puntos en

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, FCE, 1985, Hegel escribe: Al Espíritu del Mundo no “[...] le preocupa el que tenga que emplear tantas y tantas generaciones humanas hasta llegar a cobrar conciencia de sí mismo, el que haya de recorrer un camino extraordinariamente largo de nacimientos y muertes; es lo bastante rico para poder permitirse estos derroches, acomete su obra en grande y dispone de naciones e individuos en abundancia para emplearlos en sus fines..” p. 39.

⁴³ *Totalidad e infinito*, p. 81

un sistema— es necesario un punto que cuente por él mismo y en ‘el delirio báquico en el que nadie escapa a la embriaguez’, es necesaria una célula sobria, en sí misma.”⁴⁴ Para toda la filosofía que pondera lo general o lo universal frente a lo singular, el hombre, como interioridad—como subjetividad— carece de una sobresaliente importancia. La postura de Lévinas, a este respecto, es contundente: “La generalización es la muerte.”⁴⁵ Luego, entonces, hay que ver de qué manera se constituye esta interioridad inalienable del sujeto que *significa* fuera de la totalidad ontológica e histórica

6.2. Separación: identidad y gozo

Como se venía viendo anteriormente, en el seno mismo del ser se produce una subjetividad en tanto que “psiquismo”, “vida interior” (superando así la mera hipóstasis ontológica). Lévinas señala, que este “psiquismo” constituye un *acontecimiento* en el ser, es ya una *modalidad* en el ser y, en cuanto tal, es ya, en un primer momento, resistencia a la totalización. En tanto que “ámbito privado” que se “implanta”, que se “instala en el ser”, el yo o sujeto rompe con el ser anónimo, se distancia de él, se arranca a su participación anónima en el todo y se mantiene en sí mismo por la dimensión de interioridad que abre. Visto de esta manera, el yo es el modo según el cual se lleva acabo la ruptura, todavía formal, de la totalidad. Lévinas intenta reivindicar la individualidad (“identidad”) de los entes existiendo a partir de sí y no con respecto a la totalidad neutra que los engloba y suprime. En última instancia, busca la afirmación inquebrantable e irreductible de la subjetividad humana. Es precisamente este “psiquismo” del que habla Lévinas y no la materia (como planteaba Aristóteles), el principio de individuación de los seres.⁴⁶ Desde luego, habrá que aclarar, por principio, el modo de darse de este “psiquismo”, que nada tiene que ver con contenidos intelectuales o psíquicos sino que más bien hace referencia al ámbito sensible, al ámbito del gozo, como habrá de mostrarse más adelante.

⁴⁴ *Humanismo del otro hombre*, p. 66

⁴⁵ *Entre nosotros*, p. 42

⁴⁶ *Totalidad e infinito*, p. 82.

El yo, según el pensador francés, existe “separado del ser”, “existe por sobre el ser”,⁴⁷ viviendo de modo independiente *en* el mundo, mejor dicho, *morando* en el mundo. “Ateísmo”,⁴⁸ llama Lévinas a esta peculiar separación del ser que se cumple positivamente como interioridad y que se mantiene en la existencia con referencia a sí y sosteniéndose en sí. Dicho mejor aún, en sus propias palabras:

La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale a la separación. Pero el hecho de partir de sí y la separación misma no pueden producirse en el ser más que abriendo la dimensión de la interioridad.⁴⁹

Ahora bien, esta interioridad va a estar íntimamente vinculada con la primera persona del yo. Partiendo de la relación concreta entre el yo y el mundo, el yo se encuentra en un primer momento, fuera de sí, *en* el mundo; pero “maravillosamente” siempre regresa a sí mismo, es decir lleva a cabo la acción propia de la identificación (la vuelta del yo sí mismo). Se produce de este modo una subjetividad que a fin de cuentas, permanece en sí, que sólo se refiere a sí, que siempre retorna a sí. Esta previa identificación del yo va a ser necesaria, pero no suficiente —según Lévinas— para que se pueda acceder posteriormente a la *alteridad*, “heterogeneidad radical del Otro”, que logre romper definitivamente la idea de totalidad que integra y, por ende, niega la existencia de los seres que existen en su identidad propia, esto es, que existen primordialmente sólo con referencia a sí. Dicho de otra manera, la identificación del yo en el mundo (Yo=Yo) logra sacar al yo del anonimato del ser, pero de inmediato lo deja encerrado en sí mismo, incapaz de relacionarse con algo otro totalmente otro. En efecto, una alteridad absoluta sólo es posible si lo otro es otro con respecto a un término que permanece como punto de partida. Un término tal, que permanece siempre como punto de partida —según Lévinas— sólo es posible en tanto que Yo. “La alteridad sólo es posible a partir de un Yo.”⁵⁰ Dicho en otras palabras, la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁸ “Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la afirmación o a la negación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como el yo.” *Ibid.*, p. 82.

⁴⁹ *Ibid.*, p.304

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63

separación absoluta del *uno* va a garantizar la alteridad del *Otro*, sin que ni el uno ni el Otro se hundan en una totalidad anterior que logre, “desde fuera”, a partir de un sistema de referencias, englobarlos. Para Lévinas, la alteridad absoluta del Otro exige primeramente la “identidad” del *uno*. La radical *alteridad* —trascendencia o exterioridad— sólo es posible a partir del Yo. Tal como el mismo pensador lo expresa:

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.⁵¹

Vale preguntarse cómo es que se llega concretamente a esta identificación del yo, en tanto que interioridad, más que identidad. En rigor, en el pensamiento de Lévinas, interioridad e identidad no significan lo mismo. Ésta última, sólo hace referencia a la identificación vacía formal del yo consigo mismo; en cambio, la interioridad remite al ámbito de la sensibilidad, del gozo, de la vida misma. Desde la perspectiva lévinasiana, pues, la “identificación” del yo no ha de pensarse en la abstracta representación de sí por sí, no se produce como una simple y monótona tautología: “Yo es Yo”; un formalismo tal, en realidad no sería digno de atención. Es necesario partir de la relación concreta del yo habitando en un mundo, es decir, un yo que vive gozando sensiblemente de la tierra y en la tierra. Para Lévinas se deviene sujeto *en (chez)* el mundo. La supuesta conciencia (reflexiva) de un mundo es ya conciencia *a través* de un mundo. El hombre siendo en el mundo tiene necesidades. Y es satisfaciendo estas necesidades finitas —gozando— que puede producirse como sujeto concreto. “Tener hambre, frío, sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero *sujeto* capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir como susceptibles de satisfacción.”⁵²

Lévinas concibe ahora a la subjetividad, al yo, obra de la separación, no en tanto que hipóstasis del ser, reducido al vacío “hecho desnudo de existir”. Ya no se trata del puro y simple formalismo de un pensamiento abstracto, sino que la existencia del yo ha de

⁵¹ *Ibid.*, p. 60

⁵² *Ibid.*, p. 135.

comprometerse, ha de realizarse en la plenitud de una “existencia económica”. Se trata ahora de hacer una descripción fenomenológica de la subjetividad y no ya el análisis ontológico de un *ente* que se arranca del anonimato de la existencia (*il y a*). El sujeto surge en su relación con el mundo y no tanto en su relación con el ser puro.

La vida —más que la existencia del existente— ya no es, para Lévinas, una voluntad desnuda de ser. Más bien, afirma: “La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola [...] Reducida a la pura y desnuda existencia, como la existencia de las sombras que visita Ulises en los infiernos, la vida se disuelve en sombra.”⁵³ La vida es, para Lévinas, primeramente “vida de...” y no “conciencia de...”. Es realización, felicidad, egoísmo, sensibilidad, es gozar de la vida. La subjetividad humana es un *acontecimiento* de “identificación”. El yo no se constituye originariamente como bloque homogéneo y abstracto sino que se produce habitando en un mundo concreto. Es modificando la otredad del mundo como se realiza la identificación de sí. Esta identificación se articula en diversos “momentos” (el trabajo, la habitación, el cuerpo) analizados por Lévinas. Pues, según él la identificación del Mismo —término empleado por Lévinas para designar la identidad inmediata del Yo— no se da en el vacío de una tautología, sino ha de llevarse a cabo como gozo, cuerpo, trabajo, morada, economía, que son articulaciones donde el yo propiamente se realiza. “La vida que yo gano —afirma— no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento.”⁵⁴ En este mismo sentido agrega que el trabajo llega también a ser aquello *de lo que se vive*; se vive del trabajo como se vive del aire, de luz y de pan. Además, hay que tener en cuenta desde el ahora que “esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos.”⁵⁵ Sin embargo, siendo diversos los “momentos” de identificación del yo, aquí sólo analizaremos principalmente la identificación del yo en tanto que egoísmo gozoso que se concretiza positivamente en la existencia corporal.

Antes, es necesario señalar la “situación” del yo en su relación con el mundo. El yo en su relación con lo “otro” del mundo tiene la modalidad de *morar*, esto es, “*identificarse*

⁵³ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 133.

existiendo allí *en lo de sí*.⁵⁶ Se produce como *estancia* en el mundo. Se encuentra habitando en un mundo y encuentra en él un lugar, una casa. Para el yo que mora “en lo de sí” todas las cosas ocupan un lugar, todo se halla a su disposición, todo es susceptible de ser aprendido y comprendido. De hecho, señala Lévinas, la posibilidad de poseer, de suspender la alteridad⁵⁷ de lo primeramente “otro” es la modalidad del Mismo. “El lo de sí” es el lugar donde “yo puedo”, donde “yo domino”. En última instancia, el yo en el mundo primeramente “otro”, es sin embargo autóctono. “Autóctono, es decir, arraigado en lo que no es y, sin embargo, en este arraigo independiente y separado.”⁵⁸ Existir significa a partir de este momento, *morar* y no simplemente mantenerse hipostasiado del ser. Morar es localizarse, es apropiarse, es recobrar terrenalmente la propia identidad en un terreno propio. Morar que, como señala claramente Lévinas, “[...] no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una ida a sí, una retirada hacia su casa como una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano.”⁵⁹ Es exactamente por este modo de habitar en lo “otro” del mundo —y no por su lógica oposición a él— como el yo adquiere su “identidad”. Identidad que se concretiza positivamente como interioridad del gozo, como sensibilidad.

Para el autor de *Totalidad e infinito*, inicial y constitutivamente el *ente*, el hombre, se define como gozo, disfrute de la vida, para sí, sensibilidad. De hecho, el “psiquismo” del que habla Lévinas es precisado como sensibilidad, elemento o modalidad del gozo. Es esta sensibilidad lo que constituye el egoísmo mismo del yo, su ser separado. Y esto es así porque “la-sensación destruye todo sistema.”⁶⁰ El yo *es* sensación, unidad de lo sensible y de lo sentido. Esto dicho así, no parecería ser, a primera vista, una propuesta novedosa en el ámbito de la filosofía contemporánea. Bastaría con revisar por ejemplo, el rico y sugerente análisis fenomenológico realizado por Merleau-Ponty. Sin embargo, como se verá posteriormente, esta categoría (sensación, sensibilidad) adquirirá nuevos matices, que le permitirán al pensador subrayar su originalidad radical e irreductible y colocarla así como uno de los principales fundamentos de su pensamiento. Resulta, entonces, que la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁷ Aquí tal vez convendría mejor utilizar el término de *otredad* para diferenciarlo de la alteridad absoluta.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

identificación del yo, la interioridad, no es originariamente la conciencia que un sujeto tiene de sí mismo. Su "conciencia" primera como sujeto es gozo de la vida. "Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo y, como diremos más adelante, el egoísmo mismo de la vida."⁶¹ Este gozo de la vida como "conciencia" primera y fundamental es anterior a la conciencia teórica reflexiva de un yo estructurado cognositivamente y además antecede a todos los actos del sujeto. La sensibilidad está antes que la propia razón.⁶² "Ninguna actividad precede a la sensibilidad", sostiene Lévinas. Y agrega: "Gozamos del mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, pensamos, etc."⁶³ Para el filósofo, el primer contacto que tiene el yo con el mundo no es conocimiento, ni representación de éste, no se da en términos de intencionalidad, como "conciencia de", sino en tanto que gozo sensible de un mundo en el cual el yo, todavía irreflexivo, se *mantiene* y se *sostiene*. "El mundo es para mí: esto no significa que me represento el mundo como ente para mí y que me represento este yo a su vez. Esta relación de mí conmigo se lleva a cabo cuando *yo me mantengo* en el mundo que me precede como un absoluto de una antigüedad irrepresentable."⁶⁴ El yo que se mantiene gozando sensiblemente del mundo difiere, con mucho, de un yo que "piensa" el mundo. En suma, la posibilidad de representarse un mundo descansa ya sobre el gozo de lo real. Es este gozo quien lleva a cabo la separación "atea" del yo. Pero es importante enfatizar que este yo, aquí descrito, no es el *sopORTE* del gozo, no es anterior al gozo sino que es la contracción, el repliegue, la cristalización misma del gozo. El gozo no es una mera cualidad que se le agrega posteriormente a un sujeto ya constituido sino que, para decirlo en palabras de Lévinas: "La suficiencia del *gozar* acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego y del Mismo. El gozo es una retirada a sí, una involución [...] El yo, en efecto, no es el *sopORTE* del gozo [...] El yo es la contracción misma del sentimiento [...] Precisamente en tanto que 'enroscamiento', en tanto que movimiento hacia sí, se realiza el gozo."⁶⁵ Un ser sensible es un ser es un ser separado, un yo que goza independientemente. Es a partir del gozo donde el ser separado ya no se define, ni se limita

⁶¹ *Ibid.*, p. 131.

⁶² "Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón." *Ibid.*, p. 157.

⁶³ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁵ *Ibid.* pp. 137- 138.

por referencias a un Todo, a un Sistema o a cualquier horizonte de sentido previo, sino sólo por su referencia a sí mismo; se constituye, así, como un yo autárquico.

Desde el punto de vista lévinasiano, vivir sensiblemente es gozar de la vida, amar la vida. Amor a la vida que no es representación ni reflexión sobre la misma y dista mucho de la preocupación o perseverancia en el ser. Ser yo, a juicio del pensador, es colocarse más allá del ser en la felicidad. Ser no significa ni oponerse ni representarse algo ni servirse de algo ni aspirar a algo sino sencillamente gozarlo. Como se puede ver, Lévinas concibe el surgimiento del sujeto fuera o por “encima” del ámbito ontológico, fuera de la comprensión del ser. A este respecto, conviene citar ampliamente al filósofo:

El surgimiento de sí a partir del gozo, y en el que la sustancialidad del yo es reconocida no como un sujeto del verbo ser, sino como implicada en la felicidad — que no compete a la ontología, sino a la axiología— es la exaltación del ente a secas. El ente no estará pues sometido a la “comprensión del ser” o a la ontología. *Se llega a ser sujeto del ser, no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad, por la interiorización del gozo que es también una exaltación, “por encima del ser”.* El ente es “autónomo” con relación al ser. No indica una participación del ser sino la felicidad. El ente por excelencia es el hombre.⁶⁶

El amor a la vida no ama el ser sino la felicidad de ser. Para Lévinas se vive de buena sopa, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc. La vida es relación con contenidos elementales que no son nuestro propio ser, pero son más queridos que nuestro propio ser: pensar, comer, dormir, calentarse al sol... . Esto de lo que se vive no es, como ya se ha insistido, originariamente representación de contenidos sino es gozar de ellos; es la independencia de un yo que goza de los elementos de la vida y en ello radica su felicidad. La originaria relación con el mundo no se da en términos de conocimiento tematización u objetivación de los contenidos de la vida sino como vivencia sensible que goza de ellos, gustándolos. Este “vivir de...” señala una dependencia frente al mundo, pero al mismo tiempo señala también la independencia del gozo y, con ello, el surgimiento de una subjetividad monádica, pura referencia a sí. “La subjetividad —afirma tajantemente Lévinas— se origina en la independencia y en la soberanía del gozo.”⁶⁷ Recuérdese, aquello *de lo que* vivimos no nos esclaviza sino lo gozamos.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 138 (subrayado nuestro).

⁶⁷ *Ibid.*, p. 132.

Cuando se dice “vivimos de esto o de lo otro” se apunta a aquello *de lo que se vive*, a aquello que *sostiene* la vida, que *hace* la vida. “Lo que hago y lo que soy es aquello de lo que vivo”, afirma Lévinas. En el vivir se es siempre dependiente de los contenidos de la vida, dependencia que por el gozo se transforma en independencia. “Vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoista.”⁶⁸ Esta “ipseidad del yo” más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad de la felicidad del gozo. Cuestionando el exacerbado intelectualismo husserliano, Lévinas no deja de insistir una y otra vez —al menos en esta fase del desarrollo de su pensamiento— que: “La vida es vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente felicidad [...] Y porque la vida es felicidad es personal.”⁶⁹ He aquí cómo se origina esta peculiar “identidad” del sujeto en la felicidad del gozo, más allá de la intrincada deducción formalista del método trascendental. “La tesis estrictamente intelectualista subordina la vida a la representación. Se sostiene que para querer, es necesario representarse previamente lo que se quiere, para desear, representarse su objetivo, para sentir, representarse el objeto del sentimiento y para actuar representarse lo que se va a hacer.”⁷⁰

Es en el gozo de lo “otro” del mundo donde se produce la particularidad, la “identidad”, la ipseidad del yo. Gozo que no es un estado psicológico sino el “estremecimiento mismo del yo”. Es en el instante interior que abre la felicidad y el gozo, donde se quiebra la opacidad y la continuidad anónima del mundo, donde se *afirma* un Yo. Un yo que, en tanto que gozo, se convierte en la primera polarización en el anonimato esencial del mundo. Polarización que se produce en un *aquí* y en un *ahora*. En este sentido:

La felicidad es un principio de individuación, pero la individuación en sí sólo se concibe desde el interior, por la interioridad. En la felicidad del gozo funciona la individuación, la auto-personificación, la sustancialización y la independencia de sí, olvido de las profundidades infinitas del pasado y del instinto que las resume. El gozo es la producción de un ser que *nace*, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona, la cual, viviendo del mundo, vive en su casa.”⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 186.

⁷¹ *Ibid.*, p. 166.

De lo dicho hasta este momento, se desprende un rasgo importante de la subjetividad, tal como ha sido descrita hasta ahora por Lévinas. La dimensión de interioridad que abre el gozo produce un ser, un yo, que es inevitablemente “egoísmo”, soledad y aislamiento; un yo que se basta en su autosuficiencia, que se mantiene encerrado en la inmanencia gozosa del mundo. La identidad del yo es gozo solipsista. Se vive sólo *para sí*. Para sí, pero no en el sentido de una conciencia reflexiva que se representa a sí misma y al mundo (autoconciencia), sino que se *mantiene* en el mundo y en él se *sostiene* y nutre. “La separación por excelencia es soledad, y el gozo —felicidad o infelicidad— son el aislamiento mismo.”⁷² La identidad del ser separado rompe con la totalidad del anonimato del ser; pero, sin referencia a nada absolutamente Otro, queda encerrado en sí mismo. En consecuencia, el yo, que en la soledad del gozo se *emplaza* en la totalidad anónima, es sin embargo sordo al llamado del otro. Lévinas, en su peculiar lenguaje, escribe: “En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi ‘reserva personal’ —pero enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar— sin orejas como vientre con hambre.”⁷³

En su búsqueda de la alteridad absoluta, Lévinas no sólo no niega la soledad fundamental del sujeto sino que, por el contrario, la ahonda hasta sus últimas consecuencias. La soledad de la subjetividad gozosa es condición de la ruptura con la esencia anónima que destruye o absorbe toda identidad. A este respecto, comenta que si se ha insistido en la separación del gozo era, sobre todo, “por la necesidad de liberar al Yo de la situación en la que poco a poco los filósofos lo han disuelto de un modo tan total como el idealismo hegeliano, en el que la razón devora al sujeto.”⁷⁴ El sujeto aspira a lo otro totalmente otro estando sólo y separado.

En la separación, “psiquismo” del gozo, “egoísmo”, “ateísmo”, se constituye un yo autárquico que ignora al otro. Sin embargo, paradójicamente, egoísmo, gozo, sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad —articulaciones de la separación— son necesarias para la relación con el Otro, que se abre paso sólo a partir de un ser separado (un ser como *punto de partida*). Es menester, que la interioridad se produzca primeramente como un ser

⁷² *Ibid.*, p. 137.

⁷³ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 302.

absolutamente cerrado en sí y que no obtenga dialécticamente su aislamiento por la simple oposición al otro. Sólo así, puede suceder que un ser, que está satisfecho, que es autónomo, logre olvidarse de sí abriéndose al otro,⁷⁵ pero se trata de una búsqueda no agujoneada por la carencia de la necesidad ni por el recuerdo de un bien perdido. En la propia interioridad la puerta sobre el exterior se encuentra a la vez abierta y cerrada. Es decir, para Lévinas está claro que no basta definir la subjetividad, la interioridad, en tanto que gozo egoísta, sino que hace falta “que en la interioridad misma que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí.”⁷⁶ Es posible que en la autonomía sensible y gozosa del yo se produzca también el “Deseo del otro”. Deseo que es deseo de un ser ya feliz. En este “Deseo del otro” el yo suspende el movimiento espontáneo de su existir y da otro sentido a su insuperable apología. Es la presencia del otro *absolutamente* Otro (del otro en tanto que otro y no del otro en tanto que otro yo) la que va a poner en entredicho “mi dichosa posesión del mundo”; va a poner en cuestión el imperialismo, la hegemonía, el lugar central, que ocupa el yo que goza felizmente en el mundo.

Es interesante notar que Lévinas se ha esforzado en presentar el surgimiento de la subjetividad ante todo como gozo del mundo, propiamente como sensibilidad, y no como conciencia, razón o sobre todo como libertad —como lo hacen ciertas posturas existencialistas. “Hemos intentado elaborar la noción de gozo —dice— en la que se alza y estremece el yo: no hemos determinado el yo por la libertad.” La libertad va a ser el componente de un yo ya estructurado como conciencia reflexiva. Un yo libre que va a ser cuestionado por la presencia del otro. La presencia del otro en el mundo trueca al sujeto sólo ocupado de sí, en un ser capaz de sentir vergüenza por la arbitrariedad de su libertad que lo conduce a someter a todo Otro. El Otro viene a turbar el egoísmo gozoso del yo. Pero ¿quién o qué es ese Otro del que habla Lévinas? ¿Cómo es definido? ¿Cómo se presenta? ¿Puede el sujeto humano mantenerse, encumbrado en la autosuficiencia de su gozo, de su felicidad, indiferente ante el sufrimiento del otro hombre?. Estas y otras preguntas tratarán de ser respondidas a continuación.

⁷⁵ Lévinas gustaba recordar un pasaje de *Así habló Zaratustra* donde Nietzsche escribía: “Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo [...]”

⁷⁶ *Totalidad e infinito*, p. 167.

6.3. La alteridad del Otro

El tema de la alteridad —“heterogeneidad radical del Otro”—⁷⁷ ocupa un lugar central en la reflexión filosófica de Lévinas, “filósofo de la alteridad” como también suele designársele. El tema de la alteridad, de la relación con lo Otro (*l'Autre*) o el Otro (*l'Autrui*), desde luego no es privativo del pensamiento lévinasiano, pues como se sabe se encuentra presente en gran parte de la filosofía contemporánea de posguerra (sobre todo en el existencialismo), sin embargo, este tema adquiere en Lévinas una relevancia ética digna de retener y retomar para los tiempos tan aciagos que experimenta el mundo actual. De aquí la importancia de esclarecer y mostrar cómo es que hay que entender esta relación con el Otro, que sugiere el propio filósofo.⁷⁸

Uno de los mayores reproches que Lévinas hace a la tradición filosófica de Occidente, es que ésta niega o suprime —a través de la tematización, objetivación o conceptualización— la radical alteridad de lo *absolutamente* Otro. La filosofía Occidental, en tanto que ontología, según observa, ha sido muy a menudo, por un lado, una reducción de lo Otro al imperialismo conceptual del Mismo —identidad inmediata del Yo— y, por otro lado, una subordinación de toda relación con el otro (*l'autrui*) a la relación con el ser. Dicho en sus palabras: “Para la tradición filosófica del Occidente toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, se remite a una relación impersonal en el orden universal. La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas [...] Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto.”⁷⁹

Esta tradición filosófica, subraya, ha sido búsqueda permanente de un sistema unificador que “insiste en absorber todo lo Otro (*Autre*) en lo Mismo (*Même*) y en neutralizar la alteridad.”⁸⁰ La filosofía se produce, así, como una forma manifiesta de

⁷⁷ *Totalidad e infinito*, p. 60.

⁷⁸ Un importante estudio, en castellano, sobre el tema del otro en filosofía, puede verse en: Lain Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza Universidad (2ª ed.), 1983. (El Autor realiza aquí un análisis del tema del otro, que va de Descartes a Merleau-Ponty. Aunque es lamentable que no haya ninguna referencia al pensamiento de Lévinas)

⁷⁹ *Ibid.*, p. 110

⁸⁰ *Humanismo del otro hombre*, p. 37

rechazo a comprometerse con lo otro radicalmente Otro. Instauración de un Logos luminoso que *da razón* de todo, donde nada queda fuera, incluso la pretendida trascendencia de Dios se “explica”, se justifica, encuentra “su lugar”, en el sistema inmanente de la Razón filosófica. En última instancia, —dice Lévinas— la verdad filosófica, en la tradición, no es una verdadera apertura a algo, sino la regla intrínseca de un discurso, simple lógica de su Logos. De cualquier manera, la filosofía no ha dejado de mostrar una permanente, como la llama Lévinas, “alergia” por lo Otro. En términos del propio filósofo:

Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. Por la misma razón, se convierte en una filosofía de la inmanencia y de la autonomía [...] La filosofía de Hegel representa el resultado lógico de tal alergia fundamental de la filosofía.⁸¹

Lévinas ve en la ontología heideggeriana, “filosofía del poder”, una “filosofía de la injusticia” en cuanto ésta “subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general”.⁸² Frente al escándalo heideggeriano del “olvido del ser”, Lévinas enfatiza la gravedad del “olvido del Otro”. Lévinas, pues, se opone radicalmente a Heidegger quien “subordina la relación con el Otro a la ontología”.⁸³ Olvido del Otro que se patentiza bajo diversas formas. Para “la filosofía que nos ha sido transmitida”, la única relación que se mantiene con lo Otro se presenta bajo la forma de supresión o posesión de lo Otro. La posesión, es verdad, afirma lo Otro, pero niega su independencia. La posesión es precisamente el modo según el cual lo Otro, sin dejar de existir, resulta, sin embargo, parcialmente negado. La alteridad, la trascendencia, la exterioridad, lo totalmente Otro, quedan absorbidos o asimilados a la identidad objetivante del Yo instalado en el horizonte del ser. La relación con lo Otro —en la tradición— se realiza como violencia al ejercer un poder (de tematización, conceptualización, objetivación) sobre lo otro, al despojarlo de su alteridad que le es propia. Violencia que se genera, sobre todo al postular un sujeto definido estructuralmente como conciencia y libertad, como autonomía.

⁸¹ “La huella del otro” en *La huella del otro*, México, Taurus, 2000 p. 50.

⁸² *Totalidad e infinito*, p. 70.

⁸³ *Ibid.*, p. 111.

Quizá una de las más graves acusaciones que Lévinas hace a ciertas posturas filosóficas contemporáneas, como el existencialismo, sea su culto excesivo a la libertad. La libertad entendida como origen y fundamento —“injustificado”— de la subjetividad del sujeto conduce a la permanente confrontación de libertades. Una libertad, como *causa sui*, no puede admitir sin más otra libertad. Si el Otro (*Autrui*) se me opone como otra libertad tan arbitraria como la mía, piensa Lévinas, entonces la dialéctica del amo y del esclavo se impone como la única relación entre libertades, tal como lo ha desarrollado Hegel; o también como en el caso de Sartre, para quien el encuentro con el otro amenaza siempre mi libertad bajo la mirada objetivante o cosificante de otra libertad. Recuérdese, incluso, la lapidaria sentencia de Hobbes: *homo homini lupus*. Estos pensadores ven la relación originaria con el otro en términos de lucha o conflicto entre libertades. En este sentido, Lévinas afirma que “cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman al negarse recíprocamente, se desemboca en la guerra en la que las mismas se limitan unas a otras; se contestan o se ignoran inevitablemente, es decir, no ejercen sino violencia y tiranía.”⁸⁴ La supuesta igualdad ante las leyes y las instituciones del Estado sólo logra un equilibrio contingente de las fuerzas. Es en la noción de libertad como consagración explícita del Yo, donde se justifica sin más la aniquilación de toda radical alteridad. Libertad, tal como la entiende Lévinas, es “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo.”⁸⁵

Para Lévinas la situación es distinta, para él “la existencia, en realidad, no está condenada a la libertad sino que está *investida* como libertad.”⁸⁶ La preocupación principal del pensador no es simplemente negar la libertad sino plantear que la libertad es algo que requiere justificación. Lévinas cuestiona el derecho ingenuo del yo que se regodea en su “gloriosa espontaneidad de viviente”. Arremete contra la libertad esponánea —“arbitraria”— del yo, que no se preocupa en encontrar justificación más allá de sí mismo.. Para Lévinas, el yo, en realidad, no se presenta en el mundo como “inocente espontaneidad” sino como “usurpador y asesino”, pura libertad, es decir, arbitrario e injustificado. Lévinas tiene presente a Pascal cuando este último decía: “[...]aquél es mi sitio al sol. He ahí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra”. Para

⁸⁴ “Libertad y mandato”. Apéndice en *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparros, 1993, p. 110.

⁸⁵ *Totalidad e infinito*, pp. 69-70.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 107.

Lévinas, el verdadero comienzo de la moral surge cuando “la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio”. “La moral —dice— comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta.”⁸⁷ No obstante lo señalado por Lévinas, buena parte de la tradición filosófica ha ponderado el primado de la libertad, donde la espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Sólo se cuestiona en la medida que se descubre finita, limitada. ¿Libertad limitada?. Tremendo escándalo para la tradición es el no haber escogido su libertad, esto es el absurdo y la suprema tragedia de la existencia, esto es lo irracional. De cualquier modo, no es que Lévinas abandone o niegue simplemente el ideal de la libertad por considerarla irracional sino que, como ya se ha dicho, ésta requiere justificación. Dicho en sus propias palabras: “No se está en contra de la libertad si se le busca una justificación [...] Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía sino en la arbitrariedad [...] La libertad no se justifica por la libertad.”⁸⁸

Desde la óptica lévinasiana, pues, la tradición filosófica Occidental, ha sido supresión, asimilación, integración o posesión de lo Otro. Todo gira alrededor del primado hegemónico de un Yo que es pura referencia a sí, que sólo es para sí. Para el Yo, en realidad, “nada hay nuevo bajo el sol”. El sujeto que sólo es para sí se conoce desde que es, se posee, se domina y extiende su identidad a aquello que, a primera vista, se presenta como exterior, como trascendente, como Otro. El Yo en tanto que conciencia es un movimiento de ida y vuelta, es decir, autoconciencia.⁸⁹ El Yo sale de sí y vuelve a sí, identidad por excelencia, todo lo identifica sin excepción, nada se le escapa, nada le causa una verdadera extrañeza.⁹⁰ Este modo de concebir el Yo conduce irrevocablemente a la autarquía del Mismo, a la complacencia del yo en sí mismo Pura *mismidad* inmanente. “El itinerario de la filosofía es el de Ulises cuya aventura en el mundo no ha sido más que un retorno a su isla natal, una complacencia en lo Mismo, un desconocimiento de lo Otro.”⁹¹

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁸⁹ Por ejemplo, en Hegel: “La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo”. *Fenomenología del espíritu*, p. 115.

⁹⁰ “El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad.” *La huella del otro*, p. 47.

⁹¹ *Humanismo del otro hombre*, p. 38.

Para el Yo encerrado en sí, lo desconocido se torna familiar y lo novedoso habitual, nada nuevo se le presenta bajo el sol, todo lo descubre y encuentra en si mismo. El “conócete a ti mismo”, observa Lévinas, se ha convertido así en el precepto fundamental de toda la tradición filosófica. La filosofía Occidental desde sus inicios es una *egología*. Aquí la alteridad radical se diluye, al mismo tiempo que el Mismo o Yo se mantiene idéntico, libre, autónomo y soberano sin nada ni nadie que lo limite o aliene. De aquí, que el filósofo no vacile es escribir:

Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre [...] El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad [...] que neutraliza lo otro [...] La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto –que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo[...] El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología.⁹²

Sin embargo, frente a esta tradición “egológica” que pondera la primacía del Mismo y que se mantiene en el diálogo del alma consigo misma y se que desarrolla en el olvido de lo Otro existe, para Lévinas, una *tradición metafísica* que surge y se mantiene en el anhelo de lo Otro. Un deseo que se dirige a lo radicalmente Otro. Se trata de un “Deseo metafísico” que tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. Este otro metafísicamente deseado no es “otro” como lo son los alimentos, los objetos usuales o el mismo mundo que habitamos. De estas realidades, dice Lévinas, puedo nutrirme, satisfacerme, como si me hubieran simplemente faltado. Así la supuesta “alteridad” del mundo que primeramente se ofrece como “otro”, termina inexorablemente asimilada o integrada a “mi identidad de pensante y poseedor”. En palabras del filósofo: “Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro.”⁹³

En este sentido hay, en Lévinas, un esfuerzo por mantener claramente la distinción entre lo que él llama Deseo y lo que se entiende por necesidad. Diferencia que radica sobre

⁹² *Totalidad e infinito*, pp. 67-68.

⁹³ *Ibid.*, p. 62.

todo en el hecho de que, al contrario de la necesidad, el Deseo no puede ser nunca del todo satisfecho: “En la necesidad —dice— puedo morder lo real y satisfacerme, asimilando lo otro. En el deseo no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad sino porvenir sin jalones ante mí. El deseo me provee del tiempo que supone la necesidad. La necesidad humana reposa ya sobre el deseo.”⁹⁴ El “Deseo metafísico” desea más allá de lo que simplemente puede colmarlo. El deseo es absoluto, invisible. Invisibilidad que indica un relacionarse con lo que no está *dado*, del cual no hay *idea*, es decir, que no se presenta “en tanto que”, en un horizonte, “a la luz de”. La visión, la inteligibilidad es siempre una adecuación entre una idea y una cosa, es comprensión que engloba. La inadecuación de lo Otro designa precisamente la desmesura misma del Deseo. La metafísica —por tal entiende Lévinas, la “relación” con lo totalmente Otro o la *experiencia* de la radical alteridad—⁹⁵ desea más allá de la satisfacción. El deseo no coincide con una necesidad insatisfecha, se instala más allá de la satisfacción o de la insatisfacción; es como un hambre que “se nutre no de pan sino que se alimenta de su propia hambre”. La necesidad siempre atestigua el vacío y la falta del necesitado. El deseo es una aspiración que lo deseable anima; nace a partir de su “objeto”; en cambio, la necesidad, que es un vacío del alma, parte del sujeto mismo. En resumen, para Lévinas:

La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del Yo (Moi) para consigo mismo, egoísmo, forma original de identificación, asimilación del mundo con vistas a coincidir consigo mismo, con vistas a la felicidad [en cambio...] El deseo del Otro (Autrui) —la socialidad— nace en un ser al que no le falta nada o, para ser más exactos, nace, por encima de todo lo que le pueda faltar o satisfacerle.⁹⁶

De lo dicho hasta aquí cabe preguntarse qué es exactamente para Lévinas lo Otro (*l'Autre*) totalmente otro. Pues, como ya se ha visto, esto Otro no lo son ni el mundo ni los objetos ni la muerte ni lo femenino, que en cierto momento figuraron ser los candidatos a representar esto Otro radicalmente otro. La respuesta ya se ha podido vislumbrar: “Lo otro (*autre*) absolutamente otro, es el Otro (*Autrui*).”⁹⁷ Es decir, que lo radical y absolutamente Otro es el otro hombre, el prójimo. Esta es la alteridad por excelencia, la “heteronomía

⁹⁴ *Ibid.*, p. 136. También, *Ética e infinito*, p. 87.

⁹⁵ Sobre el término metafísica ver *Totalidad e infinito*, pp. 57, 59, 63, 101, 102, 103, 304.

⁹⁶ *Humanismo del otro hombre*, p. 42.

⁹⁷ *De Dios que viene a la idea*, p. 38. Cf. *Totalidad e infinito*, pp. 63 y 94.

privilegiada”.⁹⁸ Extraña alteridad esta la del Otro: “Y sólo el hombre —sostiene Lévinas— me puede ser absolutamente extraño —refractario a toda tipología, a todo género a toda caracelología, a toda clasificación [...]”⁹⁹ Tres son al menos las características que hacen del Otro una “heteronomía privilegiada”. La primera, el Magisterio. Solamente lo absolutamente extraño nos puede instruir: “reconocer en otro a mi maestro”.¹⁰⁰ La segunda, la Altura: “La dimensión de *altura* en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia.”¹⁰¹ Y, por último, la dimensión de respeto a partir de la cual se aborda al Otro, en adelante, considerado no como Tú sino como Usted. Contra Buber, Lévinas sostiene que con el otro no se puede establecer una relación recíproca de *tuteo*.¹⁰² Al Otro siempre se lo aborda “como ‘Usted’ en una dimensión de grandeza”.¹⁰³

Pues bien, para Lévinas, el otro hombre es, al contrario de los objetos del mundo, lo que no puede ser neutralizado en un contenido conceptual. “Sólo el otro escapa a la tematización”, repite insistentemente. El concepto, el universal, despoja al otro de su peculiaridad y unicidad sometiéndolo al dominio del Yo. El Otro posee una realidad *sui generis* que escapa a la total objetivación. El discurso lévinasiano se presenta como un intento por describir el modo de aproximarse a esta radical alteridad, poniendo en duda la “inextirpable convicción de toda la filosofía” que afirma que el Otro debe ser objetivamente conocido: “El sentido de todo nuestro discurso —puntualiza— consiste en afirmar no que el otro siempre escapa al saber sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia [...]”¹⁰⁴ La alteridad del otro no se “muestra”, no “aparece” en un horizonte ni se hace presencia en el presente de la conciencia. Es una modalidad que no pertenece a la esfera de lo visible o inteligible. No se presenta a la visión que la englobaría.¹⁰⁵ El otro no está allí porque haya sido “pensado”, sino que irrumpe en la existencia, se impone por sí

⁹⁸ *Totalidad e infinito*, p. 110.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 95, 122.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 109, 228.

¹⁰² *Ibid.*, p. 92

¹⁰³ *Ibid.*, p. 99, 124

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 112

¹⁰⁵ Recuérdesse la proximidad que Lévinas encuentra, en la tradición filosófica, entre visión y saber. Por ello, el filósofo, inmerso en la tradición judía, al referirse a lo totalmente otro, como se verá más adelante, preferirá emplear términos auditivos. Como lo ha hecho ver un intérprete del pensamiento lévinasiano, “simbólicamente el oído es en Israel lo que la visión en Grecia: si en Grecia la vista connotaba *saber*, la escucha connota *libertad*”. Cfr. Rabinovich S., Prologo a *La huella del otro*, p. 16

mismo. Esta extraña “presencia del Otro” que sugiere Lévinas es irreductible a todo sentido que provenga de un contexto o de una cadena de significaciones; no es que sea pura insignificancia sino que, más bien, “significa por sí mismo”. Desde luego, la manifestación del otro se produce a primera vista, conforme al modo que se produce toda manifestación. Se presenta en un contexto cultural y se ilumina por ese contexto. La manifestación del contexto asegura su presencia. Se esclarece por la luz del mundo. “Sin embargo —para Lévinas—, la epifanía del Otro (Autrui) conlleva un significado propio, independiente de la significación recibida del mundo. El otro no se nos da únicamente a partir del contexto, sino que significa por él mismo, sin esta mediación.”¹⁰⁶ El Otro se presenta como un absoluto que no encuentra explicación y fundamentación en el bagaje conceptual del sujeto.

La alteridad del Otro hombre, en su diferencia irreductible, es refractaria a toda síntesis, no consiente un saber tematizador y, por ello, siempre asimilador. Se mantiene en su trascendencia absoluta. La alteridad del Otro permanece siempre inasimilable, incomprendible (ajena a la comprensión y a la posesión): “El Otro —escribe Lévinas— no nos afecta como aquel que es necesario sobrepasar, englobar, dominar, sino en tanto que otro, independiente de nosotros: detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, que surge nuevamente absoluto.”¹⁰⁷ Es decir que el Otro en tanto que otro, no se presenta como un *alter ego* sino como aquello que yo no soy. La desmesura del Otro, la absoluta alteridad del Otro hombre, cuya presencia no puede ser circunscrita totalmente, va a ser simbolizada por Lévinas en la noción de *rostro* (*visaje*). El Otro se manifiesta en la Epifanía del rostro. Noción, esta de rostro, que habrá de ser abordada de modo explícito y detallado en un subsecuente apartado; y terminará por describir esta provocativa y extraña alteridad que Lévinas sugiere.

Por ahora, conviene señalar que Lévinas fuerza al extremo el lenguaje, para decir lo que de hecho escapa a la lógica y al lenguaje del Logos de la tradición filosófica Occidental, esto es, cómo es que el Otro se “presenta” sin hacerse presente. ¿En qué sentido lo absolutamente otro me concierne? ¿Es necesario renunciar al Logos filosófico? ¿Existe una *significancia* de significación que no equivaldría a la transmutación de lo Otro en lo

¹⁰⁶ *Humanismo del otro hombre*, p. 44

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

Mismo? ¿Puede haber algo tan extraño como la experiencia de lo absolutamente exterior, tan contradictorio en los términos como una experiencia heterónoma?. Esta es la cuestión.

Para Lévinas, la alteridad del Otro hombre quiebra sin remedio el tiempo de la conciencia, fractura la continuidad del tiempo en una diacronía en la que no podría figurar la sincronía de ninguna representación de la conciencia. Para el tiempo de la conciencia el Otro ya pasó “antes” de que se haya hecho presente en el presente e la conciencia. La relación con el Otro no se reduce de ninguna manera a la representación del Otro sino a su invocación. Dicho de otra manera, el Otro sólo se “muestra” como *revelación* y no como *develación*. “*La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*”, afirma tajantemente Lévinas.¹⁰⁸ El develamiento sugiere un horizonte previo de comprensión. En cambio, para Lévinas, el Yo y el Otro no se presentan en un mismo plano, en un ámbito común. El Otro no es simplemente otro yo situado al otro lado de la orilla sino que se presenta a distinto nivel: se podría decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico.¹⁰⁹ No hay similitud en la posición. A juicio de Lévinas, la “relación” entre el Yo y el Otro es la única relación en la que puede ocurrir un desquiciamiento de la lógica formal, donde un individuo es otro para el otro y cada uno es otro para cada uno. El propio filósofo se pregunta, ¿la alteridad del Otro hombre es únicamente cualitativa, diversidad que se deja recoger en los géneros y en las formas, y susceptible de aparecer en el seno del Mismo, tal como lo permite un tiempo que se presenta a la sincronización a través de las representaciones de la conciencia en el saber? Él mismo sugiere que el hombre tiene identidad con independencia de cualquier cualidad característica que distinga un yo de otro. Concretamente sostiene que: “Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del otro el extranjero [...] Sobre él no puedo poder. Escapa a mi aprehensión en un aspecto central, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar [...] Somos el Mismo y el Otro.”¹¹⁰ De este modo, sólo si se toma en serio la exterioridad total del Otro es que se puede romper el dominio de la totalidad ontológica, que domina a la filosofía tradicional, y abrirse así a una

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁹ “[...] lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que a lo que tengo derecho de exigir al Otro.. Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros, en consecuencia también la imposibilidad de la totalización.” *Ibid.*, p. 77.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

existencia plural. Para la tradición filosófica Occidental desde Parménides el ser se ha presentado como permanencia de lo idéntico —de la Unidad— que no tolera pluralismo alguno, que rechaza la esencial diferencia, que niega la originalidad de cada *ente*, de cada hombre. El pluralismo en la filosofía Occidental —señala el filósofo— sólo se manifiesta como pluralidad de sujetos que “existen”. Jamás aparece en el “existir” mismo de estos existentes.¹¹¹ Para la tradición sólo la Unidad conserva el privilegio ontológico. Sin embargo, frente a los grandes planteamientos teóricos monistas, Lévinas plantea una visión *múltiple* de la realidad. Ésta es su singular tesis: “El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenideo. La filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal, un discurso que siempre se dirige a otro.”¹¹² La auténtica filosofía, podría decirse, es aquella que “experimenta” que la exterioridad no es nunca del todo asimilable. El Otro hombre siempre permanece Otro con respecto al Mismo. En el existir mismo se da una multiplicidad y una trascendencia. De donde se desprende que:

El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afrento* a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar está relación para reflexionar sobre sus términos.¹¹³

Queda, no obstante, una cuestión importante por resolver: qué tipo de relación puede existir o de qué modo se pueden relacionar dos términos (el Yo y el Otro) que no se sitúan —según Lévinas— a un mismo nivel, que se encuentran en diacronía, absolutamente separados. En palabras del propio Lévinas se dice que “la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes el uno con relación al otro”. Se mantiene la pregunta, ¿cómo el Mismo, que se muestra como egoísmo, puede entrar en “relación” con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación? Se sabe que la palabra “relación” significa siempre una simultaneidad de sus términos en un sistema que se presenta en perfecta sincronía. En una relación así, donde se

¹¹¹ *Ibid.*, p. 283.

¹¹² *Ibid.*, p. 278

¹¹³ *Ibid.*, p. 140

establece una correlación de términos, la trascendencia pierde su carácter absoluto. Por ello, Lévinas va a sostener que la relación con el Otro es una “relación que, por consiguiente nunca se convierte en correlación. Se trata de una relación que, hablando estrictamente, no podría calificarse como relación, ya que faltaría entre sus términos la comunidad de la sincronía que ninguna relación puede negar a sus términos como comunidad última. Y sin embargo, relación con Otro. Relación y no-relación.”¹¹⁴

Esta “relación sin relación” que mantienen el Yo y el Otro se cumple cabalmente como lenguaje. Es por el lenguaje que el Mismo y el Otro a la vez se mantienen en relación y se *absuelven* de esta relación. “El enguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo.”¹¹⁵ Intentemos precisar brevemente este punto.

A juicio de Lévinas, “el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad.” Implica la trascendencia, la separación de los términos. Ciertamente es que el lenguaje va a despertar lo que tienen en común el Yo y el Otro, pero supone, en su intención expresiva, la alteridad y la dualidad de los términos. El lenguaje sólo es posible si los interlocutores no se encuentran en un mismo plano. Es decir, si no figuran desde el comienzo como momentos de un discurso único y universal. El lenguaje no supone universalidad y generalidad sino que la hace posible. El lenguaje sólo se habla donde falta la comunidad entre los términos de la relación, es él quien precisamente va a constituir un plano común. Es la generalidad de la palabra la que instaura un mundo común. “Hablar —señala Lévinas— es volver el mundo común, crear lazos comunes.”¹¹⁶ El lenguaje en su función expresiva se dirige a otro a quien interpela o invoca. Ciertamente, no consiste en invocarlo como representado o como pensado o como dato ofrecido a la generalización; el otro no es invocado como concepto. El otro en tanto que interlocutor no puede encontrar un lugar en la interioridad del yo, “está para siempre fuera”. Lo cual quiere decir que el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto, a saber, la *revelación* del otro: “El otro hace frente, no se refiere más que a sí mismo.”¹¹⁷ Dicho de otra manera, el lenguaje no engloba al otro,

¹¹⁴ *Entre nosotros*, p. 94. También, *De Dios que viene a la idea*, p. 180; *Totalidad e infinito*, p. 299

¹¹⁵ *Totalidad e infinito*, p. 124.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁷ *Entre nosotros*, p. 39.

pues éste, en tanto interlocutor, no es un contenido conocido, cualificado, que pudiera captarse a partir de una idea general cualquiera: "Aquel a quien hablo subsiste tras el concepto que le comunico. Lo que caracteriza al habla es la ausencia de un plano común — la trascendencia—; ciertamente, el contenido comunicado es común o, mejor aún, deviene común mediante el lenguaje. La invocación es anterior a la comunidad."¹¹⁸ La relación del lenguaje supone pues, la trascendencia, la separación radical de los términos, el extrañamiento de los interlocutores; la *revelación* del Otro al yo. El discurso pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente. Es sólo en el discurso mantenido entre seres singulares que se constituye la significación interindividual de los seres y las cosas, es decir, la universalidad. Paradójicamente, el lenguaje, hay que insistir en ello, es una *relación* entre términos separados, totalmente diferentes. A juicio de Lévinas, entonces:

La diferencia absoluta inconcebible en términos de la lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.¹¹⁹

El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia. En tanto que interioridad, la existencia del hombre permanece sólo "fenomenal", pura apariencia. Es sólo por la "presencia" del otro y por la comunicación mantenida con éste que el mundo llega a ser objeto. De manera más precisa, el pensador señala:

El lenguaje hace posible la objetividad de los objetos y su tematización.[...] Conocer objetivamente sería, pues, constituir mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia al pensamiento de los otros. Esto que comunico se constituye de antemano en función de los otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación.¹²⁰

Es decir, el mundo en el discurso es lo comunicable, lo pensado, lo universal. El Yo ávido poseedor del mundo, se trueca en donador del mundo poseído. No es que el lenguaje o el discurso exteriorice una representación preexistente en mí, sino que pone en común un mundo hasta ahora sólo mío. "La palabra instaura la comunidad —señala Lévinas—

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁹ *Totalidad e infinito*, p. 208.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 223.

solamente al *dar*, al presentar el fenómeno como dato, y da al tematizar.”¹²¹ El lenguaje es, pues, universal no por referirse a la generalidad de los conceptos sino porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque “ofrece mis cosas al otro”. De este modo, la relación con el Otro consiste en *decir* el mundo. Al designar una cosa se designa para el Otro: “El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, coloca las cosas en la perspectiva del otro.”¹²² La objetividad de los objetos y su tematización son obra del lenguaje: es la entrada de las cosas a la esfera del otro. Tematizar, señala insistentemente Lévinas, es ofrecer el mundo a otro por la palabra. Así, pues, una tierra habitada por hombres dotados de lenguaje se puebla de cosas estables, las cosas adquieren un nombre y una identidad (aunque sea una identidad precaria). El lenguaje pone un mundo en común y, a la vez, mantiene la distancia de los interlocutores. En suma, dirá Lévinas, el lenguaje es contacto a través de una distancia, relación con lo que no se toca a través de un vacío. Se coloca en la dimensión del deseo absoluto.

Esta “relación sin relación” entre el Yo y el Otro, llevada a cabo por el lenguaje o discurso, y la absoluta alteridad del Otro, de la que se viene hablando en este apartado, adquiere una mayor profundidad teórica y alcanza unas dimensiones éticas insospechadas en el peculiar término lévinasiano de *rostro*, el cual será analizado posteriormente. Lo cierto es que Lévinas intuye una esencia ética en el lenguaje. La estructura formal del lenguaje —señala— anuncia la inviolabilidad ética del otro.¹²³

6.4. La idea de Infinito

Sin duda, un término importante en la filosofía de Lévinas es el de infinito, el cual será abordado a continuación y tendrá, en cierto modo, una prolongación “positiva” y “concreta” en el siguiente apartado. Con dicho término, Lévinas intenta discutir la preeminencia teórica del concepto de totalidad tan presente, según él, en el propio devenir de la historia de la filosofía occidental. Para legitimar la pertinencia filosófica de la relación con lo absolutamente Otro, Lévinas recuerda y recurre a la noción cartesiana de “la idea de

¹²¹ *Ibid.*, p. 121.

¹²² *Ibid.*, p. 122.

¹²³ *Ibid.*, p. 209.

lo infinito”, desarrollada por Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*. Así, las investigaciones de Lévinas parten inicialmente de la dilucidación de la estructura formal de esta idea de infinito: “Nuestros análisis —señala— están dirigidos por una estructura formal: la idea de lo infinito en nosotros.”¹²⁴ Pero, también los análisis llevados a cabo por Lévinas apuntan ya hacia una dimensión positiva, es decir ética: “La idea de totalidad y la idea de lo infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral.”¹²⁵

La alteridad del Otro, trascendencia, exterioridad absoluta, es aquello que —según Lévinas— es inaprensible, inasimilable y que, por lo mismo, ningún pensamiento podría englobar o contener. Para decirlo desde ahora, lo absolutamente otro es, desde un punto de vista formal, lo infinito. “Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente Otro.”¹²⁶ Lo infinito se presenta como aquello que en todo momento supera o desborda toda idea que el yo pudiera representarse de él. Sin embargo, “sabemos” de lo absolutamente Otro, tenemos “noticias” sobre él. En este sentido ¿cómo es que se puede tener “contacto” con la trascendencia sin que esta pierda su carácter trascendente? Lévinas mismo se pregunta ¿cuál sería ese otro “pensamiento” que sin ser asimilación ni integración, no comprometiera o redujera la novedad —el carácter extraño y extranjero— de lo totalmente Otro a lo “ya conocido”, a la inmanencia del Yo?

Para ello, haría falta, piensa Lévinas, un pensamiento que no estuviera construido como relación que vincula al pensador con lo pensado; haría falta en el pensamiento una “relación sin correlativos”, un pensamiento que no estuviese constreñido a la rigurosa correspondencia entre lo que Husserl denominaba *noema-nóesis*. Exigencia aparentemente imposibles —piensa Lévinas— si no se hiciera eco de lo que Descartes alguna vez denominó “la-idea-de-lo-infinito-en-nosotros”, que significa precisamente un pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*. Idea que Dios habría depositado en nosotros, según Descartes. Situación excepcional esta de la “idea de lo infinito” que mantiene entre el Mismo y el Otro “una relación sin relación”.

Lévinas pretende establecer una “relación” entre el Mismo y el Otro que respete al Otro (*Autre*) en su diferencia absoluta y que, al mismo tiempo, mantenga la identidad del

¹²⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 73.

Mismo, es decir, una relación que impida la implantación de ambos términos en un Todo, en el horizonte de un tercer término neutro. El filósofo pretende una situación en la que los términos se encuentren en absoluta separación, pero que al mismo tiempo mantengan una relación. Para decir esta relación hay que servirse, como ya se dijo, del análisis cartesiano de la idea de infinito. En palabras de Lévinas:

Esta relación del Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo el Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el “yo pienso” mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada “idea de lo infinito”.¹²⁷

La idea de infinito es lo que permite mantener un vínculo entre el Yo y el Otro, vínculo que, no obstante no es correlación. Como el propio Lévinas afirma en otro lugar, “[...] hemos llamado a la relación que une al Yo (Moi) con el Otro (Autrui), idea de lo infinito.”¹²⁸ Con la formulación cartesiana de “la idea de lo infinito en nosotros” se quiere señalar el modo por el cual se presenta o, mejor dicho, se *produce* la exterioridad inasible del Otro. La forma en que se “presenta” la idea de infinito no se *adecua* a los esquemas conceptuales del Yo. En este sentido, Lévinas llega a decir que la idea de infinito es la “inadecuación por excelencia”.¹²⁹ Es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea *adecuada*. Así, la idea de lo infinito es, para decirlo rápidamente, la “presencia” en el pensamiento de una idea cuyo *ideatum* desborda la capacidad del pensamiento: “En la idea de lo infinito —afirma el filósofo— se piensa lo que permanece exterior al pensamiento.”¹³⁰ Situación evidentemente paradójica que el filósofo intentará elucidar.

La postura lévinasiana parte de “la idea de lo infinito” conforme a la peculiar presentación que hace Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, donde se “aducen” pruebas que “muestran” la existencia de Dios. Sin embargo, a los ojos de Lévinas, lo que realmente resulta relevante de los planteamientos cartesianos no son dichas “pruebas”, sino el hecho de que Descartes haya concebido, tras la certeza del *cogito*, una idea que desborda sus propios lineamientos, una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Tal es la idea de Infinito.

¹²⁷ *Totalidad e infinito*, p. 72.

¹²⁸ *Humanismo del otro hombre*, p. 47

¹²⁹ *Totalidad e infinito*, p. 53

¹³⁰ *Ibid.*, p. 51

Según Lévinas, de cualquier idea es posible concebir al sujeto como *causa formal*, excepto de la idea de infinito, de la cual el *cogito*, no pueda dar cuenta desde o por sí mismo. Y es debido precisamente a que “la idea de infinito” se produce en la desproporción entre la idea de infinito y de lo infinito del cual es idea, que se presenta un desbordamiento de la idea por su *ideatum*. El infinito *deshace* su idea. A consideración de Lévinas, la idea de infinito tiene de excepcional el hecho de que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas del mundo la coincidencia (adecuación) total de sus realidades “objetiva” y “formal” es permanente, es decir, que de todas las ideas diferentes a la de infinito habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos, advierte Lévinas. Dicho por el propio filósofo:

Parto de la idea cartesiana del infinito, donde el *ideatum* de esta idea, es decir, eso a lo que esta idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos. Hay desproporción entre el acto y eso a lo que el acto hace acceder. Para Descartes, hay en ello una de las pruebas de la existencia de Dios: el pensamiento no ha podido producir algo que lo sobrepase; era preciso que eso fuese puesto en nosotros. hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea de infinito. Mas no es la prueba buscada por Descartes lo que aquí me interesa.¹³¹

La “insuperable aportación” que hace Descartes en la tercera de sus *Meditaciones* no reside en el hecho de que haya aportado “pruebas” que muestran la existencia de Dios, pues muchas de las investigaciones cartesianas se llevan acabo —según Lévinas— independientemente del problema de la existencia o de la no-existencia de Dios, independientemente de la decisión que pudiera tomarse ante esta alternativa y con independencia también de la decisión sobre el sentido o en sin-sentido de esta misma alternativa. Lo que en todo caso realmente interesa a Lévinas, es investigar el modo por el cual *significa* o adquiere *significación* concreta el término Dios. Sobre esto se volverá más adelante.

Son al menos tres las consideraciones que, en resumen, Lévinas retiene de “la idea de lo infinito” propuesta por Descartes, para el desarrollo de sus propios planteamientos. Primero, sobresale el hecho de que Descartes haya descubierto, tras la certeza del *cogito*, una idea que es anterior a éste y que lo desborda, es decir, que permanece totalmente exterior. Segundo, el hecho de que esta idea haya sido “puesta en nosotros”; puesta, es

¹³¹ *Ética e infinito*, pp. 85-86.

decir, asignada, lo cual implica una extrema *pasividad* del sujeto (pasividad que como se podrá ver posteriormente es fundamental en la constitución de la subjetividad). Y en tercer lugar, la consecuencia más importante que Lévinas extrae de “la idea de lo infinito” cartesiana es la puesta en cuestión de la autosuficiencia del pensamiento que esta idea implica. La idea de infinito produce un desajuste de la “buena conciencia” del *cogito*, conciencia que reposa tranquilamente en sí y para sí. A este respecto el filósofo es claro:

En su meditación sobre la idea de dios, Descartes ha diseñado el extraordinario recorrido de un pensamiento que llega hasta la ruptura del “yo pienso”, con un rigor inigualable [...] Lo que aquí nos importa no son las pruebas de la existencia de Dios, sino la ruptura de la conciencia que no es una represión en el inconsciente sino un despertarse o un despertar que sacuda el “sueño dogmático” que dormita en el fondo de toda conciencia que reposa sobre el objeto.¹³²

Sin embargo, la separación con respecto al cartesianismo se va a producir por el hecho de que para Lévinas no basta con quedarse con el simple análisis de la estructura formal, “completamente vacía en apariencia”, que es la idea de infinito. De algún modo, el filósofo quiere mostrar también la faz positiva y concreta que represente *tener* la idea de lo infinito. Para él, ésta idea continua siendo en Descartes teórica, contemplativa, es decir, un saber. Por el contrario, para él, la desformalización y, en consecuencia, la concreción de “la idea de lo infinito” ha de realizarse positiva e inicialmente como *deseo*. En efecto, “lo infinito en mí significa Deseo de lo infinito”.¹³³ Aún más, señala: “Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo infinito, se produce como Deseo [...] Deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad.”¹³⁴ Importa recordar aquí la distinción que hace Lévinas entre Deseo y necesidad (*Supra* p. 91). En esta última, se trata más bien de un complementar algo que falta o satisfacer una carencia. En cuanto al Deseo, éste tiene que ver más con un anhelo o una aspiración inextinguible, es decir, con el Deseo que no puede ser, en ningún momento, satisfecho, pues se alimenta, por decirlo así, de “sus propias hambres y aumenta con su satisfacción”. Lo que Lévinas intenta señalar al concebir lo infinito como deseo, es que éste se presenta paradójica o ambiguamente como un “pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa”; dicho de otro modo, como un “pensamiento que al

¹³² *De Dios que viene a la idea*, p. 113.

¹³³ *Ibid.*, p. 120.

¹³⁴ *Totalidad e infinito*, p. 74.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pensar hace *algo más* que pensar” (desea) o también “un pensamiento singular que piensa más de lo que puede contener”.¹³⁵ Estructura paradójica, reconoce el pensador, pero no es más que la presencia de lo Infinito en un acto finito. Pues, según insiste, la idea de infinito entendida como Deseo inextinguible, mantiene lo infinito en su desmesura y a la vez la relación con el pensamiento que lo piensa, garantizando así su estatuto de inaprensible.

De esta manera, la idea de infinito va a implicar un Yo capaz de contener más de lo que puede sacar de sí. Con expresiones como: “lo más en lo menos”, “el Otro en el Mismo”, “pensar más de lo que se piensa” Lévinas sostiene que el Yo puede contener en sí lo que no puede contener ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad tal como la entiende Lévinas realiza estas exigencias al parecer imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que se puede contener, de abarcar más de lo que se es capaz, de hacer estallar los cuadros de un contenido pensado y así superar las barreras de la inmanencia.¹³⁶ Desde una perspectiva ética puede expresarse en el hecho de acoger o recibir al Otro, en el hecho de pensar la subjetividad como *hospitalidad*, pensar el sujeto como “anfitrión” recibiendo lo que de ningún modo puede retener. Este punto será abordado en el apartado siguiente.

Desde otro punto de vista, lo que pretende Lévinas al definir lo Infinito como Deseo es llevar a cabo, por decirlo así, una *concreción fenomenológica* de la idea de Infinito, aunque dicha concreción contraste con toda “fenomenalidad”. Pues, en realidad, lo infinito o Deseo nunca “aparece”. Lo que Lévinas pretende, en última instancia, es investigar y explorar los horizontes descuidados o no tomados en cuenta por Descartes. En su peculiar terminología Lévinas escribe:

Pensamos que se puede y se debe investigar, por encima de la aparente negatividad de la idea de lo Infinito, los horizontes olvidados de su significación abstracta [y llevar a cabo una...] Fenomenología de la idea de lo Infinito que no interesaba a Descartes, al que bastaban la claridad y la distinción matemáticas de las ideas, pero cuya enseñanza sobre la anterioridad de la idea de lo Infinito por relación con la idea de lo finito es una preciosa indicación para toda fenomenología de la conciencia.¹³⁷

¹³⁵ *Entre nosotros*, p. 182.

¹³⁶ *Totalidad e infinito*, p. 53.

¹³⁷ *De Dios que viene a la idea*, p. 17.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por otro lado, todavía queda por hacer algunas precisiones teóricas con respecto a la idea de Infinito. De lo visto hasta aquí, resulta evidente que ésta idea no puede expresarse en términos de experiencia (presencia objetiva), puesto que lo Infinito desborda el pensamiento que lo piensa. Siendo precisamente este desbordamiento donde se produce la “infinición” misma del Infinito, será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Lo cual significa, dicho de otro modo, que “pensar” lo infinito, lo extraño, lo trascendente, no es pensar un objeto. De lo Infinito no puede haber ni tematización ni representación alguna en la conciencia cognitiva. Nada más lejos, pues, lo Infinito *en* la conciencia desborda la conciencia misma; su excedencia inagotable desborda la actualidad de la conciencia (no hay infinito actual, se dice). Lo Infinito no puede ser visto como un “objeto inmenso” que sobrepasaría por ello los horizontes de la mirada teórica. De ahí, que para Lévinas “pensar” lo que no tiene los lineamientos del objeto es en realidad hacer más o mejor que pensar: “Si pensar consiste en referirse a un objeto es necesario creer que el pensamiento de lo Infinito no es un pensamiento. ¿Qué es, positivamente?. Descartes no plantea la cuestión.”¹³⁸ Para Lévinas, como ya se ha dicho, es primeramente Deseo. Efectivamente lo Infinito sólo puede pensarse “positivamente” como Deseo. Pues, el Deseo “mide”, de algún modo, el Infinito, porque es “medida” en tanto que imposibilidad de medida. En suma, se puede decir, en palabras del propio pensador que “lo Infinito no es ‘objeto’ de un conocimiento —lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla— sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*.”¹³⁹

Contener o pensar más allá de lo que se es capaz es hacer estallar, en todo momento la inmanencia del pensamiento objetivo, *intencional* o constituyente. De lo cual se sigue que la idea de Infinito es irreductible a la *intención* del pensamiento, irreductible a la “conciencia-de”. Esto se explica porque, según Lévinas, la “distancia” de la trascendencia (del Infinito) no se equipara a aquella que separa, “en todas nuestras representaciones”, al acto mental de su objeto (la representación y lo representado). La *intencionalidad* del pensamiento —del acto mental—, observa Lévinas, sigue siendo *adecuación* del objeto.

¹³⁸ *Totalidad e infinito*, p. 225.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 85.

En cambio, la “intencionalidad” (si se quiere mantener el término) de la trascendencia es única en su género. *Intencion trascendente* esta que es totalmente ajena o extraña a la correlación de la estructura husserliana nóesis-nóema.¹⁴⁰ “La idea de lo infinito” cartesiana —asegura Lévinas— hecha por tierra, *avant la lettre*, la validez universal y el carácter original de la *intencionalidad*. Hay, pues, en Lévinas, una importante distinción al entender el término de exterioridad: como trascendencia (propia de lo Infinito) y como objetividad (propia de los objetos y cosas). Es decir, lo que aquí se quiere poner de manifiesto es que lo Infinito “no es correlativo de la idea de infinito, como si esta idea tuviera una intencionalidad que *se realiza* en su ‘objeto’. La maravilla de lo infinito en lo finito de un pensamiento es la subversión de la intencionalidad, la subversión de ese apetito de iluminación que es la intencionalidad; contrariamente a la saturación en la que se remansa la intencionalidad, el Infinito deshace su Idea.”¹⁴¹ De este modo, con la idea de Infinito Lévinas da al traste con una de las ideas directrices de la fenomenología husserliana: no todo lo que tiene sentido, que es inteligible, tiene por qué quedar reducido a la esfera de la correlación *nóético-noemática*. Es legítimo y posible “pensar” una alteridad absoluta que no quede reducida al plexo de los esquemas conceptuales del Yo, de la conciencia. Desde luego, esta alteridad no se presupone primero para ir en su búsqueda después, sino que es a partir de fenómenos o situaciones concretas donde se piensa su pertinencia.

En rigor, hablar de la “idea” de lo infinito ¿no resulta inapropiado por cuanto así expresada la “idea de” se acerca más al terreno temático-representativo del pensamiento teórico, que es precisamente lo que se quiere evitar?. Más que una contradicción habría que ver aquí una limitación teórica del lenguaje. En efecto, el lenguaje de “la filosofía que nos ha sido transmitida” no ayuda a Lévinas a describir el suceso, *sui generis*, que representa el tener “la idea de lo infinito en mí. Quizá sea esta limitación del lenguaje filosófico tradicional lo que lleva a pensar a Lévinas la idea de lo Infinito como *revelación* (noción tan ajena y a veces chocante a la filosofía Occidental). Pues, según sus propias palabras: “Lo infinito no es primero para revelarse *después*. Su infiniación se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea.”¹⁴² Esto es exactamente lo que quiere decir tener la idea de lo Infinito: recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo. Lo cual quiere

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴¹ *Humanismo del otro hombre*, p. 48.

¹⁴² *Totalidad e infinito*, p. 52.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

decir para Lévinas que la idea de lo infinito no parte del Yo: “En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión, conocimiento sin a priori. La idea de lo Infinito *se revela*, en el sentido fuerte del término.”¹⁴³

En concreto, la “idea” de lo Infinito no es una idea adquirida como cualquier otra idea, sino que de algún modo ha sido “puesta” en nosotros, diría Descartes, “impuesta”, diría Lévinas. Como quiera que sea, la idea de Infinito no se “acomoda” en la conciencia como cualquier otra idea; no mantiene a la conciencia segura en su identidad —en reposo y tranquila, en sí y para sí— sino que, por el contrario, la inquieta hasta hacerla estallar, hasta despertarla de su “sueño dogmático” de absoluta autosuficiencia. Es necesario insistir en que “la idea de infinito se encuentra *en* el pensamiento, pero aquí el *en* hace estallar la identidad. El *en* indica, al mismo tiempo, la interioridad y la imposibilidad de la interioridad.”¹⁴⁴ Realizando una minuciosa observación Lévinas enfatiza la riqueza equívoca del prefijo *in* del in-finito, el cual significa —según sugiere—, al mismo tiempo, lo *no-finito* y *en-lo-finito*.¹⁴⁵

Por otro lado, como una acotación al margen vale la pena señalar y destacar el hecho, pocas veces expuesto, de que al lado de “la idea de infinito en nosotros” propuesta por Descartes y retomada y desarrollada por Lévinas, corre paralelamente una situación que bien se puede denominar el “escándalo socrático”. Es decir, que bajo el análisis lévinasiano de la idea de infinito subyace una tensión entre el pensamiento socrático —¿platónico?— por un lado, y el pensamiento cartesiano, por el otro. De ello da cuenta el propio Lévinas en varias ocasiones. Por ejemplo, al estar hablando de la idea de infinito señala: “Aquí reflexiono[...] acerca de la paradoja misma —tan anti-griega— de una idea ‘puesta’ en mí, mientras que Sócrates nos enseñó que es imposible *poner* una idea en un pensamiento sin haberla encontrado ya en él.”¹⁴⁶ En este mismo sentido, señala en otro lado: “Y esta ‘introducción en mí’ es un escándalo en el mundo socrático. Esta idea ‘introducida en mí’ reniega de todos sus títulos de nobleza socrática.”¹⁴⁷ Además, para el pensador, la idea de Infinito, que se concretiza positivamente en *rostro* del otro (como se verá en el siguiente

¹⁴³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴⁴ *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 172.

¹⁴⁵ *De Dios que viene a la idea*, pp. 112.

¹⁴⁶ *Ética e infinito*, p. 86.

¹⁴⁷ *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 256.

apartado), representa una verdadera *enseñanza*, puesto que, sin esperarlo, el yo encuentra en sí mismo una idea que le “viene” del *exterior*, más exterior que el “afuera” del mundo, de la trascendencia, y de la cual no puede dar cuenta por un acto de reminiscencia. Recuérdense que, para Lévinas, “sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir”. La enseñanza significa todo lo Infinito de la exterioridad, lo extraño y siempre novedoso. De ahí que el Otro —sostiene Lévinas— siempre sea abordado como un Maestro. A este respecto, el propio filósofo francés escribe:

La idea de lo infinito en mí, que implica un contenido que desborda el continente rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo [...] Un ser *que recibe* la idea de lo infinito —*que la recibe* y así no puede tenerla por sí— es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí (o tiempo). Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza.¹⁴⁸

A nuestro juicio, el pensamiento levinasiano está íntimamente vinculado al pensamiento cartesiano más de lo que a veces suele pensarse. Puede decirse que Lévinas —al igual que Husserl, aunque movido por motivos distintos— regresa al pensamiento cartesiano para darle una nueva *significación*, una *orientación ética* desestimada por el propio Descartes. Si bien es cierto, que el autor del *Discurso del método* enseñó que el *cogito* debe ser considerado como “el primer principio de la filosofía”, en última instancia, éste mismo también reconoce, en la tercera de sus *Meditaciones*, que “[...] en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo.” Reconocer *en el cogito* un *orden anterior* que lo fundamenta y le da sentido, ya sea la idea de Dios como quiere Descartes o cualquier otra idea, es una intuición que Lévinas explota al máximo. De cualquier modo, la propia obra de Lévinas evidencia una adhesión e incluso una gran admiración por el pensamiento de Descartes. El propio Husserl, decíamos más arriba —de quien Lévinas fue discípulo directo— manifestaba una gran admiración por Descartes de quien se consideraba a sí mismo discípulo y continuador. Así, pues, Lévinas parte de los postulados cartesianos que versan sobre “la idea de lo infinito”, pero son radicalizados y reorientados por el filósofo judío. Incluso ambos pensadores coincidirán en señalar que hablar de la idea de infinito, *mutatis mutandis*, es

¹⁴⁸ *Totalidad e infinito*, p. 217.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE

hablar, en cierto modo, de Dios. Desde luego, la gran diferencia radica en el carácter teórico y sustancialista con el que Descartes piensa a Dios. Para Lévinas, en cambio, la alusión a Dios tiene siempre una referencia estrictamente ética.

Lévinas, siendo “el más laico de los filósofos religiosos y el más religioso de los filósofos laicos”, según se dice, es uno de los pocos pensadores que a finales del siglo XX alude temerariamente —inicialmente de modo discreto y posteriormente de modo más explícito— a la idea de Dios. “Con la idea de infinito —dice— que es también la idea de Dios, se produce precisamente la *afección* de lo finito por lo infinito [...] Es una afección que habría que describir en forma distinta a un aparecer o a la manifestación de un contenido, de forma distinta a una concepción o una comprensión.”¹⁴⁹ Dicho de otra manera, el pensador advierte que en el acceso al infinito el cual se decanta en el *rostro* del otro hay un acceso a la idea de Dios.¹⁵⁰ Dicho mejor aún, “la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano.”¹⁵¹ No es pues, un secreto que tanto para a Descartes como para Lévinas al tratar sobre la idea de lo Infinito, se hace referencia a lo perfecto, es decir a Dios. “La idea de lo perfecto —dice una vez más Lévinas— es una idea de lo infinito [...] la idea de lo infinito designa una altura y una nobleza, una trascendencia [...] Esta designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esta distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia [...]”¹⁵²

A Lévinas no le asusta emplear la palabra Dios en sus escritos, sobre todo los últimos. Pero hay que decir de inmediato que el discurso lévinasiano no es un discurso teológico ni religioso, al menos como comúnmente se entiende este término. Se trata, en definitiva, de un discurso filosófico, por no decir ético (como habrá de verse para Lévinas la ética es la *filosofía primera*). Es decir, que mientras para Descartes “la idea de lo infinito” le lleva a mostrar la “existencia de Dios”, para Lévinas esta idea *significa*, adquiere sentido, solamente en el seno de la relación entre los hombres, de hombre a hombre, “cara a cara”. A este respecto señala: “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,

¹⁴⁹ *Entre nosotros*, p. 260.

¹⁵⁰ “No me asusta la palabra ‘Dios’, que aparece muy a menudo en mis ensayos. El Infinito me viene a la idea en la significancia del rostro. El rostro significa el Infinito.” *Ética e infinito*, p. 97.

¹⁵¹ *Totalidad e infinito*, p. 101.

¹⁵² *Ibid.*, p. 65.

en mi socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo [...]"¹⁵³ La idea de Infinito no se reduce a un formulismo vacío; adquiere en Lévinas un carácter positivo, ético. La preocupación del filósofo es describir de qué modo concreto la idea de lo Infinito o Dios adviene a la idea. No por nada una de sus importante obras tiene como título precisamente *De Dios que viene a la idea*. Para él, entonces, la idea de infinito o Dios *significa a través* de los hombres. A este respecto el filósofo es claro: "No puede haber ningún 'conocimiento' de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está encarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela."¹⁵⁴ Es necesario insistir en que en Lévinas las referencias a Dios —incluidas las referencias a la Biblia— no vienen nunca a fundar sus tesis filosóficas, a lo sumo son estas tesis las que testimonian a Dios. En última instancia, si ciertas perspectivas religiosas o teológicas son consideradas por el pensador, lo son no por el conjunto de dogmas o preceptos que éstas revisten, sino por el hecho de que éstas enfatizan —según advierte— la primordial relación ética interhumana. Lévinas sostiene que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento dan cuenta de que Dios *significa* a través de la preocupación del hombre por el otro hombre, por el prójimo (Lev. 19, 11 y ss; Mt. 25, 35 ss.). Por lo anterior, el pensador concluye: "Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión."¹⁵⁵

Como ya se anunciaba más arriba, la idea de Infinito analizada por Lévinas no se queda en una mera descripción negativa o formal, sino que se concretiza "positivamente" en la noción de *rostro* que el propio filósofo desarrolla. En efecto, para él, la idea de Infinito se "revela" *por* (y no *en*) el *rostro* del Otro y tiene un cumplimiento positivo, concreto y efectivo — como habrá de verse— en la relación ética que éste suscita: "El Infinito me viene a la idea en la significación del rostro. El rostro *significa* el Infinito. Este nunca aparece como tema, sino en esta misma significancia ética [...] nunca está uno libre con respecto al otro."¹⁵⁶ Las formulas negativas con que Lévinas describe lo Infinito, se

¹⁵³ *De Dios que viene a la idea*, p. 17.

¹⁵⁴ *Totalidad e infinito*, p. 102.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ética e infinito*, p. 97

tornan positividad en la relación ética que la “presencia” del rostro instaure. Así pues, hay que decirlo sin tapujos, la *absolutes* del Otro expresada en el *rostro* es la transposición ética de la *absolutes* de Dios. Sólo así puede hablar Lévinas, no sin problemas, del Otro *absolutamente* Otro (*Autrui*). Dicho de otra manera, la verticalidad de la relación que va del hombre a Dios es transpuesta teóricamente por Lévinas en la relación ética que va de hombre a hombre. Sobre esto se volverá más adelante.

Por último, no hay que olvidar que al plantear la idea de Infinito, Lévinas intenta socavar uno de los conceptos importantes de la filosofía Occidental, a saber, el concepto de totalidad. Frente a la primacía del concepto de totalidad, el filósofo afirma “el primado filosófico de la idea de lo infinito”. Para él, el pensamiento Occidental, pensamiento de la Unidad y del Sistema, pensamiento que niega la trascendencia absoluta, la radical alteridad, que consagra el dominio del mismo sobre el Otro, se concretiza en el ideal de totalidad. Ideal llevado a su máxima expresión por la filosofía hegeliana. Sin embargo, frente a este pensamiento filosófico totalizante, para quien lo *totalmente* Otro resulta un “escándalo”, se erige la idea de lo inenglobable, lo inasible, lo trascendente: la idea de infinito. “Si la totalidad —dice— no puede constituirse es porque lo infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo infinito del Otro.”¹⁵⁷ La relación con lo Infinito, más concretamente con el *rostro* de Otro, hace estallar la totalidad de golpe. “No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro.”¹⁵⁸

Frente a la totalidad ontológica e histórica, Lévinas apuesta por la “metafísica” entendida ésta más como un “comportamiento ético y no teológico”. La metafísica *significa* por la relación interhumana. En la metafísica un ser está en relación con lo que no podría comprender, en el sentido etimológico del término. Dicho en los términos del propio pensador: “La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales.”¹⁵⁹ De este modo, la metafísica —el primado de lo ético— está “antes” que la ontología. Desde luego, no se trata de negar o descalificar la ontología sin más, sino lo que Lévinas le discute es su supuesta prioridad originaria, su pretensión de “últimidad”, es decir, de poseer el primado sobre la significación última de la subjetividad. En última instancia, Lévinas

¹⁵⁷ *Totalidad e infinito*, p. 103.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 102.

considera que lo realmente originario en el yo —en mí— no es el estar abocado a la spinozista “perseverancia en el ser” ni la heideggeriana “comprensión del ser” o el estar “arrojado” al cuidado de la “verdad del ser”, sino el estar consagrado al Otro: *ser-para-otro*, antes que *ser-para-sí*. “¡Para-el-otro hombre y por el a Dios!. Así piensa un pensamiento que piensa más de lo que piensa.”¹⁶⁰

6.5. Epifanía ética del rostro

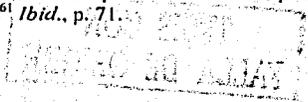
El término de *rostro* (*visage*) ocupa un lugar prominente en la filosofía de Lévinas. De hecho, este término se ha llegado a convertir, en el pensamiento del filósofo, en una verdadera categoría filosófica. Por ello, conviene realizar un minucioso análisis de dicho término.

Como se ha venido viendo, Lévinas sostiene una pugna constante con la filosofía Occidental, que pondera la primacía de un Yo autónomo, autárquico, libre, hegemónico, — “señor de sí mismo y del universo” y capaz de esclarecer todos los rincones sombríos en los que este señorío pudiera ser puesto en entredicho—, y que, por lo mismo, se desarrolla en un total desconocimiento (*¿olvido?*) de lo Otro *absolutamente* otro. El yo en la tradición filosófica, invariablemente, ha gozado —piensa Lévinas— de cierto *poder* englobador y totalizador. Niega toda radical alteridad, subsumiéndola en su poder de identificación-asimilación. En tanto que idea, concepto o dato, lo Otro queda siempre reducido a la medida del Yo, sin respetar para nada la alteridad y la diferencia que le son propias. Considerada como objeto o tema, la alteridad de lo Otro queda petrificada en una forma plástica, delimitada por una forma o imagen inmanente al pensamiento del Yo. La única relación que aquí se mantiene entre el Yo y el Otro se da en términos de *poder*: posesión y dominio, es decir, como violencia. Donde aquí, el poder es “por esencia asesino del Otro”.¹⁶¹

Sin embargo, piensa Lévinas, no todo puede ser absolutamente asimilado por el Yo. Hay algo que desborda y supera permanentemente su poder de identificación, sinónimo de

¹⁶⁰ De Dios que viene a la idea, p. 19.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 71.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

integración y asimilación de lo Otro. Tal es el caso, ya se ha dicho, del Otro, del otro hombre (*Autruí*). Ahora bien, el modo en el cual se presenta el Otro, absolutamente irreductible a la identificación, tematización u objetivación, es según el pensador en tanto que *rostro*. Dicho a su manera:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *γαθ' αὐτό*. *Se expresa*.¹⁶²

Desde luego, con el término rostro no se menciona ninguna parte del cuerpo. Se trata de algo que es más que la forma sensible que habitualmente se presenta con ese nombre. El rostro no es precisamente la cara. Más bien es el modo por el cual el Otro se impone sustrayéndose a la imagen que, no obstante, le manifiesta, y esto sólo es posible concibiendo el rostro en tanto que *expresión*: como ya habrá de mostrarse.

El rostro es este modo por el cual el Otro escapa permanentemente a todo poder que pretendiera comprenderlo, es "resistencia total a la aprehensión". El rostro no puede ser reducido a una idea o aun concepto que el Yo pudiera retener. Más bien, se *manifiesta* "independiente de mi iniciativa y de mi poder". Permanece siempre trascendente, exterior, con una exterioridad más exterior que la distancia espacial, más exterior que el "afuera" del mundo. *Exterioridad* irreductible. La trascendencia del rostro significa la alteridad de lo inintegrable, aquello que "se niega a la posesión y a mis poderes", lo que no se deja acoplar y permanece inasible: "Trascendencia que mi saber ya no absorbe."¹⁶³ No es que el rostro sea incognosible sino que se encuentra más allá o más acá del conocimiento. Sobre el rostro del Otro "no puedo poder", como gusta decir Lévinas. En sus palabras: "Si no puedo más poder sobre él [el Otro], es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él."¹⁶⁴ El rostro hace fracasar toda representación que el Yo pudiera formarse en su conciencia cognitiva. De modo que el Yo no puede acceder al rostro en términos de saber, de conocimiento. Su *comercio* con el rostro tiene otro carácter irreductible a la correlación sujeto-objeto, *nóema-nóesis* para decirlo en términos husserlianos. ¿Cómo puede, entonces,

¹⁶² *Ibid.*, p. 74.

¹⁶³ *De Dios que viene a la idea*, p. 218.

¹⁶⁴ *Totalidad e infinito*, p. 109.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

describirse el encuentro con el rostro? ¿Cómo es que tenemos noticias de esta absoluta trascendencia? ¿Qué tipo de relación se puede mantener con el rostro, sin que éste quede reducido a otro dato más en la conciencia del sujeto? ¿Cómo entender, en fin, esta noción de rostro que es de hecho —según Lévinas— inaprensible, inasimilable?.

De una manera todavía formal y negativa, se puede decir que el rostro no aparece encerrado en una forma plástica al modo de un retrato, como una imagen fija; por el contrario, se presenta desgarrando la forma del aparecer que todo *fenómeno* sugiere. No se presenta como una forma o imagen “vista”, pues, como piensa Lévinas, la visión opera, en todo momento, como adecuación de la exterioridad a la interioridad. La visión, inteligibilidad, es ya una forma de aprehensión. El rostro, *inadecuado*, siempre excesivo, infinito, es la absoluta alteridad inasimilable, diferencia absoluta en relación con todo lo que se muestra, se simboliza, se anuncia o se rememora, en relación con todo lo que se presenta y representa y, en esta medida, con aquello que “contemporiza” con el yo. El rostro se presenta, por decirlo así, ausentándose. Dicho en palabras de Lévinas: “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.”¹⁶⁵. Para el filósofo, pues, el rostro del Otro se “manifiesta”, dicho llanamente, como un “agujero en el mundo”. Sin embargo, el modo de entrar en “contacto” con el rostro no tiene un carácter puramente negativo; tiene además, en Lévinas, un carácter positivo: ético. A continuación se va a mostrar cómo es que, para Lévinas, se entra en un *comercio* con el rostro sin que éste renuncie a su absoluta trascendencia. Dicho comercio sólo puede ser descrito en un ámbito ético.

Se puede decir que la noción que mejor describe el encuentro con el rostro es la palabra *resistencia*. El rostro se niega a la posesión, se presenta como total resistencia a la aprehensión, “se opone a mi poder sobre él, a mi violencia”. Pero no se trata de una resistencia insuperable, como la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella. Dicho de otro modo, su resistencia “[...] no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder.”¹⁶⁶ No es que el rostro se oponga con una fuerza superior al yo —

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 207.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

no se trata de un superlativo del poder—, sino que se impone desde la trascendencia misma de su ser, de suyo inasible. De este modo, la resistencia del otro en su rostro no se da a la manera de un obstáculo, no ejerce ninguna violencia sobre el yo, “no me amenaza de muerte”. No se presenta con “[...] una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos [...]”¹⁶⁷ La oposición del rostro, es pacífica y al mismo tiempo “detiene y paraliza mi violencia”. La resistencia del rostro no ejerce violencia al yo y, como ya se dijo, no obra sólo negativamente, tiene una estructura positiva: ética. Así, “la epifanía del rostro es ética.”¹⁶⁸ Su resistencia se impone con un carácter distinto al del poder o de la violencia: su resistencia es eminentemente ética, como habrá de mostrarse un poco más adelante. Por lo pronto conviene hacer algunas acotaciones más.

Ahora bien, si el rostro se niega, se resiste, a toda tematización, a toda asimilación, es porque —según Lévinas— es un ser que se presenta por sí mismo, *significa* por sí mismo. Y esto es así porque *habla*, porque es *expresión*. El rostro es, en un primer momento, cosa entre las cosas, fenómeno entre los fenómenos, se muestra en un contexto y en este sentido está sometido al poder integrador del Yo, que toma conciencia de él y hace de él su propiedad. Pero la Epifanía del rostro conlleva, no obstante, además, una significación propia, diferente de esta significación recibida del mundo. El rostro no es únicamente dado por su contexto, significa por sí mismo, tiene sentido por sí mismo fuera de todo contexto, de todo horizonte. Es *significación sin contexto*, dice escuetamente Lévinas. Es decir, *habla*. Por lo regular toda significación, en el sentido usual del término, es relativa a un contexto determinado; el sentido de algo, depende de otra cosa: es algo *en tanto que* algo. El rostro, por el contrario, según Lévinas, expone su significación desde sí mismo, sin que pueda ser implantada en algún contexto. Contrariamente a las condiciones de “visibilidad” de los objetos, el rostro no *parece* a la luz de un horizonte, sino se “presenta” deshaciendo la manifestación que lo anuncia. Es *visitación*.¹⁶⁹ Dicho una vez más, su presencia consiste en “despojarse de la forma” que, no obstante, ya le manifiesta. Para decirlo rápidamente, en palabras de Lévinas:

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 295.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶⁹ *Humanismo del otro hombre*, p. 44 “El rostro es, por sí mismo, visitación y trascendencia.” p. 60.

El Otro [*Autruí*] que se manifiesta en el rostro horada de alguna manera su propia esencia plástica, como un ser que abre la ventana en la cual, sin embargo, se delinea su figura. Su presencia consiste en el *desvestirse* de la forma que no obstante lo manifiesta. Su manifestación excede la inevitable parálisis de la manifestación. Es esto lo que expresa la fórmula el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es antes que nada este modo de venir desde atrás de la propia apariencia, desde atrás de su forma, una apertura en la apertura.¹⁷⁰

Es decir, mientras el fenómeno es ya imagen, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la Epifanía del rostro es viviente: es expresión, habla. Su vida consiste precisamente en deshacer en todo momento la imagen fenoménica que lo manifiesta cautivo: “a la luz de...”, “en relación con...”. Su manifestación es siempre una excedencia, un desbordamiento, por encima de la parálisis inevitable de toda manifestación. Esto es lo que quiere decir Lévinas cuando dice que el rostro habla. “Hablarne es remontar permanentemente lo que hay de necesariamente plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentarse de alguna manera irreductible a la manifestación [...]”¹⁷¹ Es necesario insistir en este punto. En el rostro, manifestación y lo manifestado coinciden, lo manifestado asiste a su propia manifestación. El rostro del Otro, pues, tiene sentido no en virtud de sus relaciones, sino a partir de él mismo. El rostro significa por sí mismo y su significación precede a toda “donación de sentido” (*Sinngbung*, expresión husserliana) que la conciencia pudiera darle. “La noción de rostro [...] nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngbung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo [...]”¹⁷² El rostro siempre permanece exterior, trascendente, fuera de la correlación *nóesis-nóema*. Desborda toda *intencionalidad*, pues se presenta irreductible a la “conciencia-de”. Es enteramente *expresión*. Es ya el primer discurso. Para Lévinas, en la expresión un ser se presenta a sí mismo: “es por sí mismo y no por relación a un sistema”. El rostro se niega a ser identificado, esto es, a quedar fijado en categorías. En suma: “El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expresa como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación

¹⁷⁰ “La huella del otro”, en *La huella del otro*, p. 60.

¹⁷¹ *Totalidad e infinito*, p. 213.

¹⁷² *Ibid.*, p. 74.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo.”¹⁷³

Rostro y discurso van ligados. El rostro es lenguaje anterior a las palabras, lenguaje original despojado de la compostura que le aportan los nombres propios, los títulos y los géneros del mundo. ¿Qué expresa el rostro? No un contenido, desde luego. La expresión del rostro no habla a alguien, tampoco suscita un saber; más bien, invita a hablar a alguien, espera una respuesta. Es ya interpelación. Visto así, el rostro Otro se coloca de inmediato como interlocutor —el cual no queda, por lo mismo, englobado en un sistema, sino que expresándose se mantiene trascendente—, se instala “de frente” o “de cara” (*en face*) al yo, sin que esto signifique, de ningún modo, hostilidad o violencia. Más bien, nos invita a un comercio social con él. “El ser que se presenta en la expresión —dice Lévinas— nos compromete ya con la sociedad, nos compromete a ponernos en sociedad con él. La estructura formal de la presencia del *uno ante el otro (autre)* no se resume en una multiplicidad, es más bien subordinación, apelación del uno al otro.”¹⁷⁴ Esta manera de concebir a los individuos “enfrentados” uno a otro, abre una nueva relación entre los hombres, irreductible a la relación sujeto-objeto o a la correlación *nóesis-nóema*. Relación “Yo-Tú”, para decirlo con Buber. “Cara a cara”, para decirlo con Lévinas.

La relación original y última entre los hombres es para Lévinas “cara-a-cara”. Para el filósofo: “Lo inmediato es el cara-a-cara.”¹⁷⁵ El cara a cara no es una modalidad de la conciencia sino la producción original del ser. Ahora bien, esta relación significa una “unificación” completamente distinta a la que regula la síntesis integradora de las partes en un todo. No se trata de pensar juntos al yo y al Otro, “uno al lado de otro”, sino en “estar de cara a” (*être en face*), “frente a frente”, *próximis*, separados pero en relación. Para Lévinas, el yo no está *con* otro, no es “ser con” (*mitsein*) otro, como pensaba Heidegger. No es la preposición *mit* (con) la que describe la relación original con el otro “Entre los hombres —asegura Lévinas— está ausente esa esfera de lo común que toda síntesis presupone [...] no es a modo de individuos de un género como están juntos los hombres.”¹⁷⁶ Existe desde luego, un género humano como género biológico. Pero la comunidad humana, instaurada

¹⁷³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷⁴ “Libertad y mandato” Apéndice en el *Humanismo del otro hombre*, p. 108.

¹⁷⁵ *Totalidad e infinito*, p. 76.

¹⁷⁶ *Ética e infinito*, pp. 72-73.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

por el lenguaje —en la que los interlocutores permanecen absolutamente separados—, no constituye la unidad del género; “la humanidad no es un género como la animalidad”. Así, pues, la relación original entre el Yo y el Otro en su rostro no es la relación que va del sujeto al objeto, sino relación “cara a cara”: oposición absoluta y pacífica, relación sin integración —distancia inasumible de lo que se afronta—, sin comunión, pero inmediata. Relación directa e inmediata, porque el rostro en el mundo se “manifiesta” sin intermediarios, de modo “abstracto o desnudo”, es decir, carente de toda forma o imagen que pretendiera circunscribirlo.

A juicio de Lévinas, antes que un ente develado, el rostro se manifiesta “despojado de su forma”, “despojado de su propia imagen” hasta la *desnudez*. El rostro perfora la forma que, sin embargo, lo delimita, la manifiesta. No tiene forma que se añada a él; pero tampoco se ofrece como lo informe de la materia a la cual le falta la forma y la espera. Las cosas, los fenómenos, tienen una forma, se ven a la luz: silueta o perfil. Por el contrario, el rostro significa por su *desnudez*. En este sentido, señala Lévinas, el rostro, en lo concreto del mundo, es “abstracto”¹⁷⁷ o desnudo o, como también señala, una “abstracción concreta”.¹⁷⁸ Que el rostro sea “abstracto”, únicamente quiere decir que la alteridad del Otro como rostro se presenta desnuda de formas y determinaciones, es decir, no se encuentra encerrado en la forma del *aparecer* como un fenómeno entre otros; no es una *evidencia*, en sentido filosófico. La desnudez del rostro es un desprendimiento de todo ornamento cultural, un desinterés por su forma en la producción de su forma. Es un sustraerse al contexto del mundo, mundo significante como contenido. Con la noción de rostro, Lévinas quiere realizar la exaltación del hombre *tout court*.

En este sentido, la relación que se suscita con el rostro es una relación con lo que está *absolutamente expuesto*, relación con lo desprotegido —lo “indefenso” y “sin recursos”—, con lo absolutamente débil, infinitamente frágil. Relación con lo desnudo —“más desnudo que la desnudez, piel a jirones”— y, en consecuencia, relación con quien se encuentra solo y expuesto a sufrir el “supremo abandono que es la muerte”. El rostro es desnudo, “desnudado de su presencia misma”. Dicho de otra manera, es inmediatez

¹⁷⁷ “Su abstracción no se obtiene a través de un proceso lógico que parte de la sustancia de los seres, que va de lo individual a lo general [...] Su maravilla proviene de otra parte de donde llega y a la que se retira. Pero esta venida de otra parte, no es un referente simbólico de este de otra parte como si fuera su término.” *Humanismo del otro hombre*, p. 54.

¹⁷⁸ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 154.

nouménica: presencia de lo que propiamente no aparece. En la Epifanía del rostro, sostiene Lévinas, se realiza una verdadera “fenomenología” del *noúmeno*.¹⁷⁹ El rostro —piensa Lévinas— en su Epifanía no resplandece como una forma que reviste un contenido, como una imagen, sino con la desnudez del principio, detrás del cual ya no hay nada.

La “piel del rostro” es la que se mantiene más desnuda y más desprotegida, “desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje”. Exposición extrema, literalidad del *ofrecer* la cara, lo indefenso, la vulnerabilidad misma, como un disparo a “quemarropa”. Exposición, ésta del rostro sin defensa, que tienta y conduce a la violencia y al asesinato. El rostro, en su desnudez se encuentra, expuesto, desprotegido, amenazado como invitando al Yo a cometer un acto de violencia. Sin embargo, su “presencia” misma opone ya resistencia al poder aniquilador del Yo. En palabras de Lévinas: “La desnudez absoluta del rostro, ese rostro absolutamente sin defensa, sin cobertura, sin vestido, sin máscara es, no obstante, lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia; es lo que se me opone de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí misma.”¹⁸⁰

Así, el rostro en su absoluta indefensión se encuentra en una situación ambigua. Por un lado, se encuentra expuesto al poder del Yo, a la violencia y a la muerte: “El otro es el único ser al que yo puedo querer matar.”¹⁸¹ Pero, por otro lado, ofrece absoluta resistencia a este acto de violencia. El rostro se mantiene en esta ambigüedad. Para Lévinas, la tentación de matar y la imposibilidad de lograrlo constituye la Epifanía del rostro. Expuesto permanentemente al poder asimilador y aniquilador del yo, el rostro se mantiene, sin embargo, trascendente. Se mantiene más allá del alcance del yo y de su obra identificadora-integradora (asesina). La Epifanía del rostro “[...] se produce concretamente como una tentación de la negación total y como la resistencia infinita al asesinato del otro en tanto que otro [...]”¹⁸²

Para Lévinas, “encarar” un rostro es ya percibir de golpe una exigencia ética: “no matarás” (*tu ne tueras point*). Este “no matarás” es la *expresión* originaria y la primera palabra del rostro. “Hay en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase.”¹⁸³ En efecto, continúa Lévinas, “el rostro es lo que no se puede matar o, al menos,

¹⁷⁹ “Libertad y mandato”, *Op. Cit.*, p. 108.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Totalidad e infinito*, p. 212.

¹⁸² *Ibid*, p. 272.

¹⁸³ *Ética e infinito*, p. 83. También, *Totalidad e infinito*, p. 212.

eso cuyo *sentido* consiste en decir: 'no matarás'.¹⁸⁴ Así, el rostro se resiste al poder del Yo no porque en realidad el Yo no pueda aniquilarlo. De hecho puede hacerlo. La vida cotidiana está hecha de asesinatos: "El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal: se puede matar al otro, la exigencia ética no es una necesidad ontológica. La prohibición de matar no convierte el asesinato en algo imposible [...]"¹⁸⁵ Se trata más bien de una "imposibilidad ética" y no real de matar al otro. Y aquí se llega al meollo de la postura lévinasiana: la resistencia que ofrece el rostro del otro a ser asimilado es una resistencia ética, pacífica. Curiosamente el rostro se impone al yo no por su fuerza, sino por su absoluta indefensión. En la relación con el rostro "hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética."¹⁸⁶ Sólo en la conciencia moral del yo puede presentarse el Otro como lo absolutamente otro sin merma alguna de su radical alteridad. A este respecto el propio filósofo señala:

Si la imposibilidad de matar fuera una imposibilidad real, si la alteridad del otro (*autrui*) no fuera más que la resistencia de una fuerza, su alteridad no sería más exterior a mí que la de la naturaleza que resiste a mis poderes, pero de la que llego a rendir cuentas por la razón; a fin de cuentas dicha alteridad no sería más exterior que ese mundo de la percepción constituido por mí.¹⁸⁷

La imposibilidad ética de matar es, así, una resistencia que no es violenta. La fuerza del otro es desde ahora moral, dirá Lévinas. Ahora bien, tras este "no mataras" que se inscribe en el rostro del otro, se trasluce, como es de ver, el mandato ético de no matarlo, pero también se trasluce la mortalidad real del otro. Mandato que se impone como una orden impostergable para el yo y de la cual no se puede sustraer. Esto es así porque la exigencia ética de no matar al Otro se le ofrece al yo de golpe, a su pesar, de forma inmediata, sin mediación alguna. En el rostro, en tanto que "la mortalidad misma del hombre",¹⁸⁸ hay una designación y una reclamación que conciernen al yo de un modo

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 81. "'No mataras', principio tan sumamente exigente, preocupación tan sumamente urgente como el fundamento y la preocupación por la verdad." Cf. "La ética" en VVAA, *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p. 7.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Totalidad e infinito*, p. 212.

¹⁸⁷ "Libertad y mandato", p. 109.

¹⁸⁸ "La muerte, fuente de todos los mitos sólo está presente en el otro; y solamente en él me llama con urgencia a mi última esencia, a mi responsabilidad." *Totalidad e infinito*, p. 196.

ineluctable. La manifestación del rostro, en “la desnudez total de sus ojos”, presencia inmediata “de cara”, es una desnudez —sin intermediarios, sin mediaciones, sin formas— que permite describir la noción de lo *inmediato*, de la intuición podría decirse. De, aquí, que la Epifanía del rostro, “presencia más directa que la manifestación visible”, se imponga como una exigencia, como un mandato de no-indiferencia. De este modo, se abre entre los hombres una diferencia que es no-indiferencia. El rostro es solicitud, “apela a mi responsabilidad”. “La epifanía de lo absolutamente otro (*autre*) es un rostro en el que el otro (*autrui*) me interpela y me significa un orden por su desnudez, por su privación. Su presencia es la que supone un emplazamiento a responder.”¹⁸⁹ Para Lévinas, pues, “lo inmediato es la interpelación”. En rigor: “Lo inmediato es el cara-a-cara.”¹⁹⁰

Así, el yo se halla de golpe compelido a ser responsable ante la *mortalidad* del Otro. Como si la muerte invisible que pesa sobre el rostro se convirtiese para el yo en “asunto suyo”; como si la muerte del Otro tuviera que ver con el yo muy “a su pesar”, como si la muerte ignorada por el Otro, a quien concierne por la desnudez expuesta de su rostro, tuviera de pronto que ver con el yo “antes” de su confrontación con él. El rostro, en su *mortalidad* a la que se ve expuesto, acusa y cuestiona al yo, como si el yo, merced a su eventual indiferencia, se convirtiera en cómplice de esta muerte y tuviera que responder por la muerte del Otro; como si estuviera obligado a no dejar al Otro en su soledad mortal.¹⁹¹ El Otro es prójimo del yo justamente en esa apelación a la responsabilidad del yo por parte del rostro que lo señala, que le llama, que le reclama, que lo interpela. La proximidad del Otro, del prójimo, cara a cara, es la responsabilidad del yo para con el Otro. La responsabilidad respecto del Otro, imposibilidad de abandonarlo, ante el “misterio de la muerte” es, en última instancia —según Lévinas—, la capacidad de ese último gran don que consiste en “morir por otro”. Antes de definir al hombre como un animal que se puede suicidar —comenta Lévinas— hace falta definirlo como capaz de vivir para otro y *ser* a partir de otro. En rigor, dice el propio filósofo:

Y “no matarás” no significa, por supuesto, “no sacarás la navaja para asesinar a tu prójimo”, sino “atento a lo que haces y cuida de no matar a nadie”. Tu respeto al prójimo, a su vida, es más importante que la afirmación de tu propia vida, que la

¹⁸⁹ *Humanismo del otro hombre*, p. 47.

¹⁹⁰ *Totalidad e infinito*, p. 76.

¹⁹¹ *Entre nosotros*, p. 175.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

afirmación de tu res vital, que tu proyecto, que tu proyecto humano. Eso es lo que significa “no matarás”.¹⁹²

Por otro lado, es muy importante señalar que “la trascendencia del rostro no se desenvuelve fuera del mundo”. La relación con el rostro del Otro se da en el mundo. Lévinas no pretende, de ninguna manera, una “contemplación beatífica del Otro”. Es decir, que “ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro —la hospitalidad— es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano [...]”¹⁹³ De este modo, la *desnudez* del rostro, de la que se viene hablando se prolonga —sugiere Lévinas— en la desnudez del necesitado, en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. El rostro, en el orden del mundo, es absoluta desnudez, pobreza, indigencia. Hay en el rostro, señala Lévinas, una pobreza esencial. “La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre”, afirma el pensador. Y también señala: “Despojada de su forma misma, el rostro está transido en su desnudez, es una miseria. La desnudez del rostro es privación y en este sentido súplica dirigida a mí directamente. Ahora bien, esta súplica es una exigencia. La humildad se une a la altura.”¹⁹⁴ El Otro en su rostro, en su absoluta indigencia, interpela al yo, sin que el yo pueda permanecer indiferente a su llamado, es decir sin que pueda dejar de sentirse responsable de esta ingente pobreza. El Otro se impone desde su pobreza, desde su desnudez, desde su hambre, sin que el yo pueda “hacer oídos sordos a su llamada”. Para Lévinas, el rostro se me impone sin que yo pueda hacer oídos sordos a su llamada, ni olvidarle; es decir, sin que uno pueda dejar de sentirse responsable de su miseria. La presencia austera del rostro significa por sí misma un mandato que se hace a la vez pacífica y exigentemente: rostro, desnudez humana, debilidad, petición, mendicidad, pero también una extraña autoridad, “desarmada pero imperativa”.¹⁹⁵ El rostro es inmediatamente *solicitud, interpelación*. Su Epifanía es ética: “El rostro cuya epifanía ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina sólo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la ‘buena conciencia’ y la benevolencia

¹⁹² “La ética” *Op Cit.* p. 7.

¹⁹³ *Totalidad e infinito*, p. 190

¹⁹⁴ *Humanismo del otro hombre*, p. 46

¹⁹⁵ *Fuera del sujeto*, p. 17

platónica.”¹⁹⁶ Dicho una vez más, el recibimiento del rostro es de entrada pacífico, la guerra sólo es una posibilidad, de ningún modo condición. “La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; no marca el primer hecho del encuentro.”¹⁹⁷

La desnudez del rostro, la indigencia del otro hombre, significa la humanidad y significa la condición humana como tal. La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad: “[...]la verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro”, sostiene Lévinas. Pero, sobre todo, la desnudez del rostro significa la presencia del ser indigente y necesitado en el mundo. El rostro en cuanto rostro es la expresión de la desnudez y el desnudamiento “del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”. La epifanía del rostro, en “su condición de extranjero, de despojado o de proletario”, consiste en solicitar al yo por su miseria; en todo momento “nos solicita y nos llama” a responderle. Acoger la expresión del rostro es acoger una solicitud. No hay más: “El Otro me concierne a mi pesar”. En suma:

El rostro en el que el otro se vuelve a mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable [...] el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga [...] mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano, con los cuales estoy obligado.¹⁹⁸

Es necesario insistir en que el rostro del otro hombre es expresión y exposición, que por su presencia misma, solicita al yo, “apela a mí” de una manera irrecusable. El lenguaje original del rostro es “llamada y ruego”. Su presencia supone por sí misma un emplazamiento a responder. Para Lévinas, desde el momento en que el otro me mira, desde “el fondo de sus ojos sin defensa”, yo soy infinitamente responsable de él: “Me mira”, todo en él me mira, nada me es indiferente, señala el filósofo. Mirada que suplica y exige: “El rostro me pide y me ordena.” Mandato irrefutable —anterior a todo acontecimiento libre, a todo pacto, a todo contrato, a toda decisión—, desde la desnudez y miseria del rostro, que ordena al yo hacerse responsable de él. En palabras de Lévinas: “[...] la desnudez humana me interpela —interpela al yo que soy— me interpela en su debilidad desprotegida e

¹⁹⁶ *Totalidad e infinito*, p. 238

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 213

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 228.

indefensa de desnudez: pero me interpela también con una extraña autoridad imperativa y desarmada [...]”¹⁹⁹ El rostro, en todo momento, suscita la responsabilidad del yo. Éste no puede sin carencia, sin culpa o sin complejo ocultarse del rostro del prójimo: “[...] heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible”, dice Lévinas. Desde la perspectiva lévinasiana, pues, la responsabilidad para con el otro,²⁰⁰ el prójimo, es aquello que va más allá de lo legal y que obliga más allá del contrato, que proviene de más acá del la libertad del sujeto. Entre el yo y el otro del cual responde se abre una diferencia sin fondo, que es también la no indiferencia de la responsabilidad.

Lo que se puede sacar en claro hasta este momento es que la “relación” que se mantiene con lo *absolutamente* Otro, con el rostro, se produce en un *comercio* ético o, más bien, en una intriga ética, como gusta decir Lévinas. La relación ética entre el yo y el otro (cara-a-acara) es una relación originaria incluso anterior al *desvelamiento* del ser. De esto se desprende una de las tesis fuertes de *Totalidad e infinito* que enfrenta a Lévinas con Heidegger: “Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología.”²⁰¹

Por otro lado, debido a que la trascendencia absoluta del rostro no puede ser asimilada, integrada, por el Yo, se suscita en éste un desajuste. Frente al Otro, el Yo no puede realizar completamente el movimiento de identificación, autoconciencia, que consiste en salir hacia lo otro y volver a sí superando este otro. La presencia interpelante del rostro del Otro —tal es la tesis de Lévinas— desajusta la “buena conciencia” de la coincidencia del Yo consigo mismo. La responsabilidad por el Otro vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo. Así pues, la conciencia de sí no es lo definitorio de la subjetividad del sujeto: “La conciencia pierde su primacía.”²⁰² Es necesario pensar ésta de otro modo.

La responsabilidad irrecusable que impone la indigencia del rostro , impide al Yo constituirse “sustancial como una roca”, en sí y para sí. La epifanía del rostro subvierte la buena conciencia del Yo: la presencia de sí a sí mismo. La recurrencia entre el yo y mi

¹⁹⁹ *Entre nosotros*, p. 266.

²⁰⁰ Para un análisis más detallado sobre el tema de la responsabilidad *Infra* apartado 7.3.

²⁰¹ *Totalidad e infinito*, p. 214.

²⁰² *Humanismo del otro hombre* p. 46.

mismo (*moi*) se vuelve imposible. El Yo, de este modo, ya no se halla *orientado* "para sí" sino "para otro". Para Lévinas nadie puede permanecer en sí, la humanidad del hombre es responsabilidad por el Otro. Dicho en sus palabras:

La presencia del rostro significa, pues, un orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro [...] Lo "absolutamente otro" no se refleja en la conciencia [...] El Yo (*Moi*) pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente sobre sí para reposar en ella misma. Ante la exigencia del Otro (*Autrui*), el Yo (*Moi*) abandona ese reposo, ya no es la conciencia gloriosa de ese exilio. Cualquier complacencia destruye la rectitud del movimiento ético²⁰³

Pues bien, el Yo —libre, autónomo, autárquico, seguro de sí mismo, gozoso, identidad tranquila que despliega su identidad misma asimilando lo otro, libertad segura de sí misma que se ejerce sin escrúpulos, identidad sin tacha— de pronto "tropieza" con una resistencia no *real* pero infinita: la resistencia ética del rostro del Otro. El rostro pone en cuestión la autosuficiencia de la identidad del Yo, le compele a una infinita responsabilidad para con él. Lévinas considera que no es nada ocioso preguntarse si la presencia del Otro hombre no cuestiona de entrada la legitimidad ingenua de la libertad. Al contrario de Hegel, quien considera que la presencia del otro confirma mi libertad, Lévinas sostiene que la "presencia" del rostro cuestiona mi libertad, "cuestiona el lugar central que ocupa el yo en el mundo". Para el filósofo francés "abordar al otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la 'fuerza que va', esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aun el asesinato. El 'no matarás' que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio."²⁰⁴

Ahora bien, este cuestionamiento del yo no se reduce a un movimiento negativo. El cuestionamiento de sí es ya la acogida o el recibimiento de lo absolutamente Otro. "Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad."²⁰⁵ El yo, de esta manera, es capaz de contener en sí lo que no puede contener o recibir por la sola virtud de su identidad. El yo que acoge al Otro es ya *hospitalidad*. Esto es lo que quiere decir Lévinas cuando señala: "El sujeto es un anfitrión."²⁰⁶ Es así como queda definida, todavía provisionalmente, la idea del sujeto.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Totalidad e infinito*, pp. 307-308.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 303.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Para el filósofo, el recibimiento del otro “es el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad”. La conciencia moral recibe al Otro, cuestionando “[...] el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza, cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta.”²⁰⁷ A los ojos de Lévinas, el Yo ya no es inocente espontaneidad, sino “usurpador y asesino”. Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo, advierte el filósofo. El recibimiento del Otro es, hay que insistir en ello, inmediatamente, “la conciencia de mi injusticia”, la vergüenza de sí que la libertad experimenta “al descubrirse asesina en su mismo ejercicio”.²⁰⁸ Sin embargo, para la tradición, “la espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo.”²⁰⁹ A este cuestionamiento de la libre espontaneidad del yo, por la presencia interpelante del Otro en su rostro, es lo que Lévinas denomina ética. “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética.”²¹⁰ La relación con el Otro, como ya se dijo, es desde el comienzo ética.

De aquí se desprende una de la tesis nucleares del pensamiento lévinasiano, que ofrece a su discurso una fuente de originalidad. Contra la tradición filosófica que va por lo menos de Aristóteles a Heidegger, Lévinas sostiene que: “La moral no es una rama de la filosofía sino la *filosofía primera*.”²¹¹ Antes y más alta que la libertad está, para Lévinas, la responsabilidad: el hacerse cargo no de la existencia propia (contra Heidegger) sino de la indigencia y mendicidad del Otro. Antes de tener que habérselas con el hecho del ser el yo se halla consagrado al Otro. Contrariamente a “la ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser”, Lévinas encuentra una relación irreductible, que va no del yo al ser, sino del yo al Otro, de hombre a hombre, cara-a-cara. Así, el yo es desde siempre responsable del Otro. Mas aún, es sólo en la responsabilidad por el Otro que el yo llega a ser tal yo. Ser Yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad,

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 105.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹¹ *Ibid.*, p. 308 (subrayado nuestro).

insiste Lévinas.²¹² Para el filósofo, el sujeto humano ha de dejarse de comprender como “el pastor del ser” para vivirse como sujeto responsable del otro hombre (*autrui*), como “guardián de su hermano”. Al mito de Ulises, que regresa a Ítaca (el Yo que vuelve a sí mismo), Lévinas contraponen la historia de Abraham que abandona su patria para siempre (el Yo vuelto al Otro): “Al mito de Ulises que regresa a Itaca, quisieramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.”²¹³

Por último, es preciso señalar que la responsabilidad para con el Otro es infinita, es decir, que —según Lévinas— “nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber... salvo el hipócrita.”²¹⁴ Dicho en otros términos: “Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se extienden a medida que son cumplidos.”²¹⁵ A este acrecentamiento infinito de la responsabilidad para con el prójimo, Lévinas lo denomina “gloria del infinito”.²¹⁶ En suma, concluye Lévinas: “No poder ocultarse he aquí el yo [...] la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda y el huérfano. Solamente así, por la moralidad, en el universo, se producen el Yo y los Otros.”²¹⁷

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

²¹² *Humanismo del otro hombre*, p. 47 Sobre la constitución del yo en la responsabilidad para con el otro, *Infra* apartado 7.3.

²¹³ “La huella del otro” en *La huella del otro*, p. 54.

²¹⁴ *Ética e infinito*, p. 98.

²¹⁵ *Totalidad e infinito*, p. 258 (subrayado del propio pensador).

²¹⁶ *Dios, la muerte y el tiempo* p. 232 ss. También *De otro modo que ser...* p. 220 ss.

²¹⁷ *Totalidad e infinito*, p. 259.

Capítulo 7. El sujeto-ético

7.1. La disolución del sujeto en la “barbarie del ser”

De otro modo que ser o más allá de la esencia (1974), obra cumbre en el pensamiento de Lévinas, sintetiza el tercer, definitivo y más fecundo periodo en el desarrollo del quehacer filosófico del pensador francés que es prolongado, en cierto modo, hasta sus últimos escritos. Esta obra junto con *Totalidad e infinito*, la otra gran obra del pensamiento lévinasiano, concentra las ideas nucleares de la filosofía de este insigne pensador. No obstante, hay quienes ven en ambas obras una ruptura o un giro radical en la continuidad de sus ideas; aunque de igual manera hay quienes también ven en ambas obras una clara integración y complementación.¹ De cualquier manera, lo cierto es que *De otro modo que ser...* muestra el pensamiento de Lévinas en su máxima expresión y madurez intelectual. Las obras publicadas posteriormente, sin restarles de ningún modo importancia, se limitan a dilucidar muchas de sus ideas, sin presentar ninguna novedad sustancial. A lo largo de este capítulo se intentará mostrar una idea “definitiva” de sujeto en el pensamiento del propio filósofo, con base en la mencionada obra.

En *De otro modo que ser...*, la idea de sujeto o yo, que es el hilo conductor de la presente investigación, se plantea amplia y minuciosamente desarrollada. Aquí el sujeto no es ya entendido como un *ente* (existente) hipostasiado del anonimato del *hay (il y a)* ni es pensado como un yo “separado” que “mora” y se “instala” en el seno de una “existencia económica”. El sujeto es ahora pensado en una “intriga ética” con el Otro, con el prójimo (*Autruí*). El sujeto antes de definirse como un yo gozoso y complaciente, vuelto a sí, es un sujeto responsable por y para el Otro. Dicho en otras palabras, lo decisivamente nuevo en esta obra, es que el sujeto no es ya el “sujeto solo y aislado” concebido en los escritos de la inmediata posguerra (*De la existencia al existente y El tiempo y el otro*) ni tampoco el Yo (Mismo), “identidad por excelencia”, aislado en su identidad, surgido en la “independencia y soberanía del gozo” —identidad que sólo en un segundo momento se veía afectada y

¹ Cf. A. E., Garrido Maturano, “Emmanuel Lévinas: continuidad de una perspectiva” en *Revista de filosofía* (Chile) Vol. 43-44.

contrariada por la “presencia” del rostro, es decir, después de haberse constituido ya como sujeto— concebido en *Totalidad e infinito*. Ahora en *De otro modo que ser...* la identidad o, mejor dicho, la *unicidad* del sujeto le llega de “afuera”, “le viene del exterior”; su carácter único procede de su ineluctable responsabilidad para con el Otro. Responsabilidad “asignada” que, como habrá de mostrarse, es lo constitutivo de la subjetividad misma del sujeto.

Ahora bien, es importante decir desde este momento que al ver en la responsabilidad para con el Otro el modo por el cual se constituye la subjetividad del sujeto, la investigación lévinasiana se va a mover en un ámbito estrictamente ético o, mejor dicho, va a ser precisada en un lenguaje particularmente ético. Así, pues, en este punto del desarrollo filosófico de Lévinas, la ética (según la entiende) adquiere un papel preponderante en la explicación de sus ideas, particularmente en lo que a la constitución de la idea de sujeto se refiere. En palabras del propio pensador:

En este libro [*De otro modo que ser...*] hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.²

Dicho lo cual, parece claro que, desde el punto de vista lévinasiano, la identidad del sujeto se constituye de modo ético y no como parece sugerirlo la larga tradición filosófica Occidental, de modo ontológico o epistemológico. Existen, pues, claras pretensiones en Lévinas de señalar los límites éticos del “ser en el mundo”, de descubrir las significaciones éticas olvidadas particularmente por la *ontología fundamental* sustentada por Heidegger. Pues —según aprecia Lévinas— ésta es incapaz de reflejar la humanidad del hombre en su irreductibilidad última, es decir, significando al margen del “juego del ser”, de la “gesta del ser”, que es, en definitiva, lo que le interesa poner de manifiesto.

Para una mejor comprensión de lo que será desarrollado en este y los siguientes apartados, conviene realizar una previa acotación importante. Parece necesario aclarar el “llamativo y enigmático” título, “más alusivo que enunciativo”, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Se ha sugerido que dicho título en sus dos miembros es un intento

² *Ética e infinito*, p. 89.

de traducir aproximadamente la expresión *epikeneia tes ousias* que Platón aplica, en *La república*, a la idea del Bien.³ Pero, ¿qué significa puntualmente en el pensamiento de Lévinas el término *esencia*? Con dicho término se hace referencia a la “aventura del ser”, a la “gesta del ser”, al “proceso o al acontecimiento del ser”. Se trata de “un nombre abstracto de acción para el ser”, el “sentido verbal de del término ser” o, para decirlo de otra manera, el “ser en acto”. Dicho todavía con mayor precisión: “El término *esencia* significa aquí el *ser* distinto del *ente*, el *Sein* alemán en tanto que distinto del *Seiendes*, el *esse* latino como distinto del *ens* escolástico.”⁴ Ahora bien, como habrá de verse más adelante, con la expresión “más allá del ser” no se hace referencia a ninguna experiencia mística e inefable que nada tiene que ver con el ser, sino que más bien intenta señalar que es posible “desgarrar” el ser, abrir una “brecha en el ser”, lo cual implica atravesar y pasar por el ser mismo y reconocerlo plenamente. Sólo después, vistas sus insuficiencias o deficiencias intrínsecas, habría que salir de él por inadecuado. “Se trata —dice Lévinas— de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a que región? ¿Para mantenerse en que plano ontológico? Pero el desgarramiento inflingido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión *a donde*. Significa el no-lugar.”⁵

Desde un principio, el filósofo francés tiene claro que el más allá del ser o de la esencia del que habla se va a producir *a través* de la subjetividad misma del sujeto. “La subjetividad —afirma— es precisamente el nudo y el desanudamiento: el nudo y el desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia.”⁶ Desde luego, subyace la difícil cuestión de si es posible colocarse “más allá del ser”, de si es posible concebir la subjetividad al margen del ser; es decir, saber si la fórmula “de otro modo que ser” no hace ya referencia, en última instancia, y de modo inevitable al verbo ser; mostrándose de este modo el ser “inevitable en todo dicho, en todo pensamiento, en todo sentimiento”. Así las cosas el “indestronable reinado” del ser “más fuerte que el de los dioses” parecería presentarse como absoluto. Sin embargo, es esto precisamente lo que Lévinas pondrá en cuestión.

³ Pintor Ramos, A.. “Introducción a la edición castellana” a *De otro modo que ser...* p. 13.

⁴ *De otro modo que ser...* p., 41 Lévinas en ocasiones se atreve a escribir *esancia* para subrayar este aspecto verbal del ser. “Escribimos *esancia* con la primera *a* en cursiva para designar mediante esta palabra el sentido verbal del término *ser*, el *Sein* distinto del *Seiendes*.” *De Dios que viene a la idea*, p. 87 (nota).

⁵ *De otro modo que ser...* p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

Dicho lo cual, es necesario insistir en que, en esta etapa de creación filosófica, Lévinas se mantiene, de un modo todavía más radical, en su sostenida crítica contra la ontología, en la convicción de que no todo tiene por qué significar a la “luz del ser” o en la evidencia de la presencia objetiva. En efecto, a juicio de Lévinas, “la filosofía que nos ha sido transmitida” hace remontar toda significatividad, toda racionalidad, todo sentido a la “gesta del ser”. En última instancia, pensamiento con sentido y pensamiento del ser, serían pleonasmos: “[...] ‘manifestación del ser’ es un pleonismo para los griegos. El ser es manifestación, ‘ser’ = ‘manifestación’, y Heidegger mantiene esa posición.”⁷ El sentido o la inteligibilidad coinciden con la manifestación del ser. Pero, el filósofo judío precisamente pone en entredicho este “privilegio filosófico del ser”. Discute la idea de que todo sentido, toda *significación*, tenga que provenir necesariamente del “acontecer del ser”, de la “verdad del ser” o, mejor todavía, del “imperio del ser”; el cual se ha convertido, en la historia de la filosofía Occidental —según aprecia—, en la referencia última de significación; donde incluso sus negaciones —el no ser y la nada— se tornan inteligibles sólo a la “luz del ser”. Y sin embargo, ¿es el ser el límite insuperable de la filosofía?

En este sentido, Lévinas considera que en su acepción ontológica el sujeto humano poco o nada tiene realmente de humano. Dentro del discurso ontológico los yo es son reducidos a desempeñar la función de simples momentos efímeros y parciales de la develación del ser, de la “gesta del ser”. Como multiplicidad de sujetos únicos, éstos son considerados como simples “briznas de polvo”, como “momentos despreciables en los que sólo cuenta la identidad debida a su posición dentro del sistema”, quedando absorbidos así en el Todo del sistema, más concretamente: en el Todo del ser. De aquí que Lévinas choque de frente con el proyecto heideggeriano de elaborar una “ontología fundamental”, pues dicho proyecto supone que ha de ser el ser mismo quien ha de constituir el fundamento y la referencia última de todo sentido (incluido, por supuesto, el sentido mismo del sujeto). Pero, lo que el filósofo francés pone precisamente en cuestión es que la fuente de todo sentido o significación tenga que provenir necesariamente del ser, como parece sugerirlo el filósofo alemán y en general la tradición filosófica Occidental. En palabras de Lévinas: “El sujeto se comprende hasta el límite a partir de la ontología. Este es uno de los problemas

⁷ *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 151.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

principales de la presente investigación o, de modo más exacto, lo que ella pone en cuestión.”⁸

Surge de nuevo la pregunta ¿realmente le pertenece a la ontología el último dictamen significativo de la existencia humana? A este respecto Lévinas pone de relieve la necesidad y urgencia de quitarle a la ontología la última palabra, pues entendida como totalidad omniabarcante de sentido o significación, la ontología no tolera la singularidad única de cada sujeto humano, no respeta su sentido único e irreductible. Lo que le importa es la función o el papel que cada sujeto desempeñe en el Todo. El triunfo del ser es a fin de cuentas, como habrá de verse, el triunfo del Señor único que quita a los esclavos (*entes*) su voz propia, pero que paradójicamente necesita de los esclavos para afirmarse. Pues bien, lo que Lévinas pretende es concebir a cada sujeto significando a partir de su unicidad irreductible e irremplazable; ponderando, lo humano propiamente dicho, es decir, significando con voz propia. Ya en *Totalidad e infinito* se había propuesto llevar a cabo una “defensa de la subjetividad”. Ahora, dicha defensa se agudiza, se mueve en otros terrenos y adquiere otras significaciones, primordialmente éticas. En fin, Lévinas se niega a aceptar que el ser posea el primado indiscutible sobre la subjetividad humana. Se precisa “salir” del ser trascendiendo el ser.

Por otro lado, desde una perspectiva muy particular, Lévinas conviene —y esto es aquí lo realmente decisivo— en que aun cuando se aceptase que la ontología fuese fundamental —como pretende Heidegger— puede ésta, no obstante, ser injusta. Pues, a su juicio, bien cabe preguntarse: “¿acaso me debo yo al ser?” o “¿es que siendo yo no mato?”. Con mayor rigor: “¿tengo yo derecho a ser?”⁹ La puesta en cuestión de la “espontaneidad ingenua del Yo”, de “mi inocente y gloriosa espontaneidad de viviente” se convierte en el punto decisivo de la crítica lévinasiana; a partir de la cual, se abren nuevos derroteros y surgen otras tantas interrogantes. ¿Es posible concebir una idea de sujeto fuera de las categorías, fuera de los parámetros del ser, de la *esencia*? ¿Puede significar la subjetividad —lo propiamente humano— fuera del ser sin abismarse, no obstante, en el no-ser? ¿Es posible colocarse fuera del ámbito de la racionalidad ontológica sin caer en algún tipo de “irracionalismo”? ¿Es el ser su propia razón de ser, alfa y omega de la inteligibilidad,

⁸ *De otro modo que ser...* p. 58.

⁹ *Ética e infinito*, p. 112.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

filosofía primera? ¿Es que el hombre está destinado, por no decir condenado, al servicio de ser del ser? ¿Es la ultimidad del ser la única opción filosófica?. Lo humano sugiere tales interrogaciones. Sobre esto se volverá más adelante. Por lo pronto conviene señalar con mayor detalle por qué es que Lévinas pretende trascender el ser a toda costa, qué dificultades intrínsecas encuentra el discurso ontológico a la hora de definir lo humano.

Remontándose a los albores de la filosofía Occidental Lévinas nos recuerda que el tema del ser y el tema de la verdad, se hallan imbrincados de un modo indisociable en la esencia misma de la filosofía. Según él, para la tradición “la filosofía es un descubrimiento del ser y la *esencia* del ser es verdad y filosofía.”¹⁰ Así, según parece, la *manifestación* del ser se presenta —en los orígenes de la filosofía misma— como el acontecimiento primero y originario. Y del reconocimiento de este dato —asegura la tradición— es de donde habrá de partir toda investigación filosófica seria que se precie por ser tal. De ese modo, toda noción de verdad, toda expresión de la verdad, todo sentido posible, remite a la verdad originaria del ser, al desvelamiento previo del ser. Conforme a lo anterior, según Lévinas, para la tradición filosófica que va de Aristóteles a Heidegger, toda significación y todo “psiquismo”, toda “espiritualidad”, se reducen al “des-cubrimiento” del ser, a la evidencia previa del ser.¹¹ Para decirlo con mayor precisión: “La concepción que se hace en la tradición occidental de la subjetividad del sujeto, supone la manifestación del ser como punto de partida de todo sentido.”¹²

Según lo visto, parece evidente de suyo que la tradición filosófica parte de una pre-comprensión del ser.¹³ Ahora bien, lo que importa destacar a Lévinas es cómo se ha decantado o constituido la subjetividad del sujeto a partir de la manifestación primera del ser y qué inconvenientes presenta esta manera de concebir la subjetividad, a la hora de intentar definir lo humano propiamente dicho. Lévinas piensa un sujeto que se *produce* anteriormente a la manifestación del ser, “un sujeto que se ha levantado más temprano que

¹⁰ *De otro modo que ser...* p., 77.

¹¹ Lévinas, E., “Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio” en *Diálogo filosófico* 13 (1997) 38 p. 181.

¹² *Ibid.*, p. 182. En otro lado, Lévinas escribe: “El conjunto del ser debe producirse para iluminar el dato. Debe producirse antes de que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. Porque nada puede reflejarse en un pensamiento antes de que los focos se enciendan y el telón se levante del lado del ser. La función del que debe estar ahí para ‘recibir el reflejo’, está supeditada a esta iluminación.” *Humanismo del otro hombre*, p. 24.

¹³ Al menos así piensa Heidegger, quien sostiene que “nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser”. Cf. *El ser y el tiempo*, § 2.

el ser". Pero antes de hablarnos de este sujeto, el filósofo nos presenta el modo como se constituye el sujeto en el marco de la ontología.

¿Cómo es que surge la subjetividad del sujeto en la disquisición ontológica? Desde la óptica lévinasiana se afirma que "el filósofo busca y expresa la verdad. La verdad antes de caracterizar un enunciado o un juicio, consiste en la exhibición del ser. Pero ¿qué es lo que se muestra en la verdad con el nombre de ser? ¿Y quién es el que mira?".¹⁴ Ésta es la cuestión que Lévinas intentará dilucidar.

Si como ya se dijo la manifestación del ser es el acontecimiento primero, se infiere de aquí que esta manifestación ha de ser primeramente una exhibición del ser a sí mismo, pero como la exhibición del ser a sí mismo no puede darse como "una fulguración en la que la totalidad del ser se muestre a la totalidad del ser", se precisa una "separación", un "desfase" en el seno del ser mismo; una "asombrosa separación de lo idéntico respecto a sí mismo".¹⁵ Es decir que, en tanto que el ser se "muestra a..." se presenta por este hecho, "desgajado de su identidad", "desgajado de sí mismo", desgajamiento que implica tiempo y el surgimiento de un yo, de una conciencia, de una subjetividad y de un "mundo". En la esencia misma del ser se produce una "multiplicidad de lo idéntico", una "modificación" sin alteración ni transición ni desplazamiento. Movimiento puramente inmanente. Se produce una división de la totalidad en partes. Ahora bien, ¿cómo pueden las partes equivaler al Todo sin dejar nada al margen? Reflejando el Todo. Y el Todo que se refleja en una parte es la imagen (una representación). Por consiguiente, la verdad se reduce a las representaciones del ser. La totalidad del ser no se muestra a sí mismo sino que se refleja. ¿En qué o en quién se refleja? En la conciencia cognitiva del sujeto humano (en el *Dasein*, para decirlo en términos de Heidegger). Se presenta, pues, en la manifestación primaria del ser, una inflexión que implica el surgimiento de una subjetividad, de un *quién*. "El ser es ya apelación a la subjetividad", había dicho Lévinas. Es necesario insistir en que la manifestación del ser implica, *ipso facto*, la *acogida* de esta exhibición del ser; es decir, el surgimiento de una conciencia y posteriormente una autoconciencia. Pero como la totalidad del ser no puede dejar nada al margen, es necesario que aquel a quien se muestra pertenezca de un modo indisoluble a la "gesta" misma del ser; se constituya como una

¹⁴ *De otro modo que ser...* p. 69.

¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

modalidad del ser. Según Lévinas, para la tradición “quien mira” no puede concebirse al margen del ser a quien se manifiesta. El sujeto no se piensa al margen del “juego del ser”. En palabras de Lévinas: “La verdad no puede consistir en otra cosa que en la exposición del ser a sí mismo en la conciencia de sí. El surgimiento de una subjetividad, de un alma, de un *quién*, sigue siendo correlativo al ser, es decir simultáneo y uno con él.”¹⁶ Y en este sentido, según el filósofo, el sujeto sólo viviría por el desvelamiento del ser que lo suscita; se convertiría de este modo en un momento de la vida del Espíritu; es decir, de la totalidad del ser que no deja nada fuera. Así pues, dentro de la “gesta del ser”, el sujeto es conducido a jugar un papel meramente funcional; es interpretado como “un rodeo que el sistema del ser toma prestado para ordenarse”. Para Heidegger —piensa Lévinas— el sujeto no tiene nada interior que expresar, se piensa enteramente a partir de la verdad del ser a la cual sirve. De este modo, la subjetividad humana, frente al ser, no tiene ninguna finalidad interna y ello a de conducir irremediamente a la ruina del “mito” del hombre como fin en sí mismo, a la “muerte del hombre”, entendido éste como “interioridad.” Al sujeto no le queda más que “deja ser al ser”

En la totalidad del ser, “neutralidad luminosa”, en la que todo adquiere un lugar y un sentido, la subjetividad del sujeto se disuelve. Ha de ser el ser y no el yo el origen de toda inteligibilidad, de toda significación. Al menos así lo habría apreciado Heidegger — sugiere Lévinas—, pues para el filósofo alemán el sujeto no tiene ningún mundo interior, ninguna “espiritualidad” que expresar; se piensa enteramente a partir de la manifestación del ser. Tanto Heidegger —radicalizando el antipsicologismo husserliano— como las ciencias humanas contestan la idea de un supuesto “mundo interior”. Para Lévinas, el fin de la subjetividad habría comenzado en el siglo XX.¹⁷ En su peculiar terminología, Lévinas resume lo dicho hasta aquí como sigue:

Para Heidegger, el proceso mismo del ser —la *esencia* del ser— es la eclosión de un determinado sentido, de una determinada luz, de una determinada paz que nada deben al sujeto, ni expresan nada que sea interior a un alma. El proceso del ser —o la *esencia* del ser— es, de entrada manifestación, es decir, desarrollo en espacio, en mundo, en hospitalidad.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Humanismo del otro hombre*, p. 86. Lévinas, piensa sobre todo en Heidegger dejando de lado el papel definitivo que juega la filosofía de Nietzsche en el proceso de “desconstrucción” de la subjetividad contemporánea. Cf. *Supra*, capítulo 4.

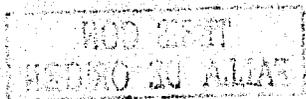
Pero de esta manera, la manifestación requiere del hombre en la misma medida en la que se confía al hombre como secreto y como tarea. Confidente, pero también vocero, heraldo, mensajero del ser, el hombre no expresa ningún foro interno.¹⁸

Según lo anterior, la “identidad” del sujeto —en el ámbito ontológico— se reduce al repliegue o a la inflexión del ser sobre sí mismo a modo de conciencia. A consideración de Lévinas, la tradición filosófica reduce toda “espiritualidad” a la conciencia teórica, a la exposición del ser en el saber (ser = conciencia del ser). La conciencia como el escenario mismo del incesante esfuerzo del ser con vistas a ser: “Este juego dentro del ser es la conciencia misma [...] El *para sí* de la conciencia es de este modo el mismo poder que el ser ejerce sobre sí mismo, su voluntad, su primacía. Allí él se iguala a sí mismo y se posee.”¹⁹ Es decir, que la conciencia es el “lugar” donde el ser se pierde y se reencuentra a sí mismo en la verdad. Lo cual significa, dicho de otra manera, que la totalidad del ser, en la que el ser resplandece como inteligibilidad última, no es una entidad establecida de una vez para siempre, sino que requiere ordenamiento, ensamblaje, es decir, requiere de una conciencia, de un sujeto pensante que organice y agrupe lo diverso (recuérdese la “unidad sintética de la apercepción” kantiana). Este sujeto “pensante” —observa Lévinas— curiosamente es interpretado como un “desvío” que toma prestada la *esencia* del ser para ordenarse y reunirse en un gran “presente”. Siendo el presente “el tiempo privilegiado de la verdad y del ser”, la manifestación del ser en la conciencia es re-presentación. El sujeto pensante re-presenta los elementos dispersos en la gran simultaneidad y contemporaneidad, que es el presente. Sincroniza lo disperso en el ser a través de la retención, la memoria, la reminiscencia, la historia. Dicho en términos de Lévinas: “El presente es la contemporaneidad misma, y la manifestación del ser es una representación permanente. El sujeto sería, pues, esencialmente poder de representación, en el sentido activo del término. Él reúne el tiempo en un presente mediante la retención y la protención: lo que parece desaparecer queda retenido; el sujeto retiene el tiempo y actúa en un tiempo que se dispersa.”²⁰ No obstante lo anterior, según Lévinas, dicho repliegue de la *esencia* sobre sí

¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ *De otro modo que ser...*, p. 167 “Para la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber.” *Ibid.*, p.164.

²⁰ *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 176



que es la conciencia no logra llegar hasta el nudo mismo de la subjetividad. La conciencia que es saber de sí mismo por sí mismo no agota la noción de subjetividad.

Aún así, para la tradición filosófica y particularmente para Heidegger, hablar del sujeto, sólo es posible si este es concebido como derivación del ser. En el juego ontológico el sujeto no puede ser *otro* que el ser, sino sólo una *modalidad* más del ser. Por el papel que desempeña en el “juego del ser”, el sujeto —*Dasein*— pertenece ya de inicio a la “gesta” misma del ser; todo juego que quisiera jugar por su cuenta sería un engaño, una mera ideología. En tanto que *otra* respecto del ser, en tanto que *diferente* del ser, la subjetividad del sujeto por sí misma no significa nada. Para la “ontología fundamental” el sujeto no *significa* fuera del ser, al margen del ser. Lévinas insiste en denunciar que, desde esta perspectiva, el sujeto humano —*Dasein*— solamente adquiere sentido en la medida en la que se pone a disposición del ser. “*El ser requiere el hombre como una patria o un suelo requiere a sus autóctonos.*”²¹ El ser *es* por y a través del hombre, el resto de lo humano le es ajeno, indiferente: “[...] es para la custodia, iluminación y ocultamiento o para el olvido del ser para lo que esta ek-sistencia está consagrada”.²² Todo el esfuerzo heideggeriano — sostiene Lévinas— consiste en pensar la subjetividad en función del ser: “Gracias al hombre —dice— el ser es ‘propiamente’. Esto es lo más profundo de Heidegger.”²³ Pero, el filósofo francés se pregunta si realmente radica ahí la verdadera humanidad del hombre: ser “guardián del ser” La respuesta es no. Para él, frente al ser, la subjetividad del sujeto se disuelve, lo propiamente humano es absorbido por una totalidad neutra. Para decirlo en sus propias palabras:

Por tanto, todo está del mismo lado, del lado del ser. *Esta posibilidad de absorber el sujeto, al cual se confía la esencia, es lo propio de la esencia.* Todo queda incluido en ella. La subjetividad del sujeto consistirá siempre en borrarse ante el ser, en dejarlo ser reuniendo las estructuras en significación [...] en un gran presente de la sinopsis donde el ser brilla en todo su esplendor.”²⁴

Por otro lado, desde una perspectiva ética, Lévinas ejerce una severa crítica contra la “inhumana neutralidad” indiferente con que se manifiesta el ser. Es decir, el pensador denuncia: “El juego o distensión del ser, *franco de toda responsabilidad* y en donde todo lo

²¹ *Humanismo del otro hombre*, p. 86 (subrayado del propio pensador)

²² *Ibid.*, p. 64

²³ *De Dios que viene a la idea*, p. 157

²⁴ *De otro modo que ser...* p. 207-208.

posible está permitido.”²⁵ El ser *es*. Formulación aparentemente trivial y, sin embargo, Lévinas considera nada ocioso preguntarse si es que el ser no requiere de justificación. ¿Es el ser su propia razón de ser?

A juicio de Lévinas, si los entes se mantienen *siendo*, la *ipseidad* humana agotaría su sentido en *ser-ahí*, en tener que ser. “Tener que ser” hasta morir por ello. Bajo esta perspectiva: “El *hombre es* equivale a que el hombre *tiene* que ser.”²⁶ El filósofo recuerda en varias ocasiones que el propio Heidegger señalaba que el “ser-ahí” (*Dasein*) es un ente que “en su ser *le va* este su ser” (*El ser y el tiempo*, § 4). Desde una perspectiva muy particular, Lévinas pone de manifiesto este “énfasis” de ser, invencible persistencia de la esencia, al señalar que: “Esse es interesse. La esencia es interés.”²⁷ *Interés o interesamiento* que positivamente se confirma —según Lévinas— como *conatus* de los entes. Dicho en sus propias palabras:

El ser, el acontecimiento del ser, el ser en sentido verbal del término y no en su sentido sustantivo; el ser como *esse* y no como *ens* ni como el conjunto de los *entia*, este acontecimiento de ser independiente del análisis ontológico que se haga de sus articulaciones, significa, ante todo, la inquietud por ser, un esfuerzo que tiende a ese mismo ser, lo que se ha designado mediante la expresión spinozista de *conatus essendi*. *Conatus essendi* o esfuerzo por ser, la perseverancia en ser, perseverancia de este apego del ser por este ser mismo [...] Por consiguiente, el ser sería, ante todo, *inter-esamiento*. Y descompongo la palabra en dos porque ser es, precisamente, *estar en el interior del ser*.²⁸

Como es evidente de suyo, el filósofo evoca aquella sentencia de Spinoza según la cual “cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”.²⁹ Ahora bien, este *conatus essendi*, esta tendencia a perseverar en el ser, desemboca, a consideración de Lévinas, en una guerra de todos contra todos, pues según el mismo Spinoza decía “nadie desea conservar su ser a causa de otra cosa” que no sea él mismo.³⁰ Así, pues, la *esencia* del

²⁵ *Ibid.*, p. 48 (el subrayado es nuestro).

²⁶ *De Dios que viene a la idea*, p. 90.

²⁷ *De otro modo que ser...* p. 46. “Inter-esse” es un neologismo creado por Lévinas para destacar el énfasis del ser, el “tener que ser” (*il faut être*). Lévinas más adelante hablará de igual modo de un “des-inter-esse”.

²⁸ “La ética”, en VV.AA., *El sujeto europeo*, p. 1.

²⁹ Spinoza, B., *Ética*, 3ª parte, proposición VI.

³⁰ *Ibid.*, 3ª parte proposición XXV. “Como la Razón no exige nada que sea contra Naturaleza, pretende, por consiguiente, que cada uno se ame a sí mismo, busque la utilidad propia, lo que es realmente útil para él [...] y absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce en conservar su ser en cuanto de él dependa.” 4ª parte, Proposición XVII, escolio.

ser conduce a una originaria guerra de egoísmos, que sólo la posterior instauración de la Razón y el Estado pueden parcial y artificialmente contener. La *esencia* —esta libertad de la “fuerza que va”, esta impetuosidad de corriente a la cual, todo está permitido, aun el asesinato— desemboca en la pugna de una “multiplicidad de egoísmos alérgicos”. El ser por sí mismo no es más que violencia. Puro ser sin circunspección, sin ética. Dicho en términos de Lévinas:

El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, a pesar de la diferencia de regiones a las que pueden pertenecer los términos en conflicto. De esta manera, la esencia es el sincronismo extremo de la guerra [...] Contemporaneidad extrema o inmanencia.³¹

Lo que Lévinas quiere poner en claro desde el principio es que esta “preocupación por ser”, esta “obstinación por ser”—como si el sentido del ser consistiera en un “instinto de conservación” que coincidiera con su despliegue—, representaría, en última instancia, el “orden de la naturaleza” que, expresado en términos biologicistas, se reduciría a la lucha por la supervivencia, origen de toda violencia. Lucha sin cuartel de todos contra todos en la afirmación, sin consideración alguna, de su ser propio. Afirmación del ser que persiste analítica o animalmente en su ser y que se consolida en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia —vital, consciente y racional. Pero, desde esta perspectiva, Lévinas pretende poner en tela de juicio precisamente este supuesto “derecho ingenuo de ser”, impugna la espontaneidad del ser carente de circunspección, cuestiona la “ingenua perseverancia en el ser”. Se pregunta si la humanidad del hombre se define tan sólo por lo que el hombre *es* o si hay una significación distinta y más antigua que la ontológica.

En última instancia, Lévinas pone en tela de juicio el hecho de que el sujeto humano deba ser definido esencialmente como *conatus essendi*. Para él, el sentido de lo humano no se agota en la “tarea o misión de ser”. Por el contrario, para el filósofo, lo que define propiamente a lo humano no es esta preocupación de sí mismo por sí mismo, sino —como habrá de mostrarse más adelante— el hecho de estar “consagrado al otro”. A su juicio, “[...] una vida en verdad humana no puede quedarse en vida *satisfecha* en el seno de su igualdad

³¹ *De otro modo que ser...* p. 46-47.

al ser, vida de quietud [...] el ser jamás es —al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras— su propia razón de ser, [...] el famoso *conatus essendi* no es la fuente de todo derecho y de todo sentido.”³² Así, pues, lo que para una ya larga tradición filosófica era lo más natural —el hecho de ser— pasa ahora a ser lo más problemático: “¿tengo yo derecho a ser?”. Todavía mejor: “¿Es justo ser? ¡Mala conciencia! La pregunta más rechazada, pero más antigua que la que investiga el sentido del ser. Esta última, en la finitud y la angustia de la nada, permanece en la buena conciencia del *conatus*, de la perseverancia en el ser, la cual no plantea preguntas.”³³

“Buena conciencia” —conciencia satisfecha, “aburguesada”— denomina Lévinas al ente que persiste y persevera ingenuamente en el ser, preocupado únicamente de su espacio y de su tiempo vital. “Mala conciencia”, conciencia “antinatural”, definiría al sujeto que se pregunta si su ser está justificado. Para Lévinas, la tradición se ha mantenido largamente en “la buena conciencia”, pero sólo ahora, tras una larga lista de guerras y genocidios, en el ser humano se comienza a despertar esta “mala conciencia” de cuestionarse si su ser está justificado. Bajo este panorama, Lévinas insiste en que la cuestión por excelencia ya no es la cuestión leibniziana tan comentada por Heidegger: ¿por qué hay ser más bien que nada?, sino esta otra ¿es que *siendo* yo no mato?. En suma, el filósofo señala:

Esta es en efecto la pregunta que, en último extremo, hay que plantear. ¿Acaso me debo yo al ser? ¿Es que siendo, persistiendo en el ser yo no mato? [...] lo que es lo más natural pasa a ser lo más problemático. ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? ¿Estamos poniendo en tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural, en el ser.³⁴

Ahora bien, esta “crisis del ser”, esta suspensión de la esencia, de la perseverancia animal en el ser, sólo puede llevarse a cabo —según Lévinas— por la presencia interpelante del *rostro* del Otro. En efecto, el temor por la muerte del otro —mortalidad expresada en su *rostro*— interrumpe o suspende la perseverancia ingenua del ente en el ser, cuestiona su “ser en el mundo”, libre de toda responsabilidad. Es como si, de pronto, el yo perdiese la inocencia de su ser ante la muerte del otro. Cuestionamiento del yo, ante la muerte del otro, como un remordimiento o al menos como un “escrúpulo de existir”. Dicho

³² *Ética e infinito*, p. 114.

³³ *Fuera del sujeto*, p. 107.

³⁴ *Ética e infinito*, pp. 112-113

con Lévinas: “Esta mala conciencia, me llega del rostro del otro que, en su mortalidad, me arranca de mi suelo sólido en el que, como simple individuo, me ubico y persevero ingenuamente —naturalmente— en mi posición. Una mala conciencia que me pone en cuestión.”³⁵ En la constante inquietud por la muerte del otro hombre el yo quiebra su sosegada participación en la universalidad del ser. En una aguda observación, Lévinas se pregunta si el *Da* (ahí) del heideggeriano *Dasein* (“ser-ahí”) no es ya la usurpación del lugar de otro. En palabras de pensador: “Mi ‘en el mundo’ o mi ‘lugar al sol’, mi ‘en mi casa’, ‘en lo propio’, ¿no han sido una usurpación de los lugares que pertenecen al otro hombre ya por mí oprimido o hambreado? Temor por todo aquello que mi existir, pese a su inocencia intencional y consciente, puede realizar de violencia y asesinato [...] Temor que me viene por el rostro del otro.”³⁶

El ser que estaba, de entrada, justificado en su despliegue natural en cuanto ser y que se tenía por comienzo de toda racionalización, de toda inteligibilidad, es ahora bruscamente cuestionado y requiere de un derecho previo. Derecho de ser, no por referencia a la abstracción de alguna ley anónima, de alguna entidad jurídica sino, como ya se dijo, en el temor por la muerte del otro: “El temor por el otro, temor por la muerte del prójimo, es mi temor, pero en modo alguno temor por mí.”³⁷

Así, pues, la preocupación por sí mismo que implica el *conatus essendi* se invierte ahora en una preocupación por la muerte del otro. Preocupación llevada hasta el escandaloso extremo de tener que responder de la muerte de los otros antes de “tener que ser”. De este modo, la exigencia ética de ser responsable para con el otro socava la primacía ontológica del sentido del ser. “Estar-consagrado-a-otro”, “Existir-para-otro”: ahí se vislumbra lo propiamente humano, sugiere Lévinas. ¡Total *des-inter-es*!. La inquietud por la muerte del otro importa más que la preocupación por sí mismo. “En la existencia humana —dice— interrumpiendo y superando su esfuerzo por ser —su *conatus essendi* espinozista—, la vocación de un existir-para-otro es más fuerte que la amenaza de muerte: la aventura existencial del prójimo importa al yo antes que la suya, y sitúa de golpe al yo como responsable del ser ajeno”.³⁸ ¡De otro modo que ser!. La perseverancia ingenua de

³⁵ *Entre nosotros*, p. 177

³⁶ *De Dios que viene a la idea*, pp. 276-277

³⁷ *Ibid.*, p. 277

³⁸ *Entre nosotros*, p. 10

“ser en sí y para sí”, se invierte en un “ser para otro”. De aquí que Lévinas sostenga que más allá de la humanidad que se define esencialmente como *conatus* haya una humanidad *des-inter-esada*. Dicho en su peculiar terminología:

Pues quizás sea precisamente en el hombre, que en el ser es siempre *inter-esado a priori* —ser interesado, abocado a sí mismo, ser que aspira a ser, siempre inquieto por ser, siempre preocupado por ser—donde se produce la excelencia de la ética, la esencia misma del *des-inter-esamiento* [...] El interesamiento es la figura según la cual existir consiste en entrar en el ser, en aspirar a ser, en concentrarse en el ser, y el *des-inter-seresamiento* sería el momento privilegiado, el momento humano. Pues el hombre es el único ser que puede *des-inter-esarse* como un loco. El hombre es el primer animal no razonable.³⁹

Como es de ver, Lévinas lleva a cabo una crítica ética a la ontología tradicional que culmina en la ontología fundamental desarrollada por Heidegger. “El *Da* del *Dasein* es ya un problema ético”, observa Lévinas.⁴⁰ Para él, la subjetividad del sujeto, la humanidad, no se agota en estar al servicio del ser. Pues existe para el sujeto humano la posibilidad de una orientación distinta y contraria a la que le ordena el *conatus essendi*: “existir para otro”. El filósofo se pregunta: ¿No equivale mi existir, por su inquietud y por la buena conciencia de su *conatus*, a dejar morir al otro hombre? Pregunta ética que desarticula la perseverancia ingenua en el ser y pone en cuestión la espontaneidad del sujeto libre de todo compromiso para con el otro hombre. El yo frente a la mortalidad y mendicidad del rostro del otro hombre manifiesta pudor o vergüenza al sentirse injustificado. El yo, en sentido pascaliano, se vuelve “aborrecible”. En este sentido, ¿no habría que buscar lo propiamente humano en algo *distinto que el ser, de otro modo que ser?* “¡Lo humano—insiste Lévinas— se oculta tras la perseverancia del ser! Tras la afirmación del ser que persiste analíticamente —o animalmente— en su ser [...] La deposición por parte del yo, de su soberanía de yo, en la modalidad del yo aborrecible, significa la ética, pero también probablemente la espiritualidad misma del alma, y sin duda la cuestión del sentido del ser, es decir su apelación a una justificación.”⁴¹

³⁹ “La ética”, *Op., Cit.* p. 9

⁴⁰ *Fuera del sujeto*, p. 62

⁴¹ *Entre nosotros*, p. 177. “La condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o la incondición humana. Ser humano significa: vivir como si no se fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un ‘de otro modo que ser’.” *Ética e infinito*, p. 95.



Desde luego, al vislumbrar en el sujeto humano una orientación más antigua que el *conatus essendi*, la estructura misma de la subjetividad se constituye de otro modo, *de otro modo que ser*. Se precisa, pues, una descripción de esta manera otra de entender la subjetividad, lo humano propiamente humano, --según Lévinas.

7.2. Sensibilidad y subjetividad

Frente a la idea de sujeto humano, entendido éste como “conciencia teórica racional” o “sujeto-origen-actividad”, que se ha venido gestando a lo largo de la historia de la filosofía Occidental, Lévinas intenta definir lo propiamente humano en un ámbito más profundo y fundamental que la conciencia cognitiva, a saber, el ámbito de la *sensibilidad*, de la *corporalidad* (un sujeto “sentiente” antes que un sujeto “cognoscente”). A juicio de Lévinas: “La subjetividad humana interpretada como conciencia siempre es actividad. Siempre puedo asumir aquello que se me impone [...] De forma que todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo.”⁴² Desde este punto de vista, nada hay fuera de la conciencia, incluso la sensibilidad termina por integrarse a la conciencia. Esta es la cuestión: ¿puede concebirse algo anterior a la conciencia-origen-actividad-libertad?. Dicho con Lévinas: “El problema consiste tan sólo en preguntarse si el comienzo está al comienzo, si el comienzo como acto de la conciencia no está ya precedido por lo que no se podrá sincronizar, es decir, por lo que no podrá ser presente, por lo irrepresentable; si no existe una anarquía que es más antigua que el comienzo y que la libertad.”⁴³ Para romper con el esquema tradicional según el cual la conciencia es origen de todo sentido posible, el filósofo propone a la hora de definir la subjetividad humana una “anterioridad” y una primacía de lo *corporal* (lo *sensible*) sobre lo intelectual (conciencia teórica). Pero no sólo se trata de invertir los términos sino de hacer significar la sensibilidad en una *significancia* “pre-originaria”, es decir, anterior a la “conciencia tematizante o constituyente”. Una sensibilidad “incomunicable y no conceptualizable”.

⁴² *Entre nosotros*, p. 76.

⁴³ *De otro modo que ser...* p. 246.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Evocando quizá aquella intuición de Spinoza, según la cual “nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el Cuerpo”⁴⁴, Lévinas sostiene, a su manera, que “el cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de “dar el sentido” a todo.”⁴⁵ Y discurre de esta manera porque a su juicio, “la filosofía occidental jamás ha dudado de la estructura gnoseológica y, por tanto, ontológica de la significación. Decir que esta estructura es secundaria dentro de la sensibilidad [...] es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia.”⁴⁶ Según esto, el filósofo sustenta la idea de que la inteligibilidad no procede de un sujeto definido desde un punto de vista ontológico o gnoseológico (llámese *cogito*, conciencia, razón o *Dasein*) sino de un sujeto entendido desde un ámbito “pre-natural”, “pre-ontológico”, “pre-lógico”, es decir, desde el ámbito de la *sensibilidad*, “susceptibilidad pre-originaria, más antigua que el origen”. Para Lévinas, la subjetividad es fundamentalmente sensibilidad y, por ende, como habrá de mostrarse más adelante, *pasividad*. “Sensibilidad como subjetividad del sujeto”. La inteligibilidad radica — a los ojos de Lévinas— en la *pasividad* de la sensibilidad y no en la *actividad* de la conciencia teórica.

Sabido es que el tema de la sensibilidad ocupa un lugar importante en el proyecto filosófico de Lévinas. Llegando incluso ésta a convertirse en una de las categorías centrales de su pensamiento. El énfasis sobre la importancia de la sensibilidad no es, como se sabe, algo novedoso en la tradición filosófica. Hay, por lo menos, en Francia una tradición en el tratamiento de la sensibilidad que va de Rousseau al rico y sugerente análisis fenomenológico realizado por Merleau-Ponty. Y, fuera de Francia, Feuerbach, un siglo antes que Lévinas, en contraposición al espíritu hegeliano y en continuidad con el romanticismo, establece la sensibilidad como categoría fundamental de la subjetividad.⁴⁷ No obstante, el ribete eminentemente ético que adquiere el análisis de la sensibilidad en el pensamiento de Lévinas, le da a su propuesta un cierto tinte originalidad.

⁴⁴ Spinoza, B., *Ética*, 3ª parte, proposición II, escolio.

⁴⁵ *Totalidad e infinito*, p. 148.

⁴⁶ *De otro modo que ser...* p. 120. “Cualquiera que sea el abismo que separe la psyjé de los antiguos y la conciencia de los modernos, una y otra pertenecen a una tradición de inteligibilidad [...] Aquí el sujeto es origen, iniciativa, libertad. presente. Moverse uno mismo o tener conciencia de sí es, en efecto, referirse a sí mismo ser origen.” p. 137.

⁴⁷ L., Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, prolog. y trad. de Eduardo Sibirats, Labor, 1976.

Lévinas observa que una amplia zona de la tradición filosófica se acerca a la sensibilidad como algo inicialmente no intelectual que aporta el material bruto para su ulterior intelección. La función de la sensibilidad sería sólo, por decirlo así, aportar “datos-para”.⁴⁸ Pero, de entrada, el filósofo se opone a ésta visión, pues desde un principio quiere dejar establecida, a su modo de ver, “la suficiencia fundamental e irreductible de la sensibilidad”, la *significación* propia de la sensibilidad. Por ello es que en *Totalidad e infinito*, Lévinas entiende la sensibilidad “mas acá” de la razón, como gozo. “Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón.”⁴⁹ Aquí se intenta expresar la “anterioridad” e independencia de la sensibilidad con respecto al pensamiento o la conciencia. Idea que la tradición no estaría dispuesta a aceptar fácilmente, pues, ésta siempre entiende la sensibilidad como un pensamiento mutilado, un pensamiento “oscuro”, como una representación entre otras, como algo que, en cualquier caso, puede ser en última instancia asumido por la conciencia. La sensibilidad es interpretada así como “un conocimiento teórico inferior”; una sensibilidad “racionalizada”. En efecto, desde un punto de vista gnoseológico la sensibilidad significa siempre intuición o receptividad teórica. Pero, el pensamiento de Lévinas se encuentra muy lejos de esta interpretación. Para él se trata más bien de considerar la sensibilidad en tanto que pura *pasividad* del sentir; se trata de lo sensible y no de lo sentido. Como él mismo señala: “Ninguna *actividad* precede a la sensibilidad.”⁵⁰ Dicho de otra manera: “La famosa pasividad del sentir es tal que no deja lugar al movimiento de una libertad que pudiera asumirla. *La gnosís de lo sensible es ya gozo.*”⁵¹ Sentir aquí es, pues, contentarse sinceramente de esto que es sentido: gozar. La sensibilidad no pertenece al orden del pensamiento, antes bien lo antecede. No se conocen, se viven las cualidades sensibles.⁵² “Y a los ojos de la razón —señala Lévinas—, el estar contento de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón

⁴⁸ En Kant: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, el ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones.” *Critica de la razón pura*, A 19 / B 33.

⁴⁹ *Totalidad e infinito*, p. 157.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 176 (subrayado nuestro).

⁵¹ *Ibid.*, p. 163.

⁵² “Una sensación térmica, gustativa u olfativa no es de modo primordial conocimiento de un dolor, de un sabor o de un perfume. Es incontestable que puede tomar esta significación de descubrimiento perdiendo su sentido propio, convirtiéndose en experiencia, en conciencia-de [...]” *De otro modo que ser...* p. 121.

[...]”⁵³ La sensación, la sensibilidad, constituyen la subjetividad “antes” que aparezca el problema gnoseológico de valoración epistemológica de la sensación en el pensamiento. En rigor, la sensibilidad pertenece al orden del gozo y no al orden de la experiencia. Pues, la experiencia implica ya cierta asunción de la sensibilidad por parte del sujeto. “Pero la sensación que está en el fondo de la ‘experiencia’ y de la intuición no se reduce a la ‘claridad’ o a la ‘idea’ que se saca de ella.”⁵⁴ Es por eso que Lévinas insiste en que es necesario entender la sensibilidad como *pasividad*. En última instancia, sustenta la idea de una *pasividad* del sujeto como el revés de la *intencionalidad* del sujeto. Se trata de una pasividad “anterior a toda receptividad”. De esta idea, Lévinas extraerá provechosas consecuencias para su pensamiento.

En un primer momento, el filósofo concibe la sensibilidad como gozo (así es entendida, al menos, en *Totalidad e infinito*): “El análisis de la sensibilidad deberá partir del saborear y del gozar”, reconoce.⁵⁵ Pero, luego, se percata de que la sensibilidad en su susceptibilidad misma no implica tan sólo gozo sino también dolor. El yo inicialmente gozoso, complaciente y vuelto a sí, de pronto es puesto en cuestión al descubrir el dolor como algo que también le es constitutivo. Y esto es así porque “[...] la significación propia de lo sensible es algo que debe describirse en términos de gozo y herida que son, como veremos los términos de la proximidad.”⁵⁶ La “inmediatez de lo sensible” es, de este modo, “exposición a la ofensa y al gozo, exposición a la ofensa en el gozo”. Es aquí donde Lévinas realiza una transición —discutible— de una sensibilidad propiamente corporal, física, a una sensibilidad moral (desarrollada a lo largo de *De otro modo que ser...*) Este último punto será analizado en las siguientes líneas.

Como ya se decía más arriba, para poder aproximarse a la comprensión de la *sensibilidad* es necesario partir de ésta en tanto que *pasividad*. Pero, no se trata de la pasividad de la materia ni de la pasividad del soportar ni es una pasividad contemporánea y contrapartida de un acto, es una pasividad que está al margen de lo libre y no-libre. Se trata de una pasividad —dice Lévinas— inasible que no se nombra o, mejor dicho, que únicamente se dice por un abuso del lenguaje. Aquí la subjetividad *significa* “una pasividad

⁵³ *Totalidad e infinito*.. p. 157.

⁵⁴ *De otro modo que ser...* p. 120.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶ *De otro modo que ser...* 119. “La inmediatez de lo sensible es la inmediatez del gozo y de su frustración, el don dolorosamente arrancado”, p. 133.

más pasiva que toda pasividad”, una exposición al otro sin asumir esta misma exposición, exposición sin retener nada. Para decirlo, con mayor precisión, con Lévinas:

Se trataría de un nuevo concepto de pasividad; de una pasividad más radical que la del efecto de una serie causal, de un *más acá* de la conciencia y del saber, pero también de un *más acá* de la inercia de las cosas que reposan en sí mismas como sustancias y que oponen su naturaleza, causa material, a toda actividad. Se trataría de una pasividad que se refiere al *envés* del ser, anterior al plano ontológico en el que el ser se pone como *naturaleza*, una pasividad referida a la anterioridad todavía sin el afuera de la creación, a la anterioridad meta-física.⁵⁷

Pasividad como un “pre-originario” (anterior a la conciencia y a la voluntad) estar expuesto al Otro. La *exposición* tiene, aquí, un sentido radicalmente distinto al de la tematización. La exposición constituye, para decirlo desde ahora, la dimensión originaria de la existencia. Pero la exposición, también hay que decirlo, precede a la iniciativa del exponerse que tomaría un sujeto voluntario. La *exposición* significa, pues, un “pre-originario” estar al descubierto frente al otro antes y sin haber tenido tiempo de erigir defensa alguna. El yo se expone al otro como una piel se expone a la herida, así como un peregrino se expone al ultraje en un camino desconocido. Que la exposición sea “pre-originaria” quiere decir claramente que se trata de una exposición anterior a toda comprensión consciente en que se encuentre el yo, así como el riesgo de estar expuesto al ultraje es anterior a todo plan en que medite para salvaguardarse de los riesgos. Dicho en términos de Lévinas:

La sensibilidad es la exposición al otro. No se trata de la pasividad de inercia, persistencia en un estado —sea reposo o movimiento—, susceptibilidad de sufrir la causa que desde allí se haga surgir. La exposición en tanto que sensibilidad es mucho más pasiva aún: como una inversión del *conatus* del *esse*, un-haber-sido-ofrecido sin reserva y sin encontrar protección en ningún tipo de conciencia o en ninguna identidad de un estado. Haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse.[...] ⁵⁸

Haber sido ofrecido sin reserva y de ofrecerse. Es necesario subrayar el hecho importante de que la exposición sucede antes de cualquier toma de decisión voluntaria y el que esto sólo es posible a través de la corporalidad, que es una manera de estar volcado hacia “afuera”, un “estar expuesto” al otro, previo a todo acto intencional o volitivo. Por

⁵⁷ *Humanismo del otro hombre*, p. 68.

⁵⁸ *De otro modo que ser...* p. 133.

ello, Lévinas señala que la exposición del yo al Otro siempre es “a su pesar”. Aquí “a su pesar” no significa algo en lo que el yo persiste contra su voluntad, pues como ya se dijo es anterior a todo acto voluntario. De este modo, la exposición no es un movimiento de “buena voluntad”, un gesto altruista, sino un modo de “estar” “pre-originario”, que es incluso anterior al tiempo, al tiempo memorable por la conciencia.

En efecto, el tiempo en el que *significa* la exposición no es el tiempo sincrónico de la conciencia sino el tiempo “diacrónico” del lapso. Esta diacronía del tiempo es no-síntesis, laxitud. “La temporalización como lapso, la pérdida del tiempo, no es precisamente ni iniciativa de un yo ni tampoco movimiento hacia cualquier *telos* de acción. La pérdida de tiempo no es la obra de ningún sujeto.”⁵⁹ Dicho de otra manera, el tiempo “diacrónico” — dice Lévinas— es el tiempo que se pasa y me pasa mientras yo realizo la síntesis temporal. Uno es, pues, el tiempo que se constituye a través de la síntesis temporal realizada por la conciencia, pero mientras esto sucede discurre otro tiempo del cual no se es consciente, justamente porque la conciencia sólo es conciencia del tiempo que ella constituye. Este tiempo otro es, por decirlo así, el soporte del tiempo sintetizado ya por la conciencia. “El tiempo *se* pasa”, se realiza pacientemente. La prueba fenoménica de ese tiempo otro de la conciencia es el envejecimiento. “Antes que la síntesis de aprehensión y de reconocimiento, se realiza la ‘síntesis’ absolutamente pasiva del envejecimiento. Por ello es por lo que el tiempo *se* pasa.”⁶⁰ Mientras el yo sintetiza temporalmente lo que conformará su mundo intencional, envejece; pasa el tiempo que pasa sobre él y le afecta. “ ‘Pasarse’: preciosa expresión en la que el *si mismo* se dibuja en el pasado que *se* pasa como el envejecer sin ‘síntesis activa’.”⁶¹ Este es el tiempo en el que significa la exposición, a partir del cual el tiempo consciente cobra sentido. Tiempo del envejecimiento que no “entra” en la unidad de la apercepción trascendental. En el pensamiento levinasiano, el sujeto no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación y de la libertad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo. En la conciencia de sí no hay sólo presencia del yo a sí mismo sino también senescencia. La temporalización del tiempo, lapso irrecuperable por la conciencia, es todo lo contrario de la *intencionalidad*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁶¹ *Ibid.*, p. 59.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

husserliana. El tiempo *pasa* a pesar de la conciencia. Según Lévinas, en la tradición filosófica:

Lo humano ha quedado limitado a la igualdad consigo mismo y con el ser, a la actividad en la conciencia de sí —a lo idéntico, a lo positivo que la tierra firme hace posible—, sin considerar la 'síntesis pasiva' del tiempo, es decir, el envejecimiento que se produce sin que nadie lo haga y que, sin que nadie lo diga, significa un adiós al mundo, a la tierra firme, a la presencia, a la *esencia*: el des-inter-esamiento por el pasar. Ahora bien, ese des-inter-esamiento, esa despedida, ese adiós ¿no significan un *a-Dios*?⁶²

La exposición al Otro también puede entenderse como *franqueza* absoluta. Franqueza que se expone hasta la herida. Apertura total, como una ciudad que se declara franca ante la llegada del enemigo, dice Lévinas. Y recuerda que "la palabra 'sinceridad' toma aquí todo su sentido: descubrirse sin defensa alguna, estar entregado"⁶³ La sinceridad intelectual, la veracidad, se refiere ya a esta sinceridad "pre-originaria", se funda en ella. La exposición debe ser absoluta, llegando hasta la exposición de la exposición, en una palabra, *expresión* o *Decir*.

Según Lévinas, el propio lenguaje ventila ya esta exposición "pre-originaria" al Otro. En el lenguaje mismo —piensa— se da una distinción entre el *Decir* y lo *Dicho*. Este último, representa "la actividad más profunda del saber, su propio simbolismo"; significa lo ya fijado en el ser por la representación o por la tematización. Lo Dicho es "portador del tema y la esencia". Según Lévinas, en lo Dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología. Equivale a la articulación significativa de la comprensión del mundo, lo que identifica a esto *en tanto* que esto. "Es en lo *ya dicho* donde las palabras —elementos de un vocabulario históricamente constituido— hallarán su función de signos y un uso; donde harán pulular todas las posibilidades del vocabulario."⁶⁴ Sin embargo, para Lévinas lo Dicho supone un Decir previo que significa antes del ser, proclamado y establecido por lo Dicho. Para él, "lo Dicho y lo no-Dicho no abarca todo el Decir; este permanece más acá o va más allá de lo dicho". Un Decir que es anterior e independiente de todo contenido y de toda comunicación de contenidos. Para decirlo de otra manera, a toda constitución consciente de algo en tanto que algo, consagrada en lo Dicho, le precede una situación de

⁶² *De Dios, que viene a la idea*, p. 96.

⁶³ *Humanismo del otro hombre*, p. 89.

⁶⁴ *De otro modo que ser...* p. 87.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

exposición, fundamento del Decir. El Decir es el sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se desparrame en palabras, en temas que se adecuan a las palabras y se disimulan dentro de lo Dicho. En este sentido, el Decir es anterior al ser, a la conciencia. Significa al margen de la ontología y de la experiencia. “Detrás de todo enunciado del ser en tanto que ser, el Decir desborda el ser mismo que conceptualiza para anunciarlo a otro; el ser es lo que se comprende en la palabra, sea primera o última, pero el último Decir va *más allá* del ser totalizado o tematizado.”⁶⁵ El Decir es ya fuente de significación “anterior” a la manifestación del ser, antes de toda objetivación. De este modo, concluye Lévinas: “La inteligibilidad de la racionalidad no se encontraría originalmente en el lenguaje de lo Dicho, en la comunicación de los contenidos, sino en el propio Decir, en la palabra dirigida al otro [...]”⁶⁶ El Decir es una manera de descubrirse exponerse hasta el fin, sin límite. En una palabra, es la *expresión* de la exposición.

El Decir es más que un mero transmitir informaciones; de esto se encarga lo Dicho. El “[...] intercambio de informaciones con toda la carga cultural o histórica que lleva, procede de este Decir pre-original porque es anterior a toda civilización y a todo comienzo en la lengua hablada de la significación.”⁶⁷ El Decir ciertamente es comunicación, pero en tanto que condición de posibilidad de toda comunicación. El Decir como el “prólogo de las lenguas” (“el logos del pro-logos”). La comunicación, a decir de Lévinas, no se reduce a sus instrumentos psicológicos y lingüísticos, como si todo se explicase en función de algo pensado en un yo, en la intención de hacer pasar ese pensamiento a otro yo. Esta combinación de elementos, patrimonio de lo Dicho, suponen ya un Decir previo. “Franqueza, sinceridad, veracidad del Decir: no un decir que se disimula y se protege en lo Dicho, escudándose en palabras frente al otro, sino un decir que se descubre —esto es, que se desnuda de su piel— como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento, por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose.”⁶⁸ Decir como Decir a otro; Decir como “responder del otro”. En términos de Lévinas:

⁶⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁶ *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 186.

⁶⁷ *De otro modo que ser...* p. 218 (nota).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 60.

A partir de la anfibología del ser y del ente en lo Dicho, será necesario remontarse al Decir que significa antes de la *esencia*, antes de la identificación y al margen de esta anfibología, enunciando y tematizando lo Dicho, pero refiriendo su significado al otro, al prójimo, mediante una significación que hay que distinguir de la que tienen las palabras en lo Dicho. Se trata de una significación referida al otro en la proximidad que decide sobre cualquier otra relación, que se puede pensar en tanto que responsabilidad para con el otro y se podría llamar humanidad, subjetividad o sí mismo.⁶⁹

En este sentido, Lévinas señala que la sinceridad no es un mero atributo del Decir; es el Decir quien da cumplimiento a la sinceridad. Nada Dicho iguala la sinceridad del Decir. Sin embargo, el Decir “indecible” aparece siempre ya traicionado por lo Dicho. Paradójicamente hay que emplear *lo dicho* para expresar lo *indecible*: “En el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición. Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable.”⁷⁰

Por otro lado, radicalizando al extremo sus planteamientos, Lévinas llega a sostener que, en última instancia, en la sensibilidad se expone “una desnudez más desnuda que la de la piel”, “desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje”. Para el filósofo francés, más acá de la neutralidad de las cosas, la pasividad absoluta se convierte en encarnación o corporeidad, es decir, “susceptibilidad de dolor, de ultraje y de desdicha”. La sensibilidad, “material” con el que está “hecha” la subjetividad humana, es, en su sentido más profundo, *vulnerabilidad*. “El Yo (Moi), de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.”⁷¹ La vulnerabilidad, es la *exposición* a “la herida y al ultraje” más acá de toda voluntad, de todo acto, de toda toma de posición. Extrema pasividad. Es la aptitud — que todo ser “racional” en su “natural orgullo” tendría vergüenza en confesar— para “ser abatido”, para “recibir bofetadas”. El uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la hiera. La vulnerabilidad es sufrimiento por el sufrimiento del otro. Para decirlo desde ahora: “Sufrir por otro es tenerlo al cuidado, soportarlo, estar en su lugar, consumirse por él. Todo amor o todo odio hacia el prójimo como actividad reflexiva, suponen esta vulnerabilidad previa: misericordia, ‘estremecimiento de las entrañas’.”⁷²

Con la idea de vulnerabilidad, Lévinas intenta reflejar la extrema pasividad del sujeto de la que viene hablando, pues si no hay vulnerabilidad, si el sujeto no está siempre

⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁷¹ *Humanismo del otro hombre*, p. 89.

⁷² *Ibid.* p. 90.

en su paciencia “al borde de un dolor ya insensato”, entonces se pone *para él mismo* y, en este caso, no está lejos el momento en que se fije como sustancia, como sujeto-origen-actividad, el momento en que es imperialista y hegemónico, en que dispone del otro como un objeto sometándolo a su libre arbitrio: “Desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte, ser como vulnerabilidad.”⁷³ He aquí llevada hasta su término la sensibilidad. Sujeto como vulnerabilidad: “La subjetividad del sujeto —sostiene Lévinas— es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-cronía de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar.”⁷⁴

Lévinas concibe una subjetividad *de otro modo que ser*, es decir, una subjetividad que sufre y se ofrece “antes” de hacer pie en el ser, como si fuese el *revés* del *conatus*, “a contrapelo del *conatus*”. No se trata de la negación de la *esencia* sino de un *desinteresamiento*, un “de otro modo que ser”, convirtiéndose de inmediato en *por el otro*, quemándose por el otro y consumiendo los asideros de toda posición para sí mismo y toda sustancialización. Pero una subjetividad que sufre, que está expuesta a la herida y al ultraje, es una subjetividad que ha disfrutado, que ha gozado de la vida: “El dolor penetra en el corazón mismo del “para-sí” que alienta en el gozo en la vida que se complace en sí misma, que vive de su vida.”⁷⁵ Sin el egoísmo que se complace en sí mismo, el sufrimiento no tendría sentido, señala Lévinas. La sensibilidad sólo puede ser vulnerabilidad porque es gozo. “El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo [...] es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto que exposición al otro.”⁷⁶

Y todo esto es posible por la *corporeidad* humana en tanto que sensibilidad que es por sí misma susceptibilidad, en tanto que *sí mismo (soi)* que se ofrece. La absoluta pasividad del cuerpo es el modo de *estar expuesto a* la caricia, al gozo y el placer, pero también el *estar expuesto a* la herida, al dolor y al sufrimiento. De este modo, “lo que se impone es una noción de subjetividad independiente de la aventura del saber y en el que la corporeidad del sujeto no se separe de la subjetividad [...]”⁷⁷ El análisis de la sensibilidad

⁷³ *De otro modo que ser...* p. 102.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 137.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

trazado desde la pasividad hasta la vulnerabilidad lleva, pues, a Lévinas a concebir una *subjetividad encarnada*, un “yo encarnado”. “un sujeto de carne y sangre”⁷⁸ A este respecto, Lévinas escribe:

La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir. Ciertamente hay ahí una ambigüedad insuperable: el yo encarnado, el yo de carne y sangre puede perder su significación, puede afirmarse como un animal en su *conatus* y su alegría [...] Pero esta ambigüedad es la condición de la misma vulnerabilidad, es decir, de la sensibilidad en tanto que significación; en la medida en que la sensibilidad se complace en sí misma, se enrolla sobre sí misma, es yo, en esa misma medida dentro de su benevolencia para con el otro permanece siendo *para el otro*, a su pesar, no-acto, significación para el otro y no para sí misma”⁷⁹

La subjetividad en tanto que pasividad, susceptibilidad “pre-originaria” — susceptibilidad provocada en el sujeto sin que la provocación jamás se haga logos que se ofrece a la asunción o al rechazo— presenta la ambigüedad de ser gozo/sufrimiento. El “yo encarnado” no sólo se constituye como gozo sino también como dolor. El dolor —piensa Lévinas— no debe interpretarse súbitamente como una acción sufrida y asumida, es decir, como una experiencia del dolor por un sujeto que sería para sí. ¡Pasividad extrema de la encarnación! Dolor como el “reverso de la piel” que se ofrece al gozo. Así, el cuerpo no sólo es susceptible de caricia sino también de herida. El sujeto encarnado, desde luego, no es un concepto biológico. Pero el cuerpo tampoco es concebido por Lévinas ni como obstáculo opuesto al alma ni como la tumba que lo aprisiona, sino como aquello por lo cual el *sí mismo* es la susceptibilidad en sentido propio.⁸⁰ El *sí mismo* es el “lugar” donde el cuerpo y el alma se con-funden. En tanto que *sí mismo* “estoy afectado sin recursos, sin patria, remitido a mí mismo, pero sin poder mantenerme ahí”. El *sí mismo* del que habla Lévinas no es nada que se parezca a la conciencia de sí, es decir, que ni es visión de sí por sí mismo ni tampoco manifestación de sí a sí mismo; no se dice en términos de conciencia o de intencionalidad. Este *sí mismo*, absoluta vulnerabilidad, se encuentra, por el contrario,

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 176. Es interesante notar cómo este *sí mismo* del que habla Lévinas se encuentra muy próximo al “sí-mismo” del que también habla Nietzsche. En *Así habló Zaratustra* escribe: “Dices ‘yo’ y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer,—tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo.” Y líneas más adelante continua. “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llamase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.” *Vid.* “De los despreciadores del cuerpo”.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

expuesto “a los cuatro vientos”, como suele decirse coloquialmente. Absoluta apertura que le impide encerrarse en su concha, en su conciencia de sí. Todavía más, el sí mismo no es el resultado de ninguna iniciativa por parte de la conciencia, no es el resultado de un acto reflexivo: “El sí mismo no puede hacerse sino que está hecho de pasividad absoluta y, en este sentido, es víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiese despertarse en él para ponerlo para sí [...]”⁸¹ El yo en tanto que *sí mismo* —en sí como en su piel— se encuentra, de esta manera, a disgusto en su piel. La sensibilidad es un “pre-original” no reposar sobre sí, la inquietud del perseguido. De esta manera, la *piel del yo* no es ya protección sino exposición sin protección. “En su piel; de ningún modo en reposo bajo una forma sino a disgusto en su piel, encumbrado y tapado por sí, sofocado bajo sí mismo, insuficientemente abierto, forzado a desprenderse a sí, a respirar más profundamente hasta el final, a des-poseerse hasta perderse.”⁸²

A partir de la concepción de la subjetividad como vulnerabilidad se desprenden, al menos, dos consecuencias importantes. La primera es que la relación entre el yo y el otro —“seres de carne y sangre”— no se da en términos de *intencionalidad* sino, más bien, en términos de *proximidad*. Y la segunda es que el sujeto ya no se concibe como “conciencia de sí” sino al contrario como “deposición de sí”: “Sí mismo: deserción o derrota de la identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad.”⁸³ De esta manera, se contesta el privilegio que la “conciencia tematizante” tiene dentro del pensamiento filosófico occidental.

El término *proximidad* es otro de los conceptos importantes del discurso lévinasiano. Lévinas observa que en la propia vulnerabilidad descansa una “relación con el otro”, relación anterior a toda afección por el incitante. La sensibilidad es ya encuentro con otro, encuentro que no se reduce a la representación del otro. La inmediatez de la sensibilidad o la proximidad del otro suprime la distancia propia de la conciencia-de. La inmediatez del Otro como la inmediatez de la proximidad. Proximidad “nunca bastante” próxima. La proximidad es la inmediatez del estar “en contacto” con el otro: “Estar en contacto: no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirse en el otro. En el propio contacto el que toca y el tocado se separan como si el tocado al

⁸¹ *Ibid.*, p. 170.

⁸² *Ibid.*, p. 178.

⁸³ *Ibid.*, p. 59.

alejarse, siendo ya otro, no tuviese nada en común; como si su singularidad, que no es anticipable y, por consiguiente, tampoco es representable, respondiese tan sólo a la designación.”⁸⁴ Proximidad: “de alma a alma”, al margen de cualquier manifestación fenoménica. Por lo anterior, la proximidad humana es pensada siempre por Lévinas fuera de las categorías ontológicas y epistemológicas. La proximidad, afirma, “es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto —no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano—. La proximidad no remite a esta intencionalidad.”⁸⁵

Desde la sensibilidad el sujeto es *proximidad* o *para el otro*. Desde la vulnerabilidad, el sujeto es de ant mano *para el otro*. Dicho de otro modo, la susceptibilidad “pre-originaria” teje el lazo de la encarnación en una intriga en la cual “yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo”. La sensibilidad no como saber sino como proximidad de “seres de carne y sangre”. En la proximidad, el sujeto no se encuentra remitido a sí sino que se halla expuesto, fuera de sí. A este respecto, el pensador hace la importante aclaración de que: “La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-localización del ser que se torna reposo en un lugar; por tanto, siempre proximidad de un modo insuficiente, como un apretón. ‘Jamás demasiado cerca’, la proximidad no queda fijada en una estructura [...]”⁸⁶ La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que considera próximo en tanto que éste se encontrará a su vista o a su alcance y en tanto que es posible captarlo. En este caso la conciencia, en tanto que “conciencia-de”, en tanto que poder y libertad, no expresa la proximidad propiamente dicha. Lo cual significa que la proximidad no se encuentra en el campo del saber en el cual se muestran las relaciones con el prójimo. De aquí que Lévinas precise: “La proximidad de los seres de carne y de sangre no es presencia ‘en carne y hueso’[...] no se trata de quididades, formas que ofrecen imágenes, imágenes que el ojo absorbe y ante las cuales la mano que toca o que agarra suspende —alegre o a la ligera— la alteridad anulándola por el

⁸⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁵ *Ética e infinito*, p. 91.

⁸⁶ *De otro modo que ser...* p. 142.

simple acto de tomarla [...]”⁸⁷ La proximidad no tiene un origen, no comienza en un momento determinado; en estricto sentido no se puede tener conciencia de la proximidad, pues procede de un “pasado inmemorial”, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna conciencia. La proximidad es una diferencia, una no-coincidencia, “una arritmia en el tiempo”, una diacronía refractaria a la tematización. La proximidad del yo y el otro es en dos tiempos y por ello es trascendencia. Se temporaliza pero en una temporalidad dia-crónica, es decir, al margen del tiempo recuperable por la conciencia. Para decirlo con mayor precisión con Lévinas:

La hora común, que marca el reloj, es la hora en que el prójimo se manifiesta y se presenta en su imagen, pero precisamente es en su imagen cuando él ya no es próximo [...] se vuelve conmensurable a escala de mi poder y de mi presente en el cual yo soy ‘capaz de’, capaz de dar cuenta de todo a través de mi identidad. El contacto está roto [...] La proximidad no entra dentro de ese tiempo común de los relojes que hace posible las citas, sino que es desorden.”⁸⁸

La sensibilidad en tanto que vulnerabilidad hace posible la no-indiferencia — bondad original— para con el otro. Lo que el filósofo francés quiere poner en claro es que el hecho primario de la existencia no es ni el “en sí” ni el “para sí”, sino el “para-el-otro”. “La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para otro.”⁸⁹ En otras palabras: “En la humanidad, de individuo a individuo, se establece una *proximidad* que no adquiere sentido a través de la metáfora espacial de la extensión de un concepto. Inmediatamente, el uno y el otro, es uno *frente* al otro. El yo es *para* el otro.”⁹⁰ La proximidad no es confusión con el otro sino significación incesante, “in-quietud para con el otro”.

Por otro lado, la sensibilidad es una vulnerabilidad que se plasma como “el otro en mí”, esto se puede ilustrar mejor en términos como *inspiración* o *maternidad*. Esta manera de “llevar al otro en mí” significa tanto como “tener-al-otro-en-su-piel”. El análisis de la subjetividad —según Lévinas— debe seguir hasta su significación pre-natural hasta lo maternal, en donde, a modo de proximidad, la significación significa antes de crisparse en

⁸⁷ *De otro modo que ser...* p. 137. Tal vez sea este punto es el que diferencia a Lévinas de Unamuno quien, a su manera, también hablaba del “hombre de carne y hueso”. Lévinas piensa en un ámbito “pre-originario” — *proximidad*— anterior a la *presencia* de los hombres en el mundo uno “al lado” de otro.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁹ *Ética e infinito*, p. 90.

⁹⁰ *Fuera del sujeto*, p. 139.



perseverancia en el ser dentro del seno de una naturaleza. *Maternidad* como ese pre-nacimiento o pre-naturaleza a la que se remonta la sensibilidad. “Psiquismo en tanto que cuerpo maternal.” Como gestación del Otro en el Mismo. En términos de Lévinas: “Vulnerabilidad de la cual la maternidad, en su integral ‘para el otro’ es el sentido último y que se convierte en la significación misma de la significación.”⁹¹ Así, la subjetividad se estructura como “el Otro en el Mismo”, pero según un modo distinto al que es propio de la conciencia, pues ésta siempre es correlativa de un tema. Gestación del otro en el mismo que —como habrá de verse— significa la responsabilidad para con el otro.

Pero también esta idea lévinasiana de concebir la subjetividad o el “psiquismo” como “el otro en el mismo” es interpretada en tanto que *inspiración* o *profetismo*. En la proximidad, el prójimo —en el sentido natural del término— “me inspira”. “Sujeto inspirado” cuya inspiración —alteridad *en* el mismo— “es la subjetividad o el psiquismo del sujeto”.⁹² El *otro* dentro del *mismo* pero sin alienación. “Yo es otro”, pero sin alienación; por el contrario, es está alteridad la que *anima* al sujeto. “Inspiración, heteronomía: tal es el *pneuma* mismo del psiquismo.”⁹³ Mejor aún: “Es el propio *pneuma* de la *psique*. El psiquismo significa la reivindicación del Mismo por el Otro o la inspiración, más allá de la lógica del *mismo* y del *otro* y de su insuperable unificación.”⁹⁴

Por otro lado, se debe precisar que no se trata de que Lévinas determine la identidad del sujeto en términos de corporeidad cuanto que determine la posibilidad misma de la conciencia en términos de corporeidad, es decir, vulnerabilidad que es, de entrada y desde siempre, el *yo por y para el otro*. De este modo —partiendo de la sensibilidad, de un sujeto “sentiente” antes que sujeto cognoscente— se pone en cuestión la ingenua perseverancia en el ser, abriéndose a lo *de otro modo que ser*: ser *para otro* antes que ser *para sí*. Este *para otro* debe entenderse hasta el extremo de “dar al otro hasta el pan de la propia boca y el manto de las propias espaldas”, es decir, verse arrancado a la “complacencia de sí mismo en el gozo”. Golpe infligido de un modo inmediato a la plenitud de la complacencia en sí mismo, a la identidad dentro del gozo, a la vida viviente o que goza de la vida. Para

⁹¹ *De otro modo que ser...* p.175.

⁹² *Ibid.*, p. 235.

⁹³ *Ibid.*, p. 197.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 216. Otra forma de *significar* el “Otro en el Mismo” sin alienación, es entendido por Lévinas en términos de profetismo. “[...] el profetismo sería el propio psiquismo del alma, lo otro en lo mismo; toda la espiritualidad del hombre sería profética.” *Ibid.*, p.126 y ss.

Lévinas sólo un sujeto que come —que se regodea en el gozo— puede “ser para el otro” o *significar* (No veo lo que los ángeles —dice el filósofo— podrían darse o cómo podrían ayudarse entre sí): “[...] el sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.”⁹⁵ La significación, el *uno-para-el-otro*, sólo puede tener sentido entre “seres de carne y sangre”, que por ello mismo se encuentran *próximos*. “La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro.”⁹⁶ En este sentido, Lévinas señala: “Pasividad del *ser para el otro* que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar *de su propio pan*, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo. El gozo es un momento inevitable de la sensibilidad.”⁹⁷ Aquí el *para el otro* no debe entenderse en términos de “conciencia de...”, de intencionalidad tematizadora, sino como responsabilidad para con el otro. Responsabilidad que no es el resultado de un compromiso, sino que se encuentra ya “presente” desde siempre en el *para el otro*. Es mi responsabilidad para con el otro quien forma el *para* de la “relación” *uno para el otro*

Como se mostrará en el siguiente apartado, el otro concierne al yo “a su pesar”. El otro “me concierne antes de cualquier asunción”, antes de todo compromiso consentido o rechazado: “Me ordena antes de ser reconocido.” La manera de concernir del otro es como responsabilidad. Por la inmediatez de la sensibilidad —*proximidad*— el yo es no-indiferente al destino del otro o responsabilidad. Responsabilidad en el sentido de responder *por* y hacerse cargo *de* otro. La proximidad, diferencia que es no-indiferencia, es la *humanidad* del hombre entendido de modo distinto que a partir de la subjetividad trascendental. A la inteligibilidad como logos racional se opone la inteligibilidad como proximidad. La proximidad —“el uno para el otro”— siendo anterior a la razón no es por ello irracional. Más aún es la *significancia* misma de la significación: una *razón pre-original*. A este respecto, conviene citar ampliamente al filósofo pues, pensamos, hace importantes precisiones que no tienen desperdicio:

Esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo se vuelve *no-indiferencia* precisamente en *mi responsabilidad*. No-indiferencia,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 136

⁹⁶ *Ibid.*, p. 153

⁹⁷ *Ibid.*, p. 130

humanidad, uno-para-el-otro; significancia propia de la significación, inteligibilidad de lo inteligible y, de este modo, todavía razón [...] Por tanto, la proximidad significa una razón anterior a la tematización de la significación por un sujeto pensante, anterior al reagrupamiento de términos en un presente, una *razón pre-original* que no procede de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una razón anterior al comienzo, anterior a todo presente porque mi responsabilidad para con el otro me ordena antes de cualquier decisión. Proximidad, comunicación y armonía, entendimiento o paz, que me incumbe en la proximidad y de la cual no puede descargarme el prójimo [...]⁹⁸

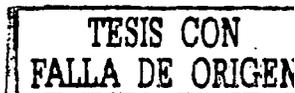
Un cuerpo animado o una identidad encarnada significa, de entrada, esta no-indiferencia por el destino del otro. Esto es así, a pesar de que “la inmediatez a flor de piel” de la sensibilidad en la que se mantienen *próximos* los “seres de carne y sangre”, aparece ya siempre como anestesiada por el saber y, sin duda, también como reprimida o suspendida. Conciencia teórica en tanto que olvido de la susceptibilidad pre-originaria. Susceptibilidad que hace del yo un ser enteramente responsable. “Por esta susceptibilidad, el sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción. *El sujeto antes de ser intencionalidad, es responsabilidad.*”⁹⁹

7.3. Subjetividad y responsabilidad

Como se veía en el apartado anterior, partiendo de la sensibilidad, pasividad más pasiva que toda pasividad, llegando a la vulnerabilidad extrema, Lévinas concluye que la relación primigenia entre el yo y el otro se da en términos de *proximidad*. Para decirlo pronto, la subjetividad es vulnerabilidad y, por ende, responsabilidad en la proximidad desvalida del otro. Así, entre el uno que soy yo y el otro —piensa Lévinas— se abre una diferencia sin fondo que es también la no-indiferencia de la responsabilidad. El Otro es ya prójimo. Es prójimo justamente en esa apelación a la responsabilidad del yo. La proximidad del prójimo es, de entrada, mi responsabilidad para con él. La no-indiferencia es la proximidad misma de prójimo. Como se verá, esta responsabilidad se suscita por la presencia interpelante del *rostro* del otro. Ser responsable es ser responsable antes de

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 246-247.

⁹⁹ *Humanismo del otro hombre*, p. 72 (subrayado nuestro).



cualquier decisión. De este modo, el yo se halla, ineluctablemente, referido al otro, pero de un modo totalmente distinto a la correlación *intencional*.

La proximidad es “humanidad de carne y sangre”. Se trata de la proximidad y no de la certeza respecto a la proximidad, es decir, no se trata de la certeza *sobre* la presencia del otro, sino de una responsabilidad que compromete al yo antes de toda verdad y toda certeza. La proximidad aparece como una relación con el otro que no puede resolverse en imágenes ni exponerse como tema. La proximidad —“socialidad originaria”, “intriga anárquica”— entre los hombres, no remite a la epistemología ni a la ontología sino a la ética. Proximidad no como cercanía en un sentido espacial sino como originario “cara-a-cara”. A partir de esta proximidad —*fraternidad ética*— es como cobra sentido la llamada “fraternidad humana”. Para Lévinas, la responsabilidad no proviene de esta fraternidad; es la fraternidad la que da nombre a la responsabilidad por el otro: “Este modo de responder sin compromiso previo —responsabilidad para con el otro— es la propia fraternidad humana anterior a la libertad.”¹⁰⁰ Fraternidad o proximidad que sólo es posible como apertura de sí, como “imprudente” *exposición* al otro. Relación de parentesco entre los hombres al margen de toda biología, “contra toda lógica”. La fraternidad biológica humana no es razón suficiente para que el yo se haga cargo del destino del otro hombre, responsable del prójimo. Para Lévinas, es preciso encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser. A nuestro juicio, el filósofo piensa más que en una “comunidad de ser” en una, podríamos decir, *comunidad de sentir* (sensibilidad ética, desde luego).

Así pues, la proximidad del otro sólo es posible como responsabilidad por él. Lévinas tiene claro que: “El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no cómo asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro.”¹⁰¹ Como se mostrará en este apartado, la comunidad con el otro “[...] comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin ‘alienación’ o sin falta.”¹⁰² Aquí se halla la “relación” ética por excelencia. “La relación ética original”. Relación ética “meta-ontológica” y “meta-lógica”. La relación ética que se acostumbra a considerar como

¹⁰⁰ *De otro modo que ser...* p. 185.

¹⁰¹ *Ética e infinito*, p. 91.

¹⁰² *De otro modo que ser...* p. 148.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

perteneciente a un orden derivado o fundado, se convierte, en el pensamiento de Lévinas, en *filosofía primera*. Desde siempre, la subjetividad *significa* —más acá de la “sincronía de lo correlativo”— “para-el-otro”; *significa* más allá de toda finalidad y de todo sistema; *significa* más acá de la intencionalidad tematizadora de la “conciencia-de”. El “Uno para el otro” en tanto que “uno responsable del otro” en tanto que “uno guardián de su hermano” es, para Lévinas, la propia “significancia de la significación”¹⁰³. *Uno para el otro* que reposa fuera del ser y que *da sentido* al ser.

Adelantando algunas ideas, se puede decir que en la proximidad de los “seres de carne y sangre” el otro concierne al yo de modo irrecusable e inevitable. La relación de proximidad es una obligación anacrónicamente anterior a todo compromiso. Dicho de otra manera, desde siempre —desde un “pasado pre-original y an-árquico”—, el yo es responsable del otro. “Desde siempre —dice Lévinas— he estado expuesto a la asignación de la responsabilidad [...] sin [...] una trastienda del pensamiento donde sería posible evadirse.”¹⁰⁴ En otras palabras, desde la eternidad un hombre responde de otro: “[...] me vea o no, tiene que ver conmigo, tengo que responder de él”. *Frente al rostro del otro*, el yo —que soy yo—¹⁰⁵ no puede dejar de sentirse responsable por la vida y por la muerte del otro. Responsabilidad infinita —sin compromiso previo— del uno para con el otro. El otro ordena y obliga al yo “a su pesar”. Como habrá de verse, la subjetividad *significa* para Lévinas una sumisión del Mismo al Otro, que se impone antes de cualquier manifestación del Otro, que es preliminar a toda conciencia; una afección por parte del otro que el yo no puede justificar desde ninguna identidad. Relación excepcional en la que el Mismo puede ser concernido por el Otro sin que el Otro quede asimilado por el Mismo.

Los atributos negativos que, en Lévinas, anuncian lo “más allá de la esencia” se vuelven positividad en medio de la responsabilidad para con el otro. Si algo puede suspender el imperio del ser, la persistente perseverancia en el ser, es el sujeto como responsable del otro antes que cuidado de sí. El yo responsable del otro “a su pesar”, abroga el egoísmo del *conatus* e introduce en el ser un *sentido*. Desde el punto de vista lévinasiano, la responsabilidad para con el otro es siempre “anterior” a la intriga del egoísmo tejido en el

¹⁰³ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 221.

¹⁰⁵ Lévinas advierte que en este punto de su investigación, se precisa hablar en primera persona. “No se puede ya decir lo que es el yo o lo que soy yo. Desde ahora, es preciso hablar en primera persona.” *De otro modo que ser...*, p. 142. De aquí que, en ocasiones, nuestro propio discurso se exprese en primera persona.

conatus del ser: "Previo a la conciencia y a la elección —antes de que la criatura se reúna en presente y representación, para convertirse en esencia— el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia."¹⁰⁶ Pero aquí, la responsabilidad no es un mero atributo del sujeto, no es un accidente que le adviene a un sujeto como si éste existiese ya en sí mismo, sino que es lo que constituye la propia subjetividad del sujeto: "No se trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de ellas, ni de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una identidad libre."¹⁰⁷ Se trata de un sujeto que se constituye en tanto que responsable.

A juicio de Lévinas, desde el momento en que "el otro me mira yo soy responsable de él", "me incumbe", "Me mira", todo en él me mira, nada me es indiferente". Dicho de otro modo: "El otro me concierne a mi pesar."¹⁰⁸ El prójimo concierne al yo antes de toda asunción, antes de todo compromiso asumido o rechazado. Se trata de una respuesta que responde a una provocación no tematizable, que responde de una deuda contraída antes de toda libertad, antes e toda voluntad, antes de toda conciencia, antes de todo presente. "Antes", pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual sino en un "pasado inmemorial", irrepresentable, un pasado que jamás fue presente y que es más antiguo que cualquier "conciencia-de". Responsabilidad que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato. Anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas, anterior a la tematización de lo Dicho. La responsabilidad no es, en este caso, una fría exigencia jurídica. Para Lévinas, aquí no se trata de ninguna libertad, ningún compromiso adquirido en el presente, en un presente cualquiera y por tanto recuperable por la memoria. Se trata mas bien, de una provocación o afección por parte del otro, inasumible para la conciencia, que se convierte así en "traumatismo" o, como se verá más adelante, en "obsesión" y en "persecución". El sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación: "El prójimo me golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. Es un anacronismo que manifiesta una temporalidad distinta de la que distiende la conciencia: desmonta *el tiempo recuperable* de la historia y de la memoria, en la que se continúa la representación."¹⁰⁹ Como es de ver, la

¹⁰⁶ *Humanismo del otro hombre*, p. 94.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.79.

¹⁰⁹ *De otro modo que ser...* p. 150.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

responsabilidad para con el otro no es el resultado de un compromiso previo y libre contraído por dos individuos en un determinado presente sino que, más bien, excede todo presente (sea actual o representado) y todo tiempo sincrónico. Para decirlo de otra manera, se trata de una responsabilidad "anterior a toda deliberación lógica que apele a la decisión racional". Se trata, en rigor, de una responsabilidad "pre-originaria" o "an-árquica",¹¹⁰ es decir, una responsabilidad que se mantiene al margen de todo lo presente, de todo lo representable, del tiempo común y se encuentra más acá o más allá de lo que el yo efectivamente hace o deja de hacer. Nunca mejor dicho por Lévinas:

La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo "anterior-a-todo-recuerdo", de algo "ulterior-a-todo-cumplimiento", de algo no-presente, viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original [...]¹¹¹

Lo paradójico de esta responsabilidad de la que habla Lévinas consiste en el hecho de que el yo está obligado, sin que tal obligación haya comenzado en su interior. Responsabilidad para con el prójimo sin compromiso previo, que nunca ha sido "contratada" dentro del tiempo que abarca la memoria humana y que se encuentra a merced de la libertad y el destino del otro hombre, "libertad y destino incontrolables para mí". El compromiso y la deliberación suponen una conciencia teórica en tanto que posibilidad de asumir. Pero, aquí sucede lo contrario, como si en la conciencia del yo se resbalase una orden en apariencia de ladrón a pesar de las redes que tiende la propia conciencia, como si la orden se insinuara por contrabando. Una orden que le viene al-yo de "no se sabe dónde". El otro concierne al yo sin que la responsabilidad respecto de otro pueda remontarse hasta la causa o la fuente de tal orden. No se trata aquí de recibir una orden percibiéndola primero y obedeciéndola después mediante una decisión o un acto de voluntad. En el acercamiento al otro "algo" ha desbordado las decisiones libremente tomadas por el yo, "algo" se ha deslizado en el a sus espaldas. Para decirlo con Lévinas, se trata de una "afección anárquica que se desliza en mi 'como un ladrón' a través de los hilos

¹¹⁰ Aquí lo "an-árquico" debe entenderse, sobre todo, en su raíz originaria de *an-arjé* o "sin-origen".

¹¹¹ *De otro modo que ser...*, p. 154.

tensos de la conciencia; traumatismo que me ha sorprendido absolutamente, la orden *nunca ha sido representada* porque jamás se ha presentado ni siquiera en el pasado que retorna como recuerdo, hasta el punto de que soy yo solamente quien expresa esta inaudita obligación y, además, con posterioridad.”¹¹² Tremendo escándalo para la concepción que se tiene tradicionalmente de la conciencia, según la cual nada hay en la conciencia que no haya pasado por ella misma, que no haya tenido un origen y que no haya sido presente en algún momento dado. Oír hablar de un “pasado inmemorial” o “an-árquico” es intolerable para el pensamiento occidental. Para la buena tradición filosófica podría decirse que: “En un yo consciente nada puede penetrar fraudulentamente, en cierta manera de contrabando, sin exponerse al reconocimiento, sin igualarse en el reconocimiento, sin hacerse verdad. A partir de aquí toda racionalidad, remite al descubrimiento del origen, del principio. La razón es arqueología [...]”¹¹³ Pero, para Lévinas la paradoja de la dia-cronía entre el que manda y el que obedece, no hace sino mostrar con claridad el que ya no se está en el elemento de la conciencia. Todo lo que está en la conciencia no estaría *puesto por* la conciencia. “Dentro de la conciencia este ‘no sé dónde’ se traduce mediante un trastorno anacrónico, mediante la anterioridad de la responsabilidad y de la obediencia con respecto a la orden recibida o al contrato.”¹¹⁴ La orden que viene del otro se produce como si la orden se formúlase por aquel que obedece en esta obediencia misma. Obediencia que precede a toda escucha de la orden. Dicho de otra manera, la sujeción a la obediencia precede a la comprensión de la orden, “lo que da la medida y el testimonio de la extrema urgencia del mandato”. En la responsabilidad para con el otro se abre una dia-cronía que no puede ser sincronizada por el presente de la conciencia. El otro “me ordena antes de ser reconocido”. Según observa Lévinas: “ ‘Antes de que me llamen, yo responderé’: una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al Otro estoy siempre retrasado respecto a la hora de la ‘cita’.”¹¹⁵ El otro, el *primer venido* —dice Lévinas— “me reclamaba antes de que yo venga”. Esta anterioridad “pre-originaria” señala la imposibilidad de retractarse de la responsabilidad para con el otro. Retraso irrecuperable, desfase del tiempo, dia-cronía..

¹¹² *Ibid.*, p. 225.

¹¹³ *Humanismo del otro hombre*, p. 68.

¹¹⁴ *De otro modo que ser...*, p. 57.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 228.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Hay que insistir en que la responsabilidad para con el otro es anterior a la libertad, al presente, a la representación y anterior a todo compromiso consentido. Lo cual quiere decir, dicho de otra manera, que el otro concierne al yo, casi podría decirse, de un modo más profundo que el *a priori*. “El prójimo me concierne —dice Lévinas— al margen de todo *a priori*, pero quizás *antes de todo a priori*, de modo más antiguo que el *a priori*”.¹¹⁶ En la proximidad se es de golpe servidor del prójimo, “siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso”. Según Lévinas: “Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar: ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde le viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?”¹¹⁷

¿Por qué me concierne el otro? “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”, inquiriere Cain al Creador, según cuenta el relato bíblico. Estas preguntas sólo pueden plantearse fuera de la proximidad, es decir, sólo tienen sentido si se ha supuesto que el yo es libertad y cuidado de sí, si sólo es cuidado de sí. A un sujeto instalado en sí y para sí — un sujeto constituido, libre, voluntarista, imperialista— le resulta incomprensible que el otro le concierna “a su pesar”. Sólo es responsable de lo que hace o deja de hacer, una responsabilidad “anterior” le resulta injustificable. Pero, en la proximidad del otro sucede como si el yo estuviese entregado al otro *antes* de consagrarse a sí mismo. Hay algo que es anterior a la libertad del yo: una orden que procede del *rostro* del otro. El modo en que el prójimo concierne al yo, de modo irrecusable, es precisamente por su *rostro*. El rostro *significa* la “obligatoriedad” de la responsabilidad.

En la proximidad se escucha una orden que procede de un “pasado inmemorial”, un pasado que nunca ha sido presente y que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este *modo* en que el prójimo me ordena es el rostro. “[...] la alteridad de otro hombre respecto al yo es, de entrada— y me atrevería a decir que ‘positivamente’—, el rostro del otro hombre con el que el yo está obligado, y del cual, también de entrada —sin deliberación—, tiene que responder el yo.”¹¹⁸

Rostro, *inmediatez anacrónica*, “huella de un pasado que jamás a sido presente”, “huella del Infinito”. Contacto del rostro, como contacto de una piel; rostro que se “espesa

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 148 (nota).

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 148-149.

¹¹⁸ *Entre nosotros*, p. 194.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

como una piel". Esta "desnudez humana" me interpela —interpela al yo que soy—, me interpela en su debilidad desprotegida e indefensa de desnudez. Y en este sentido, el rostro como absoluta indefensión, expuesto al ultraje y a la herida, expuesto a la muerte: el rostro como la *mortalidad* misma del otro hombre. El yo —constituido como *sensibilidad*— está llamado precisamente a responder de esa muerte. El rostro, por su sola "presencia", ordena al yo a no permanecer indiferente ante su muerte y a no dejarlo morir solo o, en caso contrario, sería cómplice de su muerte. A través del rostro, a través de su mortalidad, todo aquello que de los demás no me compete, de pronto, "tiene que ver conmigo", "me concierne". El rostro como queriendo decir: "no matarás", o también: "eres responsable de la vida de este otro absolutamente otro". Se es responsable del otro en la medida que éste es mortal (recuérsese que para Lévinas la muerte siempre está en el otro). A juicio de Lévinas, es "[...] como si la muerte invisible a la que se expone el rostro del otro hombre fuera, para el Yo que le es próximo, asunto *suyo*, como si le acusara antes de su culpabilidad o de su inocencia o, al menos, de su culpabilidad intencional."¹¹⁹ El yo se encuentra enfrentado a lo que jamás ha sido culpa suya, a lo que no ha hecho, a lo que nunca ha estado en su poder ni en su libertad. Frente al rostro del otro el yo se coloca de entrada como si fuese "responsable de su mortalidad y culpable de sobrevivir". Lévinas llega incluso a decir que ante el rostro del otro, "más que aparecer comparezco". De este temor por la muerte del otro hombre, pues, se desprende una responsabilidad ilimitada de la que el yo jamás podrá librarse. El rostro del prójimo desde un *pasado inmemorial* "me pide y me ordena". Pero hay que insistir en que no se trata de recibir una orden percibiéndola primero para después someterse a ella tras una decisión que se tomaría previa de liberación; la sumisión precede, aquí, a la decisión racional de asumir la orden que el rostro comporta. En suma, expresa Lévinas:

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es "menos" que el fenómeno. El descubrimiento del rostro es desnudez, no-forma, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones; piel a jirones, huella de sí mismo.¹²⁰

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 195

¹²⁰ *De otro modo que ser...*, pp. 150-151.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En la proximidad, lo absolutamente Otro o el Extranjero, es desenraizado, apátrida, no-habitante. “expuesto al calor y el frío de las estaciones” Por ello, “encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe.”¹²¹ El rostro del prójimo no puede ser tematizado, es decir, no puede ser objeto de representación, pues, si así fuera no se podría seguir hablando en términos de proximidad. El rostro se encuentra “ausente”, jamás *aparece*, es decir, jamás se *hace presente* a la conciencia. Rostro como huella del *ex-ceso*, de lo excesivo, huella del Infinito. Se da una especie de fracaso de la fenomenalidad en el rostro. El rostro es *invisible* (no hay que olvidar que para Lévinas la visión es ya es una forma de adecuación a la conciencia) Por ello, Lévinas insiste en que la “relación” con el rostro “exige una descripción que sólo puede traducirse en lenguaje ético”. Recuérdese que para Lévinas la Epifanía del rostro siempre es ética: “La epifanía del otro es *ipso facto* mi responsabilidad para con él. La visión del otro es ya de entrada una obligación para con él. La óptica directa— sin mediación de idea alguna— no puede cumplirse sino como ética.”¹²² La proximidad del otro antes que *erótica* es ética. *Amor sin Eros*, “Amor sin concupiscencia”, dirá Lévinas recordando a Pascal: “El encuentro con otro es ante todo mi responsabilidad respecto de él. Este hacerse cargo de 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, un amor sin concupiscencia.”¹²³ ¡Responsabilidad respecto de otro que llega incluso hasta morir por otro! “Morir por lo invisible: he aquí la metafísica.”¹²⁴ Tal es el modo —piensa Lévinas— en que me afecta la alteridad del otro en su rostro. El problema del solipsismo desde un punto de vista ontológico, epistemológico o lógico permanece irresoluble. El solipsismo ético es imposible.

Por otro lado, la manera de concernir del prójimo es tan apremiante y acusante que se convierte en “obsesión” y “persecución”. La proximidad del prójimo es “tan estrecha”, “tan inmediata” que se vuelve obsesión. “Contacto” del otro *antes* del saber, eso es la obsesión por el otro. El yo es obsesionado por el otro antes que éste haga *acto de presencia*. Obsesión que, por ello, no se asume en un momento dado; desde siempre el yo está

¹²¹ *Ibid.*, p. 154.

¹²² *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 84.

¹²³ *Entre nosotros*, p. 129.

¹²⁴ *Totalidad e infinito*, p. 59.

MEMORIO NO A LA

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

obsesionado por el otro. La obsesión no es conciencia, ni una especie de conciencia, ni tampoco una modalidad de la conciencia, en tanto que persecución resulta imposible de asumir. “La obsesión —afirma Lévinas— es como la relación entre mónadas, anterior a la apertura de puertas o de ventanas, a contrapelo de la intencionalidad, la cual es una modalidad de la obsesión y de ningún modo plenitud de esta relación.”¹²⁵ Dicho en otros términos por el propio filósofo: “La obsesión atraviesa la conciencia a contracorriente y se inscribe en ella como extranjera, para indicar una heteronomía, un desequilibrio, un delirio que sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al ἀρχή, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia.”¹²⁶ Esta imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad que el rostro del otro suscita no deja reducto alguno en la interioridad del yo donde éste pudiera ocultarse o evadirse de esta responsabilidad. Por el contrario, el rostro obsiona y persigue al yo hasta el punto de vaciarlo de sí mismo, hasta disolverlo “como una hemorragia hemofílica” que socava la “unidad nuclear” del Yo. Obsesión y persecución del otro que despoja al Yo de su imperialismo y, de este modo, pone en cuestión su ingenua espontaneidad autosuficiente: “En la obsesión, la acusación se mueve en un acusativo absoluto bajo el cual es tomado el yo de la conciencia libre; acusación sin fundamento, ciertamente anterior a todo movimiento de voluntad, acusación obsesiva y perseguidora. Ella despoja al yo de su soberbia y su imperialismo dominador de mí.”¹²⁷ Desmentido su imperialismo, el yo se vuelve *rehén*. La obsesiva persecución acusadora del prójimo desnuda al Yo de su identidad remitiéndolo a *sí mismo*, pero no se trata del “sí mismo” de la reflexión sobre sí de la conciencia, sino del *si mismo* (pre-reflexivo) de la pasividad de la subjetividad. Un *si mismo* —pasividad o paciencia— que jamás ha tenido que “separarse de sí”, antes de toda iniciativa, sujeto antes de empezar. *En sí* como en la huella de su exilio, desenraizado de sí: “Pero el *si mismo* no está *en estado*, no está *en posición*, no está en reposo en sí, asegurado en sí como si se tratase de una condición. Bajo la obsesión del otro —obsesión acusadora, perseguidora— la unicidad de sí es también el fracaso de la identidad que se identifica en el Mismo. En la coincidencia consigo aún se protegería, no se expondría suficientemente, no sería ‘suficientemente

¹²⁵ De otro modo que ser..., p. 149 (nota).

¹²⁶ Dios la muerte y el tiempo, p. 208.

¹²⁷ De otro modo que ser, p. 178.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pasivo.¹²⁸ Pasividad, exposición a la afección, pura susceptión. El yo está *en sí* pero como si estuviera en su piel, es decir, desprotegido, *expuesto, vulnerable* y, por ende, responsable. Herida incicatrizable del Sí mismo en el Yo acusado por el otro. Responsabilidad obsesiva, responsabilidad que es obsesión, porque el otro me asedia, hasta el punto de que pone en tela de juicio mi 'para mí', mi "en sí", me toma como rehén.¹²⁹

Desde el punto de vista lévinasiano el yo es obsesionado y perseguido por el rostro del otro desde un "pasado inmemorial", acusado de todo, acusado de lo que no ha hecho y, sin embargo, responsable. Responsable sin culpabilidad alguna, el yo se encuentra, *de entrada*, más que en el nominativo (Yo), en la pasividad absoluta del acusativo (*si mismo*). El pronombre está en acusativo, sin haber estado nunca en nominativo, "declinado previamente a toda declinación". La subjetividad, en este sentido, "es un sí mismo irremplazable. No, propiamente hablando, un yo instalado en nominativo dentro de su identidad, sino en conjunto sujeto-a; como si fuese un acusativo, responsable de golpe y sin posible escapatoria."¹³⁰ El yo es una pasividad más pasiva que toda pasividad en la medida en que está, de entrada, en acusativo, bajo la acusación del otro: "Al despojar al Yo de su imperialismo, la hétero-afección instaura una nueva indeclinabilidad: el sí mismo, sometido al acusativo absoluto, como si esta acusación, que él ni siquiera tiene que asumir, viniese de él."¹³¹ El sujeto está en acusativo ('me') sin encontrar recursos en el ser, expulsado del ser. Afectado sin recursos, remitido a sí mismo, pero sin poder mantenerse allí; nada que se parezca a la conciencia de sí. (La subjetividad, en cuanto responsable, es una subjetividad que en principio está *sometida*; en cierto modo, la heteronomía es más fuerte que la autonomía si bien, como se verá más adelante, esta heteronomía no es una esclavitud, no es una servidumbre.) Para Lévinas, "en la responsabilidad para con el Otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada del acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del Sí mismo [...] Todo está previamente en acusativo, condición excepcional o in-condición de sí mismo, significación del pronombre *se*, que incluso

¹²⁸ *Ibid.*, p. 231

¹²⁹ *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 163. No está de más recordar que en latín rehén se dice *obses*, de donde proviene la palabra obsesión.

¹³⁰ *De otro modo que ser...* p. 145

¹³¹ *Ibid.*, p. 192-193

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

nuestros gramáticos latinos desconocen el nominativo.”¹³² Sujeto indeclinable, precisamente en tanto que rehén irremplazable por otros. El yo se encuentra *en sí* (mas acá de la identidad) acorralado a sí hasta el punto de convertirse en rehén. No puedo — de acuerdo con Lévinas— desligarme del *sí mismo*, es decir, suspender la responsabilidad que me incumbe a mí y no a otro. (La idea de “evasión” supone un Yo constituido a partir de sí y libre) *Sí mismo* que hace estallar los límites de la identidad. Recurrencia de *sí mismo* que no es conciencia de sí, que no es coincidencia consigo, reposo. El yo se constituye de “otro modo que ser”; se *desinteresa* hasta la condición o in-condición de rehén. El sí mismo en su plena profundidad es rehén mucho antes que se constituya como un Yo. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser; es *des-inter-es*. Desde la pasividad de *sí mismo* el yo no es “para sí” sino *para-otro*. “¡En ese sí mismo, fuera de la esencia, una pasividad a muerte!”

El Yo, en tanto que el rehén, *significa* “heme aquí”. A la orden venida del rostro del otro sólo puede responderse: “Heme aquí, sin más”. Yo, es decir, “heme aquí” para los otros, respondiendo de todo y de todos. “Maravilloso acusativo: heme aquí bajo vuestra mirada, obligado con vosotros, vuestro servidor. En el nombre de Dios. ¡Sin tematización!. La frase en la que Dios viene a mezclarse con las palabras no es ‘creo en Dios’ [...] Es el ‘heme aquí’, dirigido al prójimo al cual estoy entregado, y en el que anuncio la paz, es decir, mi responsabilidad por el otro.”¹³³

“El sujeto es rehén.”¹³⁴ La subjetividad entendida como rehén no deja instaurar la subjetividad en tanto que *cogito*, sustancial como una piedra o como un corazón de piedra, en sí y para sí. Así, el empedrado núcleo del sujeto entendido como sustancia queda así “desnucleado”. Hasta este punto se prolonga el análisis lévinasiano de la subjetividad. Para decirlo en sus palabras:

Subjetividad como rehén. Esta noción invierte la posición en la cual la presencia del yo a sí mismo aparece como el comienzo o la conclusión de la filosofía [...] Ya la posición de sujeto es des-poseción, no *conatus essendi*, sino de entrada substitución propia del rehén que expía la violencia de la misma persecución. Hay que pensar hasta aquí la des-sustantivación del sujeto, su des-reificación, su desinterés, su sujeción; en una palabra, su subjetividad. Puro sí mismo, en acusativo, responsable antes de la libertad [...]¹³⁵

¹³² *Ibid.*, p. 180.

¹³³ *De Dios que viene a la idea*, p. 132.

¹³⁴ *De otro modo que ser...* p. 180.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 200.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Es necesario insistir en que la condición o la situación incondicional de rehén es “pre-originaria”, es decir, no es elegida, no es un acto voluntario de sometimiento o de generosidad. El sujeto como rehén no tiene inicio alguno, está antes de todo presente. De aquí que, Lévinas sugiera que la condición anárquica de la subjetividad como rehén es, por decirlo así, “condición de posibilidad” del egoísmo y del altruismo del Yo, ya instalado en el ser. El sujeto-rehén no procede de una “voluntad altruista”, “instinto de benevolencia” o “no sé que amor o no sé que tendencia al sacrificio”. Lo cual quiere decir, dicho de otro modo, que es solamente por la condición de rehén de la subjetividad como puede haber en el mundo piedad, compasión, solidaridad, perdón y proximidad, incluso el simple “usted delante, señor”. Dicho una vez más, esta situación incondicional de rehén no representa el caso límite de la solidaridad, sino es la condición de toda posible solidaridad: “[...] el altruismo de la subjetividad-rehén no es una tendencia, no es la benevolencia natural de que hablan las filosofías morales del sentimiento. Es algo contra la naturaleza, no voluntario, inseparable de la persecución posible, a la cual no puede pensarse ningún consentimiento; en una palabra, algo anárquico [...]. El egoísmo y el altruismo son posteriores a la responsabilidad que los hace posibles.”¹³⁶ La responsabilidad para con el otro está estructurada como el “uno-para-el-otro” hasta llegar al “uno-rehén-del-otro”. Rehén en la propia identidad de convocado e irremplazable, sin retorno a sí mismo. La proximidad del prójimo es la responsabilidad del yo para con él: “[...] estar cercano es ser guardián de su hermano y ser guardián de su hermano es ser su rehén”. La inmediatez es esto. Responsabilidad gratuita de rehén que llega hasta la *sustitución* por otro sin exigencia de reciprocidad. El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros. Es responsable de la propia responsabilidad que los otros pudieran tener respecto de él. El yo en su condición de rehén tiene que expiar incluso por las faltas cometidas por otros. La subjetividad llega hasta la *sustitución del otro*: “Ser sí mismo [...] es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo —condición de rehén— es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.”¹³⁷ Responsabilidad de rehén hasta la substitución del otro hombre.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 195 (nota).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 187.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Con el término *sustitución*, Lévinas lleva hasta el extremo último su análisis de la subjetividad. Una vez más aquí la substitución no es un acto, no es una actitud tomada, respecto a un ser próximo en su rostro, sino es una pasividad que no puede convertirse en acto. La substitución es la posibilidad de *ponerse* en lugar del otro. Sustitución que desgarrar la identidad del Yo haciendo fracasar su retorno a sí. Es “una ofensa al principio de identidad”. Trascenderse, hasta el punto de salir de sí, eso es substituirse por el otro. Dicho en términos de Lévinas: “La substitución libera al sujeto del aburrimiento, es decir del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad y busca sin cesar la distracción del juego y del sueño en una trama sin usura. Liberación que no es un acto. ni un comienzo [...] Liberación anárquica [...]”¹³⁸ Liberación *en sí* de un Yo despertado de su sueño imperialista, de su “imperialismo trascendental”, despertado para *sí mismo*: paciencia en tanto que *sujeción* a todo. “El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo. como responsable de todo. La unidad del universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos del término; me acusa; es mi tarea.”¹³⁹ A este respecto Lévinas continúa señalando: “Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad, mejor que los méritos, faltas y sanciones proporcionadas a la libertad de la elección.”¹⁴⁰

La substitución sólo tiene sentido en tanto que soy yo —aquí más que nunca es preciso hablar en primera persona— quien substituye al otro y nunca a la inversa. Es en *mí*, y no en otro, donde puede hablarse de substitución: “Nadie puede substituirse por mí que me substituye a todos.”¹⁴¹ La substitución no es una especie de acontecimiento psicológico de compasión o de la endopatía en general, sino que hace posibles las paradójicas posibilidades psicológicas de colocarse en el lugar de otro. Sustitución —afirma Lévinas— no como si “me pusiera en el lugar de alguien”, de tal forma que me compadezca de él; sino substitución con el significado de sufrir por los demás a modo de *expiación*. Así, “la subjetividad es de golpe substitución. oferta en el sitio de otro (no víctima que se ofrece ella misma en su lugar, lo cual supondría una región reservada de voluntad subjetiva detrás de

¹³⁸ *Ibid.*, p. 197.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la subjetividad de la substitución), pero antes de la distinción libertad no-libertad".¹⁴² La idea de substitución significa que yo sustituyo al otro, pero que nadie puede sustituirme a mí. En última instancia, " 'sustituir al otro' quiere decir: en mi refugio último de yo, no sentirme inocente ni siquiera del mal que hace el otro."¹⁴³ Substitución en tanto que expiar o ser responsable incluso de los crímenes que comete el otro: "[...] desde un tiempo inmemorial, anárquicamente en la subjetividad el 'por el otro' es también 'para el otro'. El sufrir *por* la falta de otro apunta a sufrir *para* la falta de los otros, el soportar. El para el otro conserva toda la paciencia del sufrir impuesto por el otro. Substitución del otro, expiación del otro."¹⁴⁴ Responsabilidad por las faltas que el yo no han cometido. El sujeto es tal en tanto que *sujeción* al otro. La subjetividad es en tanto que responsabilidad por el otro un "estar-sujeto-a-todo"; en tanto que *soportarlo todo* y un *soportar el todo*. El yo, que soy yo mismo —dice Lévinas—, es el hombre que soporta el universo, un sujeto que sufre por todos, pero cargado de todo sin haber podido decidir este tomar.

La responsabilidad es intransferible, nadie puede remplazar al yo —al yo que *soy yo*. "Yo soy quien soporta al otro, quien es responsable de él."¹⁴⁵ Responsabilidad que el yo no ha elegido, pero a la que no puede sustraerse encerrándose en su concha de sí mismo. En este sentido Lévinas repite insistentemente una frase de Dostoievski que dice "Todos somos responsables de todo y de todos, y yo más que los demás." Responsabilidad intransferible —"como si el prójimo me llamase con urgencia a mi solo, como si fuese el único a quien concerniese"— que significa precisamente la unicidad del yo en tanto que unidad insustituible e intransferible. Ser yo es ser responsable más allá de lo cometido por uno mismo. El otro apela a la responsabilidad del Yo, lo cual confiere una "identidad" al yo. La responsabilidad para con el otro descubre una "identidad nueva" del yo, la identidad de quien no puede ser, en su responsabilidad, reemplazado por nadie y que, en este sentido, es único, uno. Una responsabilidad así, a la que el Yo no puede sustraerse —yo a quien el otro no puede sustituir— designa la unidad de lo irremplazable. "Unicidad sin identidad", yo sin reposo en sí, "hombre sin identidad". Según Lévinas: "soy yo y no otro quien es rehén de los otros; mi ser se me deshace en substitución a mí y no a otro y es gracias a esta

¹⁴² *Ibid.*, p. 222.

¹⁴³ *De Dios que viene a la idea*, p. 156.

¹⁴⁴ *De otro modo que ser...*, p. 198.

¹⁴⁵ *Ética e infinito*, p. 95.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

substitución que yo no soy 'otro', sino que soy yo."¹⁴⁶ Ser yo —siempre en primera persona— significa no poder sustraerse a la responsabilidad. La unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. Aquí es donde alcanza el punto culminante el desarrollo de la idea de sujeto de Lévinas. Un sujeto que se constituye en tanto que responsable, es decir, en tanto que único e irremplazable en esta responsabilidad para con el otro. La constitución de la subjetividad es así eminentemente ética. La "identidad" del sujeto antes que ser ontológica es ética. Esto implica un replanteamiento de la noción tradicional de sujeto. El yo no es —como piensa la tradición— origen de sí mismo, no tiene su origen en sí. Ahora, *mi* responsabilidad ética —responsabilidad asignada y no asumida— significa, más que identidad, *mi* unicidad de sujeto. Es por la ética, por el énfasis de mi obligación, por lo que Yo soy yo, "nombre y apellidos", diría Rosenzweig. La responsabilidad para con el otro es fuente y origen de la unicidad del yo, de *mi*. "Aquí la ética —afirma Lévinas—, la prioridad de la responsabilidad, es el acto constitutivo de la unicidad misma del yo: la verdadera experiencia del yo". Aquí la ética tiene —continúa diciendo Lévinas— "una prioridad sobre la ontología que es la preocupación del ser por su existencia, de la que procede la ontología tradicional y la ontología entendida como filosofía original. La ética, a través de la responsabilidad para con el otro, se convierte en la filosofía original."¹⁴⁷ No hay más, para Lévinas: "*La ética re-define la subjetividad como esta heterónoma responsabilidad en contraste con la libertad autónoma.*"¹⁴⁸ Trastoca definitivamente la idea de sujeto.

Responsabilidad ética que significa que nadie puede sustituirme cuando soy yo el que es responsable: "[...] no puedo ocultarme ante el otro hombre, yo que soy yo por esta unicidad, yo soy yo como si hubiese sido elegido."¹⁴⁹ Es éticamente imposible echar sobre un tercero mi responsabilidad para con el prójimo. Decir que el otro debe sacrificarse a los otros ¡sería predicar el sacrificio humano!. Más aún: "Una responsabilidad que puede transferirse a otro no es responsabilidad. Puedo tomar el lugar de cualquier hombre, pero nadie puede sustituirme a mí y, en ese sentido, soy elegido."¹⁵⁰ El hecho de ser insustituible en la responsabilidad para con los demás —piensa Lévinas— me define a mí y a mí solo.

¹⁴⁶ *De otro modo que ser...* p. 200

¹⁴⁷ "La ética" *Op. Cit.* p. 12

¹⁴⁸ "Emmanuel Lévinas. Ética del infinito" (entrevista) *Op. Cit.*, p. 212

¹⁴⁹ *Fuera del sujeto*, p. 50

¹⁵⁰ *Entre nosotros*, p. 134.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Experiencia de la unicidad del yo radicalmente diferente de la experiencia de la individualidad a partir de un género que se subdivide en especies y de las especies que se subdividan en individuos. El yo en tanto que responsable es, por decirlo así, *único* en su género. Responsable, es decir, único y elegido, un sujeto que ya no es un individuo cualquiera de un género humano. "Identidad" de pura elección. En suma, señala Lévinas, y en ello queda expresada la parte medular de la presente tesis:

Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría remplazarme. De hecho se trata de decir *la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad*, es decir a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su responsabilidad para con el otro. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, *soy yo en la sola medida en que soy responsable*. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto.¹⁵¹

En la proximidad del prójimo nadie puede evadir, sin carencia, su responsabilidad para con él. Irremplazable en la responsabilidad el yo no puede sin carencia, sin culpa o sin complejo, ocultarse al rostro del prójimo: "[...] heme aquí consagrado al otro sin dimisión posible". Imposibilidad de retractarse de la responsabilidad por el otro, "imposibilidad de sustraerse más imposible que la de desprenderse de su piel". Pero, aquí el no poder desentenderse del otro ante su presencia de rostro es una imposibilidad meramente ética y no real. A este respecto Lévinas señala: "Una imposibilidad puramente 'ética' se expresa mediante enunciados como 'imposible sin carencia', 'sin falta', 'sin pecado'. Si se tratase de una imposibilidad real, entonces la responsabilidad no sería otra cosa que una necesidad ontológica. Pero la imposibilidad 'puramente ética' no es un mero aflojamiento de una imposibilidad ontológica."¹⁵²

Por otro lado, es importante señalar que la responsabilidad del yo para con el otro es en sentido único, es decir, el yo es responsable del otro sin preocuparse de la responsabilidad que el otro pudiera tener para con él. El sujeto afectado por el otro no puede pensar que la afección sea recíproca. Esto indica la "asimetría ética"¹⁵³ en la que se

¹⁵¹ *Ética e infinito*, p. 95 (el subrayado es nuestro).

¹⁵² *De otro modo que ser...* p. 209 (nota).

¹⁵³ Este tema aparece muy pronto en la obra de Lévinas. Cf. *De la existencia la existente*, p. 129. Posteriormente es desarrollado en *Totalidad e infinito*, pp. 77, 295, 301.

RESERVA DE ALIATZ

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

encuentran el yo y el otro. La relación que se establece entre el yo y el otro no es nada que se parezca a la *correlación intencional*. El “uno para el otro”, que implica la responsabilidad, es una “relación” de sentido único e irreversible: va del yo al otro. Irreversible por la misma día-cronía del tiempo en la que se hallan “situados” el yo y el otro, “el primer venido”. Por encima de las relaciones recíprocas que se establecen entre el yo y el otro —dice Lévinas—, el yo siempre ha dado un paso más hacia el otro (lo cual sólo es posible si ese paso es responsabilidad); de manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno respecto al otro, yo siempre tengo una respuesta de más que mantener para responder de su propia responsabilidad. La asimetría ética mantiene al yo dispar a la vista del prójimo. La pregunta ¿el otro no es también responsable respecto de mí? Sólo tiene sentido en un segundo momento. Originariamente el yo es responsable del otro sin esperar reciprocidad alguna. La responsabilidad del otro respecto al yo “es asunto suyo”. Para Lévinas, “[...] la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy ‘sujeto’ esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo.”¹⁵⁴ Esta no-reciprocidad es lo que separa al pensamiento de Lévinas, del pensamiento ético contemporáneo (por ejemplo de Buber quien tanto pondera la igualdad y la reciprocidad entre el Yo y el Tú). Desigualdad ética, subordinación al otro, día-cronía original: la primera persona en acusativo. La responsabilidad para con el otro es infinita — uno no puede decir: “He cumplido con mi responsabilidad”— y de sentido único. En fin, sostiene Lévinas:

[...] lo que el otro puede hacer por mí es asunto suyo. Si fuese asunto mío, la sustitución no pasaría de ser un momento del intercambio, y perdería su gratuidad. Asunto mío es mi responsabilidad y mi sustitución inscrita en mi yo, inscrita como yo (*moi*). El otro puede substituir a quien quiera, salvo a mí. Incluso es probable que por eso seamos numerosos en el mundo. Si en lugar de substituir al otro, aguardo a que otro me substituya a mí, esto sería una moralidad dudosa, pero además destruiría toda trascendencia. Uno no puede dejarse reemplazar en la sustitución, del mismo modo que uno no puede dejarse reemplazar en la muerte.¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Ética e infinito*, p. 92.

¹⁵⁵ *De Dios que viene a la idea*, p. 158.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A estas alturas no parece descabellado preguntarse: ¿El no poder sustraerse a la responsabilidad no es una suerte de servidumbre, de esclavitud?. Para Lévinas en “el uno para el otro” de la responsabilidad no está incluida ninguna esclavitud. Para explicarlo, el pensador introduce la idea del Bien. Aquí es donde entra en escena la idea lévinasiana, retomada de Platón, del “Bien más allá de la esencia”: “El Bien antes que el ser”. Para Lévinas, el Bien no puede hacerse presente ni entrar dentro de la representación. El Bien, lo mismo que el Infinito, no tiene *representante*. Está “antes” del origen, de la presencia, del comienzo, de la libertad, de la historia, del tiempo. No-presente, imposible de conceptualizar, el Bien es *invisible* “Reino de un Rey invisible, reino del Bien, cuya *idea* es ya un *eon*; el Bien que reina en su bondad no puede entrar dentro del presente de la conciencia, aun cuando fuese rememorado. En la conciencia es anarquía.”¹⁵⁶ El Bien sólo *significa*, tiene sentido, a partir de la pre-originaria responsabilidad respecto de otro hombre. El Bien *asigna*, elige al yo — a *mi* y sólo a *mi*— a responder por el otro sin dimisión posible. “La obligación de la responsabilidad irrevocable, irreversible, irrecusable sin remontarse a una elección [...] gracias al Bien [...] es obediencia a un valor único sin anti-valor al que es imposible sustraerse; valor único que emparentado con el sujeto, no es ni escogido ni no-escogido y donde el sujeto es elegido guardando la huella de esa elección.”¹⁵⁷ Esta anterioridad respecto de la libertad significa la bondad del Bien: “Ser para otro es ser bueno.” El sujeto responsable no debe pensarse en el estado de pecado original, sino por el contrario en “la bondad originaria de la creación”. El Bien antes que el ser, la ética antes que la ontología.

El yo, responsable insustituible del prójimo, es único y elegido. Elegido por el Bien. ¡Elegido sin asumir la elección! Que el yo en la responsabilidad para con el otro sea único e irremplazable, es algo que confirma su elección. “El Bien me elige antes de que yo lo acoja” El Bien me ordena al prójimo. El yo se encuentra atado al Bien en un vínculo “anárquico”. Y esto es así porque el Bien es anterior a la voluntad del yo, es anterior a su libertad, es anterior a su elección. Antes de que se presente la polaridad axiológica del bien y del mal, el yo o, mejor aún, el *sí mismo* se halla comprometido con el Bien en la misma *pasividad del soportar*. La pasividad del *sí mismo* es un *exponerse*, un *ofrecerse* que ni

¹⁵⁶ *De otro modo que ser...* p. 106.

¹⁵⁷ *Humanismo del otro hombre*, p. 75.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

siquiera es asumido por su propia generosidad. un ofrecerse que es “una bondad a su pesar”, una bondad siempre más primitiva que la elección y cuyo valor, dicho sea de paso, es el único que puede contrabalancear (“¡por otra parte para mejor!”) la violencia de la elección. Bondad siempre más primitiva que la elección.¹⁵⁸ Aquí, “[...] es está pasividad la que es el Bien, que propiamente hablando no tiene ser y no es, a no ser por la bondad. La pasividad es el ser, de más allá del ser, del Bien [...] la pasividad es el lugar —o más exactamente el no-lugar— del Bien, la excepción a la regla del ser, develada siempre en el logos, la excepción del presente.”¹⁵⁹ El Bien no deja a quien lo acoge tiempo para volverse sobre sí.

Hay que decirlo una vez más, el yo no puede tomar distancia respecto al Bien y desentenderse de él. El Bien, que no es objeto de elección, elige al yo antes de que éste pueda elegirlo. A la unicidad del elegido —del yo, único, *uno*, en la responsabilidad para con el otro— no puede agregarse la bondad del Bien como si fuese mero atributo. Dicho en términos de Lévinas, la bondad “[...] no es un atributo que vendría a multiplicar el Uno puesto que, si viniese a multiplicarlo, si el Uno pudiese distinguirse de la Bondad que lo tiene cogido, el Uno podría tomar posición respecto a la bondad, saberse bueno y de esta manera perder su bondad.”¹⁶⁰ El bien no es un acto voluntario o una “tendencia altruista”, no tiene origen en la conciencia. El Bien no somete a un yo que se piensa primeramente como libre —constituido en sí y para sí— y que después pierde su libertad. Por ello, del Bien —del “uno para el otro” de la responsabilidad— no puede hablarse en términos de esclavitud. El Bien siempre nos ha elegido previamente. Y es este sentido, “nadie es bueno voluntariamente”. En rigor, plantea Lévinas: “Nadie es bueno de modo voluntario [...] Y si nadie es bueno de modo voluntario, tampoco nadie es esclavo del Bien.”¹⁶¹ La libertad es condición para que pueda hablarse de servidumbre. Para una mayor precisión sobre tema del Bien, conviene citar ampliamente al propio pensador:

Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El bien antes del ser.

¹⁵⁸ *De otro modo que ser*, p. 112.

¹⁵⁹ *Humanismo del otro hombre*, p. 74.

¹⁶⁰ *De otro modo que ser*, p. 112.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 55, 212.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Diacronía: diferencia infranqueable entre el Bien y yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos. Pero también no-indiferencia en esta diferencia. El Bien que asigna al otro a aproximarse al otro, acercarse al otro conforme una susceptión no asumible.¹⁶²

Antes de continuar conviene hacer una breve acotación. Lévinas señala que la idea del Bien más allá del ser o más allá de la esencia que plantea no procede de un ámbito religioso, sino de un ámbito filosófico. De ella habla Platón en *La República*. Según Lévinas en este sentido su enseñanza es a fin de cuentas, clásica; pues repite con Platón, que no es la conciencia la que funda el Bien sino el bien el que apela a la conciencia. El filósofo francés, recuerda que Platón enseña que: la sabiduría es “que el bien gobierne. Todo alma hace cuanto hace con vistas al Bien” (*República* 505 e). Desde el punto de vista lévinasiano: “la metafísica griega concibió el Bien como separado de la totalidad de la esencia y, por ello, entrevió [...] una estructura tal que la totalidad pueda admitir un más allá. El Bien es *en sí* y no con respecto a la necesidad a la que falta [...] El lugar del Bien sobre toda esencia es la enseñanza más profunda —la enseñanza definitiva— no de la teología, sino de la filosofía.”¹⁶³

Antes de todo, antes que cualquier valor, está el Bien. Anterioridad de un pasado “an-árquico”: un “pasado inmemorial”. Antes de que se presente la polaridad axiológica del bien y del mal a la elección, el yo o sí mismo. “en su pasividad más pasiva que toda pasividad”, se encuentra comprometido con el Bien. El Bien se coloca *de entrada* más allá de la libertad y no-libertad. Contrariamente a la visión de algunos pensadores que reivindicaban la libertad como lo definitorio del ser humano, Lévinas habla de una responsabilidad que no reposa en ningún compromiso libre. Esta responsabilidad irrecusable no es ni violenta ni inhumana; sólo pasa a ser tal “para una reflexión abusiva o altiva e imprudente”, reflexión instalada ya en la posibilidad de elegir, es decir instalada en el ámbito de lo libre y no-libre. En este sentido, Lévinas piensa que la distinción entre lo libre y lo no-libre no es la última distinción entre humanidad e inhumanidad ni tampoco la última señal del sentido y del sinsentido.¹⁶⁴ La libertad del sujeto no es—para Lévinas— el primero o más alto valor: “Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese

¹⁶² *Ibid.*, p. 194.

¹⁶³ *Totalidad e infinito*, p. 125.

¹⁶⁴ *Dé otro modo que ser...* p. 194.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. Presunciones de filósofo, presunciones idealistas [...] Pero la subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste en proyectar ni en tratar ese mundo como su proyecto.”¹⁶⁵ Ser dominado por el Bien no es escoger el bien desde una neutralidad, situado frente a una bi-polaridad axiológica. El propio término bi-polaridad hace referencia a la libertad de un sujeto ya constituido. Pero, justamente, ser dominado por el Bien es excluir la posibilidad misma de escoger. Pero, Lévinas aclara, “la imposibilidad de escoger aquí, no es efecto de la violencia —llámese ésta fatalidad o determinismo— sino más bien consecuencia de la elección irrecusable por el Bien que es siempre, para el elegido por él una elección realizada de antemano. Elección por el Bien que no es exactamente una *acción*, sino más bien la no-violencia misma.”¹⁶⁶

El Bien elige al yo y éste no puede desprenderse de esta elección. ¿Y el mal? El mal, la seducción de la irresponsabilidad, sólo puede pensarse en un Yo libre instalado ya en el ser, que persevera en el ser. Al contrario de lo que pensaban los Padres de la Iglesia, (que el mal carece de ser) para Lévinas el ser *es* el mal. Al comienzo sólo hay Bien, el mal es secundario y no logra desmentir la bondad originaria. El mal es posible porque el Bien no es una necesidad ontológica, está antes que el ser. El mal, “ni al lado, ni frente al Bien, sino en segundo plano, por abajo, más abajo que el Bien.”¹⁶⁷ Desde el punto de vista lévinasiano sería inconcebible el nietzscheano “más allá del bien y del mal”. Desde un tiempo inmemorial todo está dominado por el Bien sin un anti-valor que estuviese a su altura o a su mismo nivel. Obediencia a un valor único, valor que sólo se nombra por abuso de lenguaje y que, si no causara escándalo, podría denominarse Dios. Dicho lo anterior en términos lévinasianos: “El ser que persevera en el ser, el egoísmo o el mal, perfilan de esta manera, la dimensión misma de la bajeza y el nacimiento de la jerarquía. Aquí es donde

¹⁶⁵ *Ibidem* En otro lado. Lévinas escribe: “Tú eres un yo. Desde luego. Comienzo, libertad; desde luego. Pero, siendo libre, tu no eres comienzo absoluto. Vienes después de muchas cosas y de muchas personas. No eres sólo libre: eres solidario más allá de tu libertad. Eres responsable por todos Tu libertad es también tu fraternidad.” *Cuatro lecturas talmídicas*, p. 145.

¹⁶⁶ *Humanismo del otro hombre*, p. 74.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comienza la bipolaridad axiológica. Desde ella, el Mal pretende ser el contemporáneo, el igual, el hermano gemelo del Bien. Mentira irrefutable, mentira luciferina.”¹⁶⁸

Dicho una vez más, el bien antes que el ser, significa la ética antes que la ontología. Para Lévinas es sólo a partir del Bien que el ser puede tener un sentido: “Un Bien en vista del cual ‘hace todo alma cuanto hace’.” Hablar del Bien más allá del ser no es algo “irracional”. Sólo pasaría por tal si se piensa que el ser es la inteligibilidad última, fuera de la cual nada tiene sentido. Si bien Lévinas rechaza la racionalidad de fundamento ontológico, no por ello rechaza la racionalidad. El pensador sostiene una *racionalidad* anterior al ser, una *racionalidad ética*, una *racionalidad del Bien* más allá del ser. Dicho en sus palabras:

Frente al interés del ser, a su esencia primordial que es *conatus essendi*, perseverancia frente a todo y contra toda obstinación de ser-ahí, lo humano—amor a otro, responsabilidad del prójimo, eventualmente morir-por-otro, sacrificio hasta el punto de ese loco pensamiento en el que morir por otro puede preocuparme antes que (y más que) mi propia muerte—significa el comienzo de una racionalidad nueva más allá del ser. Racionalidad del Bien superior a toda esencia. Inteligibilidad de la bondad.¹⁶⁹

Para concluir este ya largo apartado sólo resta recordar que la subjetividad del sujeto se constituye a partir de la irrecusable responsabilidad para con el otro. No es que el Yo sea responsable sino que la propia “identidad”, la *unicidad* del yo, se constituye a partir de la responsabilidad. La constitución de la subjetividad antes que ontológica o gnoseológica es ética. La “identidad” del yo es, antes que todo, ética: “Ser Yo (Moi) significa, a partir de aquí, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación descansara sobre mis espaldas.”¹⁷⁰ Esta manera de concebir el sujeto “suspende”, para decirlo con cierta hipérbole, la insistente persistencia perseverante del ser que sólo se preocupa por ser, franco de toda responsabilidad. La reunión del ser en el presente, su sincronización mediante la retención, la memoria, la historia, la reminiscencia, la representación, no logra integrar la responsabilidad para con el otro inscrita en la originaria *fraternidad* humana. En el sujeto-ético se abre así a una vocación más allá del ser, una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta de aquel que sólo es *para sí* y se

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Entre nosotros*, pp. 275-276.

¹⁷⁰ *Humanismo del otro hombre*, p. 47.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lava las manos respecto a las faltas y las desgracias que comienzan en su libertad o en su presente. Un ser que no es “para sí” es un ser que es “para otro” y eventualmente “para todos”. Ser *para sí* significa conciencia, autoconciencia, ser “para otro” significa responsabilidad para con el otro, para con los otros, soporte del universo. Esta responsabilidad para con el prójimo, esta substitución del rehén, es la subjetividad y unicidad del sujeto. A su vez, el sujeto como rehén y la subjetividad del sujeto como substitución, rompe con la *esencia* del ser. En fin, concluye Lévinas:

Desde el fondo de la perseverancia natural en el ser de un ente cierto de su derecho a existir, desde el corazón de la identidad originaria del yo —y contra esa perseverancia, y contra esa identidad— se erige, despertada al enfrentarse al rostro del otro, una responsabilidad respecto de otro a la que estoy condenado antes de todo deseo, antes de serme presente a mí mismo o de retornar a mí mismo.¹⁷¹

7.4. La unicidad del sujeto

Todavía es preciso detenerse un poco más en el análisis de la peculiar concepción levinasiana de sujeto. Como ya se veía más arriba, el descubrimiento de una responsabilidad irrecusable, “anterior” —en un pasado “pre-original “inmemorial”o “anárquico”— a la libertad del Yo, hace estremecer los cimientos de la identidad donde precisamente el Yo reposa sobre sí mismo. Es decir, la irrecusable responsabilidad para con el otro impide el reposo tranquilo, franco de toda responsabilidad, del Yo que se reafirma a sí mismo en la perseverancia del ser. De este modo, la supuesta autonomía y la hegemonía del Yo son, desde un principio, puestas en cuestión. La identidad del Yo se deshace, se des-ubica, pero no cae en el vacío de la nada. Se descubre una “identidad” otra en el Yo: la pasividad del *sí mismo*. Anterior a la identidad del Yo cognoscente se erige la *vulnerabilidad* del *sí mismo*. Éste último verdadero *subjectum*, aunque, como se verá, no debe entenderse de modo sustancialista. *Sí mismo* que constituye la “identidad” o, habría que decir mejor, la unicidad misma del sujeto. En este sentido, como habrá de verse, la responsabilidad para con el otro hace del yo no un *ente* individual del concepto Yo o del Yo

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 179.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

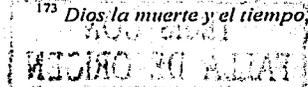
en general, sino un yo —remitido siempre a la primera persona— singular, único e insustituible.

Si algo comparte el pensamiento levinasiano con otros movimientos críticos de la subjetividad de su tiempo, como el estructuralismo entre otros: es la pretensión de “dessubstancializar” y “des-idealizar” la noción clásica de sujeto. Si bien ambos siguen caminos diferentes y llegan a resultados distintos. Mientras unos anuncian la “muerte del sujeto”, Lévinas replantea la cuestión del sujeto desde una perspectiva eminentemente ética; sin dejar de considerar, desde luego, las impugnaciones hechas a la idea de sujeto por parte de estos movimientos contestatarios como lo son el estructuralismo, el posestructuralismo, el antihumanismo y el posmodernismo. Para Lévinas la “muerte del sujeto” significa sólo la muerte del sujeto cosificado, sustancializado o idealizado. A su juicio, en el fondo del “psiquismo” *subyace* la pasividad del *si mismo* o del *mi mismo*. Verdadero *subjectum*, podría decirse, si este término no remitiese de entrada a la idea de sustancia. El filósofo no niega toda idea de sujeto sino que tan sólo rechaza la noción clásica de sujeto (entendido éste como sustancia). Por otro lado la crítica de Lévinas a la idea de sujeto no le conduce a sostener por ejemplo—como lo hacen ciertos estructuralistas— “una historia sin sujeto”. Pero tampoco, hay que insistir en ello, mantiene la noción clásica de sujeto. A este respecto, comenta: “No es que desee yo conservar, enfrentándome a la crítica estructuralista, la idea de un sujeto que pretenda ser un sustancial o dominante centro del sentido, un autosuficiente *cogito* idealista [...]. La subjetividad ética no tiene ningún parecido con la idealística subjetividad ontológica que lo reduce todo a sí mismo.”¹⁷²

La teoría levinasiana del sujeto constituido como responsabilidad rompe el núcleo cerrado de la identidad del Yo donde éste reposa sobre sí mismo y coincide consigo mismo. Es lo que Lévinas denomina “fisión” o “desnucleación” del mundo sustancial del Yo; fisión del nudo “misterioso” de la “interioridad” del sujeto mediante la responsabilidad que suscita la presencia interpelante del rostro del otro hombre: “Esta responsabilidad llega hasta la escisión, hasta la desnucleación del yo. Y ésa es la subjetividad del yo.”¹⁷³ El pensamiento levinasiano representa un cuestionamiento de la posición natural de sujeto, de

¹⁷² “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito” (entrevista) *Op Cit.*, p. 211.

¹⁷³ *Dios: la muerte y el tiempo*, p. 164.



la perseverancia del yo en su ser: cuestionamiento de su *conatus essendi* por la responsabilidad pre-originaria que se tiene para con el otro. Responsabilidad que no deja al sujeto refugio alguno donde éste pudiera encerrarse y colocarse en sí y para sí y de este modo protegerse contra la obsesiva persecución acusadora del Otro. Responsabilidad que puede expresarse como "agujereamiento" absoluto de sí o como "extradición" del sujeto que reposa sobre sí. Se produce una no-igualdad consigo, un no-recubrimiento de sí por sí, una deposición de sí, una salida de sí. El yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación en la que la conciencia vuelve "triumfalmente" sobre sí para reposar en sí misma. Para decirlo en sus palabras:

El sujeto, el famoso sujeto que reposa sobre sí mismo, queda desarmado por el otro, por una exigencia o una acusación sin palabras y a la que no puedo responder con palabras, pero cuya responsabilidad no puedo rechazar. La posición del sujeto es ya deposición. Ser yo (y no Yo) no es la perseverancia en el ser, sino la sustitución de rehén que expía hasta el límite la persecución sufrida. Es preciso llegar hasta ahí. Porque sólo entonces asistiríamos a una descosificación del sujeto, a la desubstancialización de esta condición o situación incondicional que califica el sometimiento del sujeto.¹⁷⁴

Esta desubstancialización del Yo no se reduce al vacío. La deposición del imperialismo del Yo remite a la pasividad del *sí mismo*. Para decirlo de otra manera, la imposibilidad de desprenderse de la responsabilidad para con el otro vacía al Yo de su imperialismo hasta remitirlo a la pasividad del Sí mismo. Es importante señalar que no se trata de una abdicación del Yo en tanto que alienado y esclavo del otro, sino de la abnegación de uno mismo en tanto que plenamente responsable del otro. *Sí mismo* que significa fuera del ser, que está más acá de la conciencia y, en este sentido, siempre pre-reflexivo. *Sí mismo* que, más que remitir a la identidad del sujeto pensante, remite a la *corporalidad* del mismo. Corporalidad que, como ya se dijo, significa una total *exposición* al otro, un ofrecerse sin límites y, en este sentido, ser para otro antes que ser para sí mismo o lo que Lévinas llama *desinterés*. Este Sí mismo sólo puede significar fuera del ser. Pensado en el ser es ya conciencia que se encierra y protege en su concha, en sí y para sí. Más acá del yo, el *sí mismo* ya no pertenece a la historia ni a la *esencia*: "El retorno del Yo en Sí mismo, la de-posición o la des-titución del Yo es la modalidad propia del des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar, pero volcada y no volcándose; es

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 217.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

un sí mismo a su pesar en la encarnación como posibilidad propia de la ofrenda, del sufrimiento y del traumatismo.”¹⁷⁵ Pasividad del *sí mismo* que es inasumible. Identidad “anterior” al para sí. El *sí mismo* no puede hacerse, sino que está hecho ya de pasividad absoluta que le impide *ponerse* para sí. No ha salido de su propia iniciativa. Identidad de sí mismo “ya hecha”. “Unidad pre-sintética”, “pre-lógica”. Siempre más acá de la “unidad de la aperepción trascendental”. Para Lévinas:

El sí mismo viene de un pasado que no se podría recordar, no porque esté situado demasiado atrás, sino porque el sí mismo, incommensurable con la conciencia que siempre se adecua, no está “hecho” para el presente. El sí mismo, desigualdad respecto a sí, deficiencia de ser, pasividad o paciencia [...] Identidad del singular que no se modifica a no ser en la erosión del envejecimiento, en la permanencia de una pérdida de sí mismo.¹⁷⁶

La anterioridad del sí mismo significa que el paso del Yo al sí mismo no es un acontecimiento que le sucede a un Yo empírico, es decir, ya puesto y plenamente identificado. No. Lo que aquí se llama *sí mismo* “es algo que precede a esta empiria que, surgida del ser, del universo y del Estado está ya condicionada dentro de un sistema. Aquí se intenta expresar la incondición del sujeto que no tiene el estatuto de un principio.”¹⁷⁷

Contra la “venerable tradición” filosófica para la cual el yo es una igualdad respecto a sí mismo, Lévinas impone el *sí mismo* que está fuera de sí, que no está remitido a sí. Por ello, el propio pensador no deja de insistir en que el *sí mismo* no es “visión de sí mismo por sí mismo” ni “representación de sí mismo por sí mismo” ni tampoco “manifestación de sí a sí mismo”, está más acá de la coincidencia consigo; en consecuencia, no se dice ya en términos de conciencia o de intencionalidad. La conciencia, tan enarbolada por la filosofía idealista, pierde así su primacía. *Sí mismo* como unidad, podría decirse, “atómica”, “individual”, en el preciso sentido de que no puede escindir-se, ni separarse de sí para contemplarse o expresarse. De entrada se encuentra en acusativo, sin ningún nominativo previo, lo cual absuelve al sí mismo de toda identidad que pudiera resurgir “como un coágulo que se coagularía para sí mismo, que coincidiría consigo mismo”. Víctima de una persecución que paraliza toda asunción que pudiera despertarse en él para *ponerlo* para sí. No se substancializa. El *sí mismo* más bien dice Lévinas, es un “término en recurrencia”, es

¹⁷⁵ *De otro modo que ser...* p. 104.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 173-174.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

decir, Yo en sí mismo como un sonido que resuena en su propio eco, nudo de una ondulación, que no es conciencia. Recurrencia que no es de ningún modo coincidencia consigo, pero que hace posible el retorno de la conciencia sobre sí. La recurrencia del sí mismo se vuelve un rodeo interminable. ¡“Desfase insólito”! Es importante entender el *sí mismo* como un “término en recurrencia”, pues así se evita pensarlo *posicionado* como sustancia. Hay que insistir, el *sí mismo* —“singularidad por excelencia”— del que habla Lévinas, no se *instala* como conciencia de sí: “El *Sí mismo* se hipostasia de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros.”¹⁷⁸ Hipóstasis no como recogimiento de sí en la conciencia sino como *asignación* a una responsabilidad sin excusa.

El sujeto, de este modo, no es pensado por Lévinas a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que es pensado a partir de la pasividad del *sí mismo*, del *mi mismo*. Pasividad del sí mismo, como ya se dijo, a modo de *corporalidad* o *sensibilidad* que, en última instancia, significa la unicidad misma del sujeto, su carácter único e insustituible. Una prueba fenoménica de la unicidad del *sujeto corporal*, valga la expresión, es el envejecimiento. En la pasividad o paciencia del envejecimiento es donde una identidad se individua como única sin recurrir a ningún sistema de referencias. A este respecto Lévinas señala: “En el envejecimiento la subjetividad es única, irremplazable, yo y no otro, pero lo es *a su pesar* dentro de una obediencia sin deserción, en la cual la rebelión va cociendo a fuego lento. Características que se excluyen y que se rebelan como responsabilidad para con el Otro, responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso.”¹⁷⁹

Como se veía en el apartado anterior, la interpelación del rostro en su absoluta desnudez hace, de entrada, del yo, un yo asignado a una responsabilidad irrecusable para con él. La responsabilidad para con el otro hace del yo, un yo único e insustituible. Para decirlo mejor, el yo humano, el *sí mismo* o la unicidad del yo significa esta imposibilidad de escabullirse del otro. El “no-poder-escabullirse” es precisamente “esa marca de unicidad en mí”. Un yo que está, de golpe, consagrado al otro, antes que remitido a sí. El yo está *en sí* para los otros; es decir, mi modo de estar *en mí* es ya un estar para los otros. El Yo es

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 171.
¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 106.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

yo, en tanto que es *por y para otro*: “El para sí de la identidad ya no es para sí. La identidad de lo mismo en el ‘yo’ le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado. El sujeto es para el otro, su ser desaparece para el otro, su ser muere en significación.”¹⁸⁰ El yo es asignado “desde fuera” como irremplazable, por ello es único. La “identidad” así suscitada detrás de la identificación es una identidad de pura elección. Identidad o, mejor habría que decir, unicidad del asignado o del elegido: “Identidad pre-originaria, anárquica, más antigua que todo comienzo; no se trata de una conciencia de sí que se alcanza en el presente, sino de una exposición extrema a la asignación por el otro, cumplida ya desde detrás de la conciencia y de la libertad [...] Desde siempre he estado expuesto a la asignación de la responsabilidad [...]”¹⁸¹ De aquí se entiende que para Lévinas, la unicidad del sujeto *signifique*, pues, fuera del Ser, de la Historia, del Concepto, es decir, que signifique al margen de todo sistema de referencias. En el marco de cualquier totalidad anónima —Ser, Historia, Concepto, etc.— ningún ente es único, sino tan sólo un momento parcial del Todo y, por ende, intercambiable, sustituible por cualquier otro en cualquier momento. En cambio, la responsabilidad para con el otro hace del yo, un yo único e irremplazable. Esto es lo que significa la propia unicidad del sujeto: “Unicidad significa aquí —sostiene Lévinas— imposibilidad de hurtarse y de hacerse reemplazar en la que se teje la propia recurrencia del yo. Unicidad del elegido o del requerido que no es un elector, pasividad que no se convierte en espontaneidad. Es una unicidad no asumida, no sub-sumida, traumática”.¹⁸² La unicidad del elegido: en esto consiste la unicidad del sujeto. “Yo como unicidad”, fuera de toda comparación, al margen de la comunidad de género y de la forma. “Unicidad sin identidad”, “Unicidad sin interioridad”, yo sin reposo en sí, sin identidad ideal, “sin la identidad del Yo coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia”; una no-identidad más acá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí. Un *uno* sin identidad, pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad. De aquí que el propio pensador sostenga que: “[...] la unicidad del yo sólo adquiere un sentido: allí donde ya no es cuestión del Yo, sino de mí. El sujeto que ya no es yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 221.

¹⁸² *Ibid.*, p. 112.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

paso del Yo a mí, que soy yo y no otro. La identidad del sujeto lleva aquí a la imposibilidad de descargarse de la responsabilidad, a hacerse cargo del otro.”¹⁸³ Este es un punto importante sobre el cual es necesario insistir.

En efecto, el yo, asignado y elegido, único e insustituible, no es un caso particular del concepto Yo sino el yo que soy yo (*moi*), “nombre y apellidos”, diría Rosenzweig.¹⁸⁴ Incluso decir yo es ya un abuso; el pronombre es aquí un revestimiento, una máscara. “A título excepcional y con abuso de lenguaje —señala Lévinas— se puede denominar Yo o Mí mismo. Pero en este caso la denominación no es más que la pro-nominación: no hay nada que se llame yo. Yo se utiliza para nombrar al que habla. Ya el pronombre disimula al único en cuanto sujeto que habla, lo subsume bajo un concepto sin designar más que la máscara o la persona del único [...]”¹⁸⁵ En efecto, en sentido estricto, la “identidad”, la unicidad del yo, del *sí mismo*, no tiene nombre, cuando se dice yo no se identifica con nada que se presenta; “únicamente se identifica con el sonido de su voz”, “pura señal hecha a otros”. No dice yo, pero hace yo.

Para Lévinas, el sujeto humano no es un avatar de la naturaleza, tampoco un momento del concepto, ni un caso particular del género humano. El sujeto, entendido en la tradición filosófica en tanto que conciencia, es sólo la individuación fáctica de un individuo en concepto que no logra agotar la subjetividad humana. En la tradicional enseñanza del idealismo, sujeto y conciencia son términos equivalentes sin que se sospeche la unicidad del único, del yo —de *mi*. Dicho por Lévinas: “Pero la conciencia que es saber de sí mismo por sí mismo no agota la noción de subjetividad. Reposa ya sobre una ‘condición subjetiva’, sobre una identidad que se llama ‘Mí mismo’ o ‘Yo’”¹⁸⁶ Identidad, dice Lévinas, no de un Yo en general, sino de *mi*. El filósofo rehuye de la generalidad del Yo ya que, a su juicio, subsume la multiplicidad de los yoes únicos; que es a final de cuentas lo que le interesa destacar. Por ello, al referirse al yo, ya no habla en términos de identidad o individualidad, sino de unicidad y singularidad. Dicho una vez más, se trata de la:

¹⁸³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁴ El carácter singular del yo que Lévinas quiere expresar parecen inspirarse en algunas de las ideas que Franz Rosenzweig expone en su obra *El nuevo pensamiento*, Madrid. Visor, 1989. Este último escribe: “Yo, un sujeto privado normal y corriente, yo, nombre y apellidos, yo, polvo y ceniza, yo todavía estoy aquí.”, p. 23

¹⁸⁵ *De otro modo que ser...*, p. 111.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

[...]unicidad de la asignación bajo la responsabilidad, sin encontrar reposo en sí por esta asignación. Sí mismo sin concepto, desigual en la identidad que significa en primera persona [...] Identidad *en diástasis*; la coincidencia viene a fracasar para sí misma; Sí mismo en la recurrencia identificadora en la que me encuentro rechazado más acá de mi punto de partida!. Sí mismo desfasado de sí, olvidado de sí [...]¹⁸⁷

La "ipseidad" del yo es su unicidad de responsable. Unicidad del yo mediante la "unicidad de respondente", de rehén a quien nadie podría substituir. Soy yo y no otro el único responsable y en este sentido "inintercambiable", insustituible e intransferible. Así, el yo o, valga la expresión, el *mi mismo* no es un caso particular del universal Yo, es decir, un yo del concepto Yo, sino un yo dicho siempre en primera persona, "único en su género". Aquí, el yo o sujeto se decanta de un modo inusitado en de la tradición filosófica. Para Lévinas, la responsabilidad para con el otro pasa a ser lo que en términos tradicionales se denomina "principio de individuación". A este respecto el pensador comenta: "La responsabilidad es individuación, es un principio de individuación. Acerca del célebre problema de si el hombre resulta individuado por la materia o por la forma, yo mantengo una individuación por la responsabilidad respecto del otro."¹⁸⁸ El yo *emplazado* por la responsabilidad para con el otro es único, en tanto que refractario al concepto. El Yo se arranca del concepto en el que, no obstante, no deja de refugiarse. En la tradición filosófica el sujeto humano —el yo consciente, cognoscente, operante—, en tanto que *ente*, está sometido al concepto, que por todas partes envuelve su singularidad remitiéndolo al universal (Yo en general). La singularidad del yo, de *mi mismo*, se pierde en medio de la universalidad del concepto Yo. Sin embargo, gracias a la responsabilidad inesquivable el yo se arranca del Yo en general: responde en primera persona o incluso, de entrada, en el acusativo: *heme aquí*. Mi responsabilidad —piensa Lévinas— en lugar de descubrirme en mi "esencia" de Yo trascendental, me despoja y no deja de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de remplazarme. Yo (*Moi*), incomparable, irremplazable, "único en su género". El yo no es así una hipóstasis del concepto Yo. Desde la perspectiva lévinasiana, el yo no es "el individuo de un género" llamado Yo, ni es una individuación del genero *hombre*, "animal racional", voluntad libre o esencia del tipo que sea; no es "un caso particular" del "Yo en general", sino se trata del yo

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 184.

¹⁸⁸ *Entre nosotros*, p. 134...

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que habla en primera persona. Yo, en tanto que primera persona, es unicidad y no individuación de un género cualquiera: "Si puede decirse así el yo es yo no allí donde se habla de él, sino donde él habla en primera persona: un yo que se escapa del concepto a pesar del poder que el concepto tiene sobre él cuando se habla de esa evasión, de esa unicidad, de esa elección."¹⁸⁹ Yo pre-reflexivo, yo sin concepto, "pre-liminar", "pro-nominal", anterior a la "noción de sujeto". "El yo como tal yo —dice Lévinas— es el yo que se evade de su concepto [...] El yo cuando reflexionamos psicológicamente sobre él, ya es un yo igual a los otros yoes. El concepto de Yo (*Moi*) vuelve siempre a atraparme."¹⁹⁰ Por que existe, desde luego, un Yo establecido, protegido por el anonimato del concepto. Pero aún así, a pesar de que el yo se puede concebir como Yo sigue siendo único, no obstante, en la imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad para con el otro.

La unicidad del sujeto, precisa Lévinas, no se obtiene en la diferencia que manifiesta tal o cual distinción de individuos que pertenecen a la extensión del mismo "género lógico", pues, en tanto que miembros de tal extensión no son precisamente "únicos en su género". Lo que el filósofo quiere decir es que el yo es diferente por su unicidad y no único por su diferencia. A su juicio, se trata de

[...] la identidad absoluta de la persona, es decir, de lo no intercambiable, incomparable y único. Unicidad, más allá de la individualidad de individuos múltiples en su género. Unicidad no en razón de algún signo distintivo que serviría de diferencia específica o individualizante. Unidad anterior a todo signo distintivo, unicidad lógicamente indiscernible del yo de la primera persona. Unicidad que no se olvida bajo todas las constricciones del Ser, de la Historia y de las formas lógicas que la contienen.¹⁹¹

Esto permite a Lévinas señalar que no hay algo así como una ipseidad común. "No existe ipseidad común a mí y a los otros". La ipseidad es un privilegio o una elección injustificable que me elige a mí y no al Yo. La humanidad no es un género como la animalidad, dice. Desde el punto de vista levinasiano, el sujeto humano, hay que decirlo una vez más, es "único en su género". La humanidad se desenvuelve en una intriga que va de único a único, de singular a singular, al margen de cualquier sistema de referencia que integre en un Todo la unicidad de los incomparables. En fin:

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁹⁰ *De Dios que viene a la idea*, p. 145.

¹⁹¹ *Fuera del sujeto*, p. 132.



En la intriga de la responsabilidad, todo sucede como si yo huyese del concepto del Yo para hacerme yo en mi unicidad. Unicidad que es la del rehén a quien nadie podría substituir [...] Mi refugio de mí mismo es para el otro [...] El sujeto es, por tanto, el que ha perdido su lugar; sin esta pérdida, el yo sigue siendo siempre un punto y un punto firme: aquí el último punto que quedaba se ve desplazado.¹⁹²

Hasta este punto llega el análisis lévinasiano de la idea de sujeto. Desde la hipóstasis del sujeto en el anonimato del *hay*, estudiada en sus primeras obras, pasando por la concepción de “sujeto anfitrión”, estudiado en su obra intermedia, hasta llegar a la concepción del “sujeto rehén” en la responsabilidad para con el otro, concebido en su obra de madurez, Lévinas ha hecho todo un recorrido de la subjetividad humana. Sobre la cual esperamos, mínimamente, haber dado cuenta. Sin embargo, queda un último punto por analizar. ¿Es practicable la ética levinasiana en la sociedad humana tal como hoy la conocemos? ¿Realmente se podría *vivir* en una sociedad donde el yo fuese responsable del otro sin que el otro fuese, de alguna manera, responsable del yo? ¿Es justo responder, incluso, por los crímenes que el otro comete? ¿Es posible que el yo *viva* enteramente consagrado al otro, sin preocuparse, mínimamente, por sí? ¿Acaso la suerte del yo no importa? Cuestiones que sólo cobran sentido con la aparición del tercero. En efecto, “afortunadamente” la entrada del tercero abre el ámbito de la justicia, donde la suerte del yo también importa.

7.5. El tercer hombre y la justicia

Hasta este momento, Lévinas nos ha hablado de la *proximidad* “pre-originaria” e inmediata del “cara-a-cara”, es decir, la relación que va del yo al prójimo, pero no nos ha hablado de la relación que va del prójimo al otro del prójimo o que va del yo al otro del prójimo. Desde la perspectiva lévinasiana, el yo es, sin lugar a dudas, inexorablemente responsable del prójimo. Pero, ¿el yo también es responsable del otro que se encuentra “al lado” del prójimo, del otro del otro, es decir, del tercero?. La aparición del tercero viene a complicar la “simplicidad” de la responsabilidad unidireccional que va del yo al Otro.

¹⁹² *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 188.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Interrumpe la proximidad del cara a cara. Vuelve problemática la proximidad. Introduce una contradicción en el *Decir*, cuya significación frente al otro marchaba en sentido único. Implanta lo *Dicho*. Hace aparecer la cuestión: “¿qué deberé hacer con justicia?”. “Cuestión de conciencia”, de pensamiento, de cálculo. Como habrá de verse, la entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia. Adelantando algunas ideas, se puede decir que con la aparición del tercero la *proximidad* se vuelve ser y mundo histórico: “A partir de ese momento —piensa Lévinas—, la subjetividad se *muestra* como Yo, capaz de presente, capaz de comienzo, acto de inteligencia y libertad que remontan al principio y al comienzo, sujeto opuesto al objeto. Yo que, para un Fichte, es origen de sí mismo.”¹⁹³ Es aquí donde el Yo, reconociéndose como origen y libertad, ha olvidado la responsabilidad anárquica que lo constituye. Y es de este concepto de Yo del que parte la filosofía tradicional olvidando su *significación* “pre-originaria”, sobre la cual ha insistido tanto Lévinas. En fin, como también habrá de verse, la irrupción del tercero instaura la complejidad de la intriga social humana. Hace necesario el saber, la filosofía, la justicia, el Estado...: “El hecho de que el otro, mi prójimo, es también tercero con respecto a otro, prójimo también éste, significa el nacimiento del pensamiento, de la conciencia, de la justicia y de la filosofía.”¹⁹⁴ En la sociedad concreta, la responsabilidad para con el otro —inicialmente infinita— debe manifestarse “moderada”.

Para Lévinas, es claro que la inmediatez de la relación “cara-a-cara” no permite pensar la edificación de una sociedad humana. Para construir una ciudad o un orden político, hace falta introducir la cuestión del tercero, es decir, reflexionar sobre los parámetros que conciernen a la pluralidad humana y la organizan. A la infinita responsabilidad para con el otro, —“amor sin concupiscencia” o caridad (*caritas*), como también la llama Lévinas—, procedente del ámbito judeocristiano, le hace falta la estructura y la organización sociopolítica, procedente de los griegos, según piensa el propio pensador. Dicho de otro modo, a la sociedad del uno *con* el otro, del uno *al lado* del otro, la cual comienza con la entrada del tercero, subyace la *proximidad* del uno *para* con el otro. Profundicemos sobre estos puntos.

¹⁹³ *De otro modo que ser...* p. 242.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 201.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

“La verdadera vida está ausente”. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia ‘la otra parte’, y el ‘otro modo’, y lo ‘otro’ [...] parte de un mundo que nos es familiar [...] hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos.”¹⁹⁵ Lo que primordialmente interesa a Lévinas es mostrar cómo es que la subjetividad *significa*, adquiere sentido, antes de su instauración en el ser, en el mundo; en fin, antes del surgimiento del conglomerado de la vida social —la historia, las leyes, el Estado. Lévinas aborda la relación *metafísica*¹⁹⁶ con el Otro “anterior” al surgimiento de la conciencia, anterior a la “conciencia-de”. Es en este preciso sentido en que hay que entender que la “verdadera” vida es algo “ausente”, *u-tópico*, en el sentido literal del término: Relación *metafísica* donde el yo es rehén del otro: “Uno puede mostrarse escandalizado por esa concepción utópica y, para un yo, inhumana. Pero la humanidad de lo humano —la verdadera vida— está ausente.”¹⁹⁷ No se trata todavía de la relación concreta entre el yo y los otros en el seno de la sociedad. Lévinas hasta ahora ha desarrollado la intriga “anárquica” del yo y el otro en la *proximidad* “pre-originaria” que, por esto mismo, es anterior al entramado de la relación social que implica ya la pluralidad de yoes instalados en el seno de una sociedad constituida. Si sólo existiese el yo y el otro nunca habría habido problema alguno. Pero, el caso es que no es así. También, desde siempre, está presente el tercero. En cierta forma en el otro ya están presente los otros. “De la responsabilidad al problema: tal es el camino”, piensa Lévinas: “Si la proximidad me ordenase solamente al otro, ‘no habría habido problema’ en ningún sentido del término, ni siquiera en el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero.”¹⁹⁸

El tercero es distinto del prójimo, pero, ¿es también mi prójimo?. “¿Acaso sé lo que es mi prójimo con respecto al tercero?” “¿Sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima?” ¿Quién está al lado de quien? “¿Quién es mi prójimo?” ¿Quién tiene mayor prioridad aquí? ¿De quién se es más responsable?. La intriga inicial de responsabilidad para

¹⁹⁵ *Totalidad e infinito*, p. 57.

¹⁹⁶ Sobre el concepto metafísica Cf. *Totalidad e infinito*, pp. 63, 101, 102, 103, 304. En otro lado escribe: “En efecto, hoy día, la metafísica no se termina de morir y el fin de la metafísica es nuestra inconfesada metafísica, sin parangón posible con ninguna confesión.” *Humanismo del otro hombre*, p. 64.

¹⁹⁷ *Ética e infinito*, pp. 94-95.

¹⁹⁸ *De otro modo que ser...* pp. 235-236.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

con el otro debe también extenderse a los otros. Porque no sólo del prójimo “presente” se es responsable, sino también del prójimo que se encuentra “ausente”. “Paz, paz al prójimo y al lejano” (Is.57, 19) , es aquí donde hay que entender en toda su profundidad el versículo bíblico, sugiere Lévinas.

Frente al rostro del otro no es posible emitir juicio alguno, se es inexorable e irremisiblemente responsable de él. Sin embargo, con la entrada del tercero en escena se abre la exigencia de “moderar” el infinito privilegio del otro. Hay que imponer una medida a la generosidad “extravagante” del *para el otro*: “Debo aportar un juicio allí donde tenía antes que aceptar responsabilidades.”¹⁹⁹ Se precisa “comparar a los incomparables”. Se hace necesaria, entonces —lo que en la *proximidad* no era necesario—, la comparación, la medida, el saber, el pensamiento, la conciencia, la objetividad, el tiempo común, principios universales; en una palabra, es el momento de la justicia y, con ella, las leyes y las normas morales y, con ellas, las instituciones y el Estado; instancias todas ellas pilares de la sociedad. “Es la hora de Occidente.” Es sólo entonces que incluso la especulación filosófica (y todo lo que ella implica: tematización, conceptualización, fenomenalidad, aparecer) y la ciencia se hacen pertinentes y necesarias: “El extraordinario compromiso del Otro frente al tercero invoca el control, la búsqueda de la justicia, la sociedad y el Estado, la comparación y el tener, el pensamiento y la ciencia, el comercio y la filosofía y, al margen de la anarquía, la búsqueda de un principio.”²⁰⁰ Es por la justicia como todo “se muestra”, “aparece”. Ni el realismo ni el idealismo, “hermanos gemelos”, sostiene Lévinas, tienen derecho de primogenitura. Es la justicia quien “exige la fenomenalidad”.²⁰¹ Dicho en otros términos, el ser se legitima sólo a partir de la justicia. “El ser en cuanto ser es función de la justicia”, dice Lévinas. O también: “Todo se muestra y se dice en el ser para la justicia”.²⁰² “Es la responsabilidad para con el otro la que mide la legitimidad del ser.”²⁰³ En rigor, no

¹⁹⁹ *Entre nosotros*, p. 130 “La palabra ‘justicia’ se aplica mucho más a la relación con el tercero que a la relación con el otro” *De Dios que viene a la idea*, p. 143.

²⁰⁰ *De otro modo que ser...* p. 241.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 242.

²⁰² *Ibid.*, pp. 242 y 243, respectivamente “El ser no será, por tanto, la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo [...] El ser no procederá del conocimiento. Este no-proceder-del-conocimiento tiene un sentido totalmente distinto de lo que supone la ontología. Ser y conocimiento, ambos unidos, significarían dentro de la proximidad del otro y dentro de una cierta modalidad de mi responsabilidad para con el otro; es de esta respuesta donde procede toda cuestión, de este Decir anterior a lo Dicho.” *Ibid.*, p. 72.

²⁰³ *Fuera del sujeto*, p. 60.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

hay lo Dicho y el ser más que por la responsabilidad que reclama justicia. "Sólo así se hace justicia al ser" A partir de este momento, se impone "un orden razonable, el orden servil o angélico de la justicia". La *diferencia* entre el yo y el otro, que es *no-indiferencia* en la proximidad, queda deshecha por la Razón (*Lógos*), que significa una "puesta en conjunto". La unidad y el sistema, hacen acto de presencia, reclaman los derechos que le fueron arrebatados.²⁰⁴ Todo el aparato conceptual antes "suspendido" y criticado por Lévinas retorna, pero cargado de una significación nueva. El *Decir del más allá del ser* — "proximidad, contacto, deber sin fin"— retorna o recae inevitablemente en lo *Dicho*, pero no se agota, de ningún modo, en lo *Dicho*. La entrada del tercero modifica la *proximidad* "pre-originaria" dándole un nuevo sentido: la proximidad de una "pluralidad humana". En esa pluralidad, ¿quién precede a quien?. Surge la obligación de comparar a los otros, únicos e incomparables. En resumen, con la presencia del tercero:

Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una copresencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia. La *esencia* como sincronía: *conjunto-en-un-lugar*. La proximidad adquiere un sentido nuevo en el espacio de la contigüidad [...] todo, a partir de la justicia.²⁰⁵

Antes de continuar conviene hacer la importante precisión de que la entrada del tercero no es un acontecimiento empírico que sucede en un momento determinado. El tercero no viene empíricamente a perturbar la proximidad, porque el rostro del prójimo es al mismo tiempo el prójimo y el rostro de los otros. En el rostro del otro, de alguna manera, ya están representados todos los rostros. En la relación con el prójimo se está siempre en relación con un tercero que, por ello, también es prójimo. En el rostro del prójimo "todos los otros" obsesionan y apelan a la responsabilidad del yo. En el rostro del otro "el tercero me mira y me concierne". Los otros también me conciernen *de golpe*. En la *proximidad* pre-originaria existe ya una apelación a la justicia: "En la medida en que el rostro del Otro

²⁰⁴ "La razón consiste en asegurar la *co-existencia* de esos términos, la *coherencia* del uno y del otro, a pesar de su *diferencia*, dentro de la *unidad de un tema* [...] Esta *coexistencia* o *acuerdo* de términos diferentes dentro de la *unidad del tema* se llama *sistema* [...] La razón, en la cual los términos diferentes están presentes, es decir, son contemporáneos en el sistema, es también el hecho de que están presentes a la conciencia en tanto que ésta es representación, comienzo, libertad." *De otro modo que ser...*, p. 245.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 236.

nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son fuente de la universalidad.²⁰⁶ Esto es lo que hace que la relación entre la responsabilidad con respecto al otro, por una parte, y la justicia, por la otra, sea tan extremadamente estrecha e indisoluble. Todas las relaciones humanas proceden de esta inicial responsabilidad del yo para con el prójimo. Dicho en otras palabras: "No se trata de que la entrada del tercero sea un hecho empírico y que mi responsabilidad para con el otro se vea forzada a un cálculo por la 'fuerza de las cosas'. Dentro de la proximidad del otro, me obsesionan todos los otros del otro y la obsesión reclama ya justicia, reclama medida y saber; es conciencia."²⁰⁷

La inicial responsabilidad infinita para con el otro se ve, en cierta medida, "moderada" con la aparición del tercero. Además, el otro se mantiene en una relación con el tercero de la cual el yo no puede responder enteramente. Así, la infinita responsabilidad (amor al otro o caridad) debe oír la llamada a la prudencia y a la mesura, so pena de volverse injusta. La responsabilidad ética, en el ámbito social concreto, debe abrir paso a la justicia política, pero sin disolverse en ella. De aquí que se haga necesaria la "comparación de los incomparables". Se precisa hablar, entonces, de justicia, jueces, juicios y tribunales. Que es, dicho sea de paso, una forma de violencia: "La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia."²⁰⁸ Nos colocamos de nuevo en ámbito del ser, la objetividad y la representación. Ahora todo se vuelve cuestión de conciencia. La "actitud teórica" pasa a primer plano. Se recubre la desnudez del rostro. El rostro se hace *visible* y la asimetría ética "pre-originaria"—donde el yo es responsable del otro sin que el otro sea responsable del yo; el yo es *substitución* y *rehén* del otro, sin el sentido inverso— queda "suspendida" con la aparición del tercero. Es la hora de los ciudadanos iguales ante la ley. La asimetría o desigualdad ética "anárquica" se desliza al plano de la igualdad y la reciprocidad (al menos formales); se abre el plano de lo justo y lo injusto. En términos de Lévinas "[...] el paso de la desigualdad ética —de lo que hemos llamado disimetría del espacio intersubjetivo— a la 'igualdad de las personas' vendría del orden político de ciudadanos en un Estado."²⁰⁹ Dicho en otras palabras: "[...] la igualdad de todos está sostenida por mi

²⁰⁶ *Totalidad e infinito*, p. 304.

²⁰⁷ *De otro modo que ser...*, pp. 236-237.

²⁰⁸ "El rostro y la primera violencia" en *La huella del otro*, p. 114.

²⁰⁹ *Fuera del sujeto*, p. 59.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

desigualdad, por el exceso de mis deberes sobre mis derechos. El olvido de sí promueve la justicia.”²¹⁰ En la justicia el tiempo *dia-crónico* del Decir que marca la intriga del yo y el otro requiere la “contemporaneidad” de los términos, la sincronía de lo Dicho. La contemporaneidad de todo en un mismo plano. En este contexto el yo puede ser considerado otro para los otros: “Gracias a Dios yo soy para los otros”. Nunca mejor dicho por Lévinas:

En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser. Todo está junto, se puede ir de uno al otro y del otro al uno, poner en relación, juzgar, saber y preguntar *qué hay de...* A partir de la representación se produce el orden de la justicia, que modera y mide la *substitución* por mí al otro y que restituye al sí mismo al cálculo. La justicia exige la contemporaneidad de la representación. Es así como el prójimo se convierte en visible y, des-figurado, se presenta; es así también como hay justicia para mí. El Decir se fija en Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia²¹¹

Todo a partir de la justicia. Justicia surgida de la exigencia de “moderar” la exclusiva responsabilidad para con *el* otro. Hay necesidad de una balanza, comparación y juicio. Se hace manifiesta la necesidad de jueces y tribunales, no para liberar al sujeto de su responsabilidad por el otro, sino velar por que esta responsabilidad no incurra en injusticia para con el tercero. Sólo a partir de entonces se precisa hablar de conciencia. “El fundamento de la conciencia es la justicia”, dice enfáticamente Lévinas. O también: “La conciencia nace como presencia del tercero.” A partir de este momento, se producen innumerables cambios. Las singularidades únicas e incomparables se ven reducidas a la particularidad de la comunidad de género, de la “generalidad de lo humano”, “simultaneidad política” donde los individuos pueden ser comparados y juzgados. La *ciudadanía* “suspende” la *fraternidad ética originaria*. “Suspensión” que muchas veces termina en olvido de que “la fraternidad precede a la comunidad de género”. El *sujeto ético* pasa a ser ahora un ciudadano político, en el más amplio sentido del término. En el terreno de la justicia “la subjetividad es ciudadana”.²¹² Para Lévinas “[...] al hablar de justicia, hemos de admitir jueces e instituciones del Estado; vivir en un mundo de ciudadanos, y no únicamente en el orden del cara a cara.”²¹³

²¹⁰ *De otro modo que ser...*, pp. 238-239.

²¹¹ *Ibid.*, p. 237.

²¹² *Ibid.*, p. 239.

²¹³ *Entre nosotros*, p. 131.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

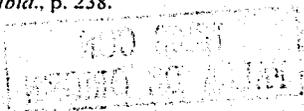
Lo importante aquí es retener que la ética, en tanto que *filosofía primera*, precede al cualquier orden, incluido, desde luego, el orden político y estatal; que el discurso de la justicia se pone en marcha en nombre de la responsabilidad frente al otro. Esta responsabilidad para con el otro, en la *significación* pre-originaria del *uno para el otro*, representa, para Lévinas, el punto de partida de todo sentido posible. Es también a partir de la instauración de la justicia, que la responsabilidad para con el tercero suscita, que la suerte del yo importa. El yo puede ser llamado en nombre de esa responsabilidad a ocuparse también de sí mismo: "Mi suerte importa. Pero todavía es partiendo de mi responsabilidad cómo mi salvación tiene un sentido, a pesar del peligro que hace correr a mi responsabilidad, en tanto que corre el riesgo de englobarla y engullirla".²¹⁴ En efecto, la preocupación del yo por sí, que hace posible la justicia, puede hacerle olvidar la responsabilidad infinita para con el otro que le precede y reconocerse así como libertad, *conatus* o egoísmo. El egoísmo del yo preocupado únicamente por perseverar en el ser no es negado por Lévinas, es un hecho evidente. Pero, a su juicio, el egoísmo no es ni lo definitorio ni lo definitivo del sujeto humano sino tan sólo resultado del olvido. Dicho en sus palabras: "La responsabilidad ilimitada inicial, que justifica esta preocupación por sí mismo en justicia y por la filosofía puede quedar olvidada. En este olvido la conciencia es puro egoísmo, pero el egoísmo no es ni primero ni último."²¹⁵ El yo humano es inicialmente *des-inter-és*. Asimismo, es sólo a partir de la infinita responsabilidad que cobra sentido el ser, la historia, el Estado, etc. "La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones [...] todo ello significa que nada escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro."²¹⁶

Lo que Lévinas quiere decir es que la justicia, las instituciones, las leyes y el Estado no pueden dejarse a su libre arbitrio, es decir, "encontrar su centro de gravitación en ellos mismos" y "juzgar por su propia cuenta", pues solamente tienen legitimidad, un sentido verdaderamente humano, si toman en consideración el trasfondo ético que los origina y no se convierten en una "totalidad impersonal". Para Lévinas, "la política librada a sí misma incuba una tiranía". El Estado no puede olvidar la vocación ética que lo motiva —a riesgo de volverse violento e inhumano. Por ello, "sólo puede hablarse de la

²¹⁴ *De otro modo que ser...* p. 240.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 201-202.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 238.



legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el Rostro o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un estado totalitario. Así pues, el Estado tiene un límite.²¹⁷ Se precisa, entonces a consideración del pensador, repensar el origen y la supuesta legitimidad del Estado, según la visión "contractualista". Lévinas de ningún modo va a negar la importancia fundamental del Estado: "El Estado suele ser mejor que la anarquía". Sólo que, a su juicio, para que el Estado sea verdaderamente "humano" y justo ha de pensarse de otro modo, es decir, inspirado por la norma ética de lo interhumano. Un Estado liberal donde lo político no se disocie nunca de lo ético. Un Estado que admite una legitimidad incluso "traspolítica": es decir, que no se legitima a sí mismo en su propio arbitrio. Estado surgido de la proximidad. Es aquí donde Lévinas se interesa más por el pensamiento político de los griegos, "expertos en especies y en géneros": esfuerzo por trascender lo particular hacia lo universal, de cuya necesidad da testimonio la filosofía. Es decir, para Lévinas, lo importante del pensamiento político griego no es su ideario político en cuanto tal, sino la manera de elaborar todo el armazón del Estado.

De acuerdo con algunos teóricos de lo político, la necesidad del Estado proviene de una situación de violencia generalizada. Así, Hobbes, por ejemplo, plantea que el Estado surge de la necesidad de limitar la agresividad natural de los hombres, cada uno de los cuales, está movido por el único deseo de acrecentar su potencia, así sea en detrimento de la existencia del otro. Sabido es que Hobbes define el hombre como el lobo del hombre. Bajo esta perspectiva, nadie duda, por la fuerza o por la astucia, si se presenta la ocasión propicia, vencer a su vecino a costa de todo, hasta de su propia vida. Bajo la perspectiva hobbesiana ni el amor por el otro ni siquiera la piedad para con las víctimas viene a perturbar este exacerbado egoísmo del alma (este *conatus essendi*, podría decirse). Al parecer, sólo el miedo de cada cual respecto del otro —siempre un enemigo y asesino potencial— y la preocupación por el porvenir, inclinan a los individuos a ver la posibilidad de terminar con la violencia y a emprender, por ende, la construcción de un Estado encargado de instaurar la paz. *Razón de Estado* a la que se atribuye la virtud de

²¹⁷ *Entre nosotros*, p. 131. "Es la responsabilidad para con el otro la que mide la legitimidad del Estado, es decir, la justicia." *Fuera del sujeto*, p. 60.

RESERVA DE AUTORES

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

detener la violencia para desembocar en el orden de la paz. Paz del estado siempre al borde de perderse, ya que la afirmación o perseverancia en el ser no es erradicada sino tan sólo limitada. De ahí las constantes guerras, el genocidio, el terrorismo. La paz surgida del Estado, concebida así, piensa Lévinas, significa la paz del sujeto —encerrado en su “buena conciencia”, conciencia burguesa remitida a sí— de no ser perturbado por nadie. Su existir en paz consiste, “con las puertas y las ventanas cerradas ante el otro”, en no ser molestado. “Paz en el saber”: “Alegría autosuficiente: los que están junto a mí no son mis enemigos, pensamos lo mismo. Paz ideal de una Europa que existe para sí misma, y de los hombres, que existen cada una para sí.”²¹⁸ “Mala paz”, mejor sin duda que una “buena guerra”, pero “paz abstracta” que busca estabilidad en los poderes del Estado, en la política que asegura por la fuerza la obediencia a la ley. Ideal de paz y armonía que viene de más atrás, que se remonta a Grecia, que “nos dieron los griegos”. El prestigio del Estado y la reflexión política razonable como “herencia irrecusable de Grecia”²¹⁹. A este respecto se extiende Lévinas:

Así, pues, ateniéndose a la sabiduría, la tradición y el pensamiento occidentales, los individuos conseguirían superar la violencia exclusiva de su *conatus essendi* y de su oposición a los otros en una paz que se establece —y en esto radica el gran descubrimiento griego— a través del saber de la razón que sustenta la verdad.[...] Los diversos [yoes] concuerdan en la verdad racional sin coacción, sin renunciar a su libertad [...] deducción de la autonomía y de la libertad a partir de la razón.²²⁰

El ideal de paz consolidado en la contemplación de la verdad venido de Grecia es constantemente desmentido por innumerables actos de violencia. Acontecimientos como los de Auschwitz manifiestan que este ideal de paz se encuentra en crisis. El ideal de paz en la razón, ¿ha evitado la guerra? ¿el encuentro con otro es de entrada bélico?, ¿el estado de guerra es algo inevitable? ¿la violencia y la guerra es lo que define la “naturaleza humana”, donde la paz instaurada por la razón sólo consigue momentáneamente contener? Para Lévinas, “no es seguro que la guerra haya ‘existido en el comienzo’ y antes que los altares.”²²¹ Por ello, el ideal de una paz *razonable* debe considerarse desde otro punto de vista. En rigor, dice el filósofo:

²¹⁸ “La ética”. *Op., Cit.*, p. 5.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 2.

²²⁰ *Ibid.*, p. 3.

²²¹ *De otro modo que ser...* p. 188 “La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro: no marca el primer hecho del encuentro.” *Totalidad e infinito*, p. 213.

Creo que la idea de paz ya no puede limitarse al marco que le asignó la civilización griega: la paz prometida a partir de la verdad que, al parecer, une sin violentar [...] tras la angustia provocada por nuestra experiencia reciente de la violencia, se impone como debate esencial, una prioridad normativa: la solicitud hacia el otro como primer paso para construir la paz y el concepto de paz, más allá de la idea de reposo, de tranquilidad y de independencia perseguidas para sí. Es lícito entonces preguntarse si la paz no debe responder a un llamado más urgente que el de la verdad común [...] una paz más primigenia y más profunda que la del saber. Paz de una responsabilidad de cara al otro, por no llamarla paz del amor [...] Nueva paz del hombre, paz del "para el otro" [...]"²²²

Regresando a la cuestión del Estado, puede apreciarse que la visión lévinasiana del Estado —el nacimiento del Estado a partir del orden ético— no sólo es diferente sino que es diametralmente opuesta a la visión de los teóricos del contrato social quienes conciben el Estado como limitación de la violencia generalizada presente en un supuesto o hipotético "estado de naturaleza". A consideración de Lévinas, "no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza —Estado que se trata de instituir y, sobre todo, de mantener— procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible responsabilidad del uno para con todos [...]"²²³ No está de más señalar aquí que la teoría "política" de Lévinas se ajusta a su ideal de la ética como filosofía primera y, por ende, a su idea de sujeto, es decir, un sujeto que se constituye en su ilimitada responsabilidad para con el otro. Para el filósofo, el Estado liberal que él concibe no surge de la necesidad de limitar la violencia sino —según su propia visión— de "moderar" la infinita responsabilidad, *caridad*, o amor por el otro. Dicho en sus palabras:

Pero conviene recalcar que la justicia del Estado es una mengua de la caridad y no, como creía Hobbes, una atenuación del hecho de que el hombre es un lobo para el hombre. Según Hobbes, el Estado y la justicia de Estado son una manera de refrenar, puesto que el hombre es un lobo para el hombre, su temperamento de lobo. En el contexto al que me refiero, es la gratuidad del efecto "por el otro", la gratuidad de la caridad, la gratuidad del amor al otro lo que debe determinar la libertad limitada por el Estado, por las instituciones y la sabiduría griega.²²⁴

Lo que Lévinas quiere dejar en claro es que ni la justicia ni el Estado deben abandonarse a sí mismos. Todo el aparato político debe sustentarse, antes que nada, en la

²²² "La ética", pp. 7-8 Una paz paradójica, por cierto, pues desde la perspectiva lévinasiana siempre se está "en deuda" para con el otro.

²²³ *De otro modo que ser...*, p. 239.

²²⁴ "La ética", *Op. Cit.*, p. 14.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

exigencia de moderar la infinita responsabilidad para con el otro, so pena de pervertirla. La fuente de legitimidad del Estado radica en la necesidad de volver “prudente” esta responsabilidad infinita. El Estado no puede olvidar la *fraternidad humana* que lo sustenta. Detrás de la máscara de ciudadano siempre se oculta un rostro humano. Orden de un Estado ético que, sin duda, no puede prescindir del orden político. “La idea de un Estado ético — según Lévinas— es una idea bíblica.”²²⁵ La idea de un Estado fundado en la razón política es una idea griega, según piensa el mismo filósofo. Necesidad del Estado como insuficiencia de lo ético. “En esto consiste la llamada a Grecia. Aquí entra lo griego en lo bíblico.” No es que una idea contradiga a otra sino que más bien, sugiere el discurso lévinasiano, no pueden pensarse separadas. La importancia de la vida del otro y de uno mismo no puede — a riesgo de ser inhumana— quedar supeditada a la Ley del Estado. ¿No es una idea judeocristiana la que dice que la ley debe estar hecha para el hombre y no el hombre para la ley? Sócrates, en cambio, prefería morir antes que salir de la Polis, prefería ser víctima de una injusticia a quebrantar la ley. Un Estado legítimo siempre tiene como límite la vida humana. El juicio a Sócrates, es un ejemplo donde el Estado puede proceder legalmente (conforme a derecho, diríamos hoy) y, no obstante, ser injusto. Existe en este caso —a nuestro parecer— una disociación entre lo político y lo ético. Desde la perspectiva lévinasiana, la justicia no puede ser una mera legalidad que rige las masas humanas, sino tiene que poseer una legitimidad ética. En fin, un Estado liberal y todo el aparato político de la justicia no puede tomarse como un fin en sí —a riesgo de volverse totalitario e inhumano— desligado de la concreta vida humana. “Pensar en el hambre de los hombres es la primera función del político”, llega a decir Lévinas. El *amor (caritas)* va a ser a considerado por Lévinas el encargado precisamente de vigilar que la justicia siempre sea *justa* y no tan sólo legal. “El amor debe siempre vigilar a la justicia”, dice.²²⁶ La revisión de la justicia y la esperanza de una justicia mejor. *Amor* o filosofía, entendida ésta no como “amor a la sabiduría” sino como “sabiduría del amor”. El amor a la sabiduría no agota todos los poderes del amor. La filosofía, pues, como “sabiduría del amor al servicio del amor”. A este respecto, el filósofo escribe: “En cierto momento, es necesaria una balanza, una comparación, un pensamiento, y la filosofía sería, en este sentido, la aparición de una

²²⁵ *Entre nosotros*, p. 132

²²⁶ *Ibid.*, p. 133

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sabiduría que procede del fondo de esa caridad inicial; sería —sin jugar con las palabras— la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor.²²⁷

¿La filosofía es origen de sí misma? ¿El sentido de la filosofía viene dado por ella misma? ¿Su *significación* o sentido no está precedido por algo que está *más acá* de la propia filosofía? ¿Pertenece a la filosofía la última palabra? Ciertamente, siempre y cuando tenga una *inspiración* ética antes que un sentido puramente teórico. Para Lévinas, la especulación filosófica y todo el aparato teórico por ella elaborado, tienen como base una orientación ética. *Inspiración* ética que, no obstante, la mayoría de las veces se ha olvidado. Si Heidegger habló del olvido del ser, Lévinas bien podría hablar del olvido de la ética como “fundamento” de la filosofía.²²⁸, si es que se puede hablar así. La filosofía tradicional en su originaria remisión al Logos, en su incansable pretensión de Unidad y de Sistema — donde Hegel sólo representa el caso paradigmático— no responde al proyecto general lévinasiano, por lo que se precisa darle otra orientación. Para decirlo rápidamente con Lévinas:

En lo que respecta a la filosofía tampoco carece de importancia el saber si la necesidad racional [...] tiene también el estatuto de origen, es decir, de origen de sí mismo, de presente, de contemporaneidad de lo sucesivo (obra de la deducción lógica) o de la manifestación del ser; o bien, por el contrario, si esta necesidad supone un *más acá*, un pre-original, algo no-representable, algo invisible [...] *Más-acá* an-árquico, testimonio —ciertamente de modo enigmático— en la responsabilidad para con los otros.[...] esta responsabilidad sería la propia racionalidad de la razón o su universalidad, racionalidad de la paz.²²⁹

La misma responsabilidad para con el otro asigna a la filosofía una *significación* otra. Para Lévinas, la filosofía sirve a la justicia en el sentido de que aporta una “medida” al infinito del “ser-para-otro” propio de la proximidad. La filosofía “aporta la equidad en la abnegación del uno para el otro, la justicia en la responsabilidad”. Con la irrupción del tercero, el inicial e infinito *amor* al otro tiene que volverse prudente, tiene que hacerse sabio. De aquí, la concepción lévinasiana de la filosofía como “sabiduría del amor”. De

²²⁷ *Ibid.*, p. 130

²²⁸ “Uno no puede decir, a mi modo de ver, que el primado de la ética no es o no fue filosófico. El primado de la razón práctica en Kant está fundado en el análisis tradicional de la razón. Pero está claro que el resultado es la Ética [...] lo verdaderamente nuevo en Kant es que él le concede el primado a la razón práctica en lugar de a lo teórico. Se trata de una invitación no sólo a comportarse diferentemente, sino a filosofar de otra manera.” *La huella del otro*, p. 98. Aunque Lévinas no lo diga, en las doctrinas helenísticas —estoicismo, epicureísmo, incluso el escepticismo— la preocupación ética subyace a sus planteamientos teóricos.

²²⁹ *De otro modo que ser...* p. 239.

aquí la necesidad de filosofía. De aquí, la necesidad de expresar, a riesgo de traición, el *Decir* pre-originario de la responsabilidad en lo Dicho: "Lenguaje esclavo y, sin embargo, indispensable."²³⁰ Su carácter derivado "no es una indignidad." Lo *Dicho* anuncia el *Decir*, pero nunca lo agota. La filosofía, a juicio de Lévinas, muestra la absoluta *diferencia* entre el uno y el otro, pero también recuerda que dentro de esa diferencia existe una profunda *no-indiferencia* del uno para con el otro. Dicho en sus propios términos: "La filosofía, llamada a pensar la ambivalencia [...] sincroniza aún en lo Dicho la dia-cronía de la diferencia del uno y del otro y permanece siendo servidora del Decir que significa la diferencia del uno para el otro en tanto que uno *para* el otro, como no-indiferencia *para* con el otro; la filosofía: sabiduría del amor al servicio del amor."²³¹ Esta prioridad del "para el otro" en lugar de la prioridad del "para sí" es —según Lévinas— contraria a la ontología tradicional que enseña que todo ser persiste en su ser y que toda aspiración distinta, que todo "para el otro", hasta el amor mismo, no es en última instancia más que un defecto, una carencia, una degradación. Pero, "¿no se opone lo humano, precisamente, a esta ontología filosófica griega?" Para Lévinas, ya se ha visto, lo verdaderamente humano es el hecho de estar consagrado al otro antes que a sí mismo. El sentido primigenio del sujeto humano es el *des-inter-és*. La ética antes que la ontología. Una vez más y siempre, la ética como *proté philosophía*.

²³⁰ *Ibid.*, p. 49 "El hablar filosófico, que traiciona en su dicho la proximidad que traduce ante nosotros, permanece aún en tanto que decir como proximidad y responsabilidad" *Ibid.*, p. 249.

²³¹ *Ibid.*, p. 242

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TERCERA PARTE
El otro en el espejo
(La filosofía de Lévinas en el debate contemporáneo)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo 8. Del “sujeto en cuestión” a la “cuestión del sujeto”

Esta parte de la presente disertación pretende únicamente señalar, de modo general, los alcances y límites de la reflexión lévinasiana dentro del marco de la filosofía contemporánea. Para ello se tomarán en cuenta algunas consideraciones hechas por destacados exégetas y estudiosos del pensamiento lévinasiano.

Hay quienes piensan que, en términos generales, Lévinas puede ser considerado un “filósofo de la subjetividad”. Dicha aseveración es verdadera sólo en cierta medida. Pues, si bien es cierto el análisis filosófico de Lévinas se concentra en el ámbito de la subjetividad no puede ser incluido, sin embargo, en el círculo de los, convencionalmente así llamados, “filósofos de la subjetividad” como lo son Descartes, Kant, Hegel y Husserl. La subjetividad del sujeto, tal como la entiende Lévinas, no sólo es distinta de la de los filósofos antes mencionados, sino radicalmente opuesta. Lévinas no habla de un Yo trascendental, cognoscente o tematizante sino un de un *sí mismo* vulnerable, responsable por y para los otros. Más que continuar con el paradigma teórico y ontológico de la concepción de sujeto, Lévinas apela al ámbito de la sensibilidad, a los elementos pasivos de la subjetividad. El sujeto no es, para el *filósofo judío*, ni origen ni libertad, sino pasividad más pasiva que toda pasividad. En este sentido, Lévinas es más un crítico de la subjetividad tradicional de Occidente, aunque no concluye con otros críticos en la negación de la

subjetividad. Más bien, piensa la subjetividad en términos de *intersubjetividad ética*. A este respecto, A. Sucasas —exégeta del pensamiento lévinasiano— señala:

El proyecto lévinasiano propone el abandono del Mismo (ego, mónada, conciencia) y la promoción del Otro. Y, sin embargo, no se produce con ello la extinción de la subjetividad, sino sólo de la configuración ontológica que adquirió en el seno de la modernidad filosófica. Frente a ella, se reivindica una *intersubjetividad ética*, cuyo pluralismo subvierte el primado ontológico y monista de la *egoología trascendental*. Lo que el pensamiento de Lévinas trae a primer plano no es la tachadura o borrado del significante “sujeto”, sino su re-escritura en clave ética. La filosofía lévinasiana es, por tanto, una filosofía de la (inter)subjetividad.¹

En concreto, es mérito de Lévinas el haber pasado de la temática del “sujeto en cuestión”, tan presente en muchos planteamientos filosóficos contemporáneos, a la reivindicación de la “cuestión del sujeto”. Se trata, ahora, de re-pensar la idea de sujeto en clave ética. En última instancia, se puede decir que Lévinas lleva a cabo una radicalización de la “filosofía de la subjetividad” más allá del ámbito de la conciencia.

Los planteamientos de Lévinas tienen, sobre todo, el gran mérito de des-teoretizar y des-ontologizar la idea de sujeto, poniendo más énfasis en el ámbito de la *sensibilidad*.² Pues, como acertadamente lo ha resumido otro destacado estudioso del pensamiento lévinasiano:

Asistimos, pues, a la *recuperación del sujeto*, pero de un nuevo sujeto, *otro*; no del sujeto de la acción, que toma la iniciativa y en ella se afirma, sino del sujeto *pasivo*, que padece el dolor del prójimo como interpelación obsesiva [...] La vuelta al sujeto —en contra del *Dasein*— no representa, entonces, un retorno a estructuras del pensamiento pretéritas, pues *este sujeto es nuevo*. No es el *ego cogitans* o el *ego volens* sino el *ego vulnerabilis* o, más exactamente, el *ego vulneratus*. Soy sujeto no porque sea yo quien actúe, sino porque estoy sujetado por el Otro: *la vuelta al sujeto es un volteamiento del sujeto*.³

En efecto, esta forma lévinasiana de concebir el sujeto intenta contestar la idea de sujeto entendido este —según la expresión Spinozista— como *conatus essendi*, perseverancia en el ser. *Conatus* que, muy probablemente, encuentra su expresión más

¹ Sucasas Peón J. A., “La subjetivación. Hipóstasis y gozo”, en *Revista Anthropos* (1998) 176, p. 38

² Muy cercano a la preocupación lévinasiana de recuperar el sujeto humano concreto, Unamuno escribe: “El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón.” *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Altaya, 1998, p. 22.

³ Ayuso, Jesús Ma., “El no-lugar del deseo: utopía y escepticismo” en González Graciano, R. A., (coord.) *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Universidad Complutense, 1994, p. 84.

radical en la nietzscheana *voluntad de poder*. Según la cual, todo lo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza, donde el llamado instinto de conservación no es más que una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.⁴ La vida misma es este “instinto de crecimiento”, de acumulación de fuerzas, de *poder*; “donde falta la voluntad de poder —dice Nietzsche— hay decadencia”. En rigor, para el filósofo alemán “la vida es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento, de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias. aneión y, al menos en el caso suave, explotación [...] la vida es cabalmente voluntad de poder [...]”.⁵ Visión que — sin ser una consecuencia directa, es necesario decirlo— quedará expresada histórica y dramáticamente en los por siempre execrables acontecimientos de Auschwitz. Es contra esta desconsoladora visión dominante que responde el pensamiento de Lévinas: “Y la voluntad ¿no es, en el fondo, humildad en vez de voluntad de poder? Humildad que no se confunde con una equívoca negación de Sí [...] Humildad, por el contrario, de aquel que ‘no tiene tiempo para volver sobre sí [...]’”.⁶

Sucesos como los de Auschwitz desmienten el ideal de paz de la racionalidad de Occidente. La diosa Razón no impide el asesinato de seis millones de judíos. Es sólo ahora cuando se pone en cuestión la autosuficiencia de la razón. Como reconoce J. Habermas, comentando el pensamiento del teólogo J.B. Metz: “A la Ilustración le ha quedado oculto durante demasiado tiempo el reverso bárbaro de su propio espejo, y ello porque a la luz de sus pretensiones universalistas ha pasado por alto el núcleo particularista de su origen occidental. Este racionalismo empedernido, aferrado a sí mismo, se ha transformado en la muda violencia de una civilización capitalista de ámbito mundial que asimila las culturas ajenas y relega al olvido las propias tradiciones.”⁷ Este diagnóstico no implica, desde luego, una vuelta al “irracionalismo.” Más bien, a nuestro parecer, significa apelar a horizontes descuidados por la tradición occidental, como lo es el de la *sensibilidad*. Es decir, recuperar, ya se ha dicho, la prioridad del “sujeto sentiente” frente al “sujeto cognoscente”, que domina el paradigma teórico de la tradición —según sugiere el propio

⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, § 13.

⁵ *Ibid.*, § 259.

⁶ *Humanismo del otro hombre*, p. 49.

⁷ Habermas, J., “Israel o Atenas o ¿a quién le pertenece la razón anamnética?” en *Isegoría* 10 (1994) p. 108.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Lévinas. Ahora bien, a veces se tiene la impresión de que es más fácil adherirse a la crítica que lleva a cabo Lévinas a la tradición occidental, que a su propia propuesta.

En efecto, el lenguaje “excesivo”⁸ de Lévinas: “una pasividad más pasiva que toda pasividad”, “un pasado anterior a toda anterioridad”, un “pasado inmemorial”, “pre-originario”, “an-árquico” —*lugar demasiado acogedor para los dioses*— resulta difícil de ser asimilado. Quizá esto no sea un defecto, sino la propia imposibilidad del discurso lévinasiano de verse reducido a los esquemas totalizantes de la racionalidad ontológica. De cualquier modo, el discurso lévinasiano no deja de presentar algunos problemas teóricos.

Por ejemplo, a nuestro parecer, queda poco justificado teóricamente el paso de una *sensibilidad, susceptibilidad, pasividad, meramente corporal*, a una *sensibilidad* propiamente ética. El paso de la *desnudez e indigencia* del rostro, a la indigencia del “pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero”. Parece como si hubiese en el discurso lévinasiano una transposición de términos: una *desnudez* (en tanto que fenomenalidad el otro, carente de “formas”) por una desnudez (fáctica); *sujetividad* (el estar atado-a) por subjetividad; *proximidad* (cercanía del prójimo) por proximidad (incumbencia de tipo ético). ¿Está justificado el constante paso de un plano a otro? Más bien, se percibe en la escritura lévinasiana el trasunto de una Escritura otra. En rigor, se trasluce en su escritura una referencia cifrada a la semántica del monoteísmo hebreo. En última instancia, ¿cuál es el “fundamento” del discurso lévinasiano? Pues si no es el de la racionalidad filosófica basada en la ontología de origen griego —como él mismo sugiere— se corre el peligro de que su discurso quede reducido a un saber teológico, basado en un argumento de autoridad, la Biblia y el Talmud. Referencia judía que por lo demás llega a ser explícita. Términos como “cara a cara”, “revelación”, “expiación”, “testimonio”, “profetismo”, “elegido”, así lo manifiestan. Ahora bien, esta referencia explícita o implícita a la tradición hebrea ¿no resta legitimidad filosófica al discurso lévinasiano? ¿Puede mantener Lévinas una doble fidelidad tanto a la tradición filosófica como a la tradición judía?. Sobre este punto versará el siguiente capítulo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁸ Cf. Peñalver, P., “Los excesos de Lévinas”, en *Diálogo Filosófico*, 43 (1999) p. 63-70.

Capítulo 9. ¿Atenas o Jerusalén?

A estas alturas parecería fútil plantearse la cuestión de si el proyecto lévinasiano tiene un carácter fundamentalmente filosófico o tendenciosamente teológico. Sin embargo, dicha cuestión no deja de suscitar continuas controversias en campos de estudio tan disímiles como lo son el filosófico y el teológico. Recuérdese que Lévinas es reclamado en ambos campos, de ahí la ambigüedad a la hora de establecer claramente el estatuto de su discurso. De aquí que se considere pertinente y necesario, si no resolver este dilema, sí al menos iluminar el camino de lo que se halla en juego en dicha cuestión, a saber, la legitimidad filosófica del discurso lévinasiano.

Atenas o Jerusalén, Ulises o Abraham, filosofía o teología, tal es en antagonismo al que suele ser reducido frecuentemente el pensamiento lévinasiano. Extremos ambos igualmente defendidos tanto por sus seguidores como por sus críticos.¹ Tienen razón los críticos de la obra lévinasiana en denunciar este discurso como una teología disfrazada de filosofía? El discurso lévinasiano, a pesar de socavar los fundamentos de la filosofía tradicional, ¿sigue siendo filosófico? ¿Es posible mantenerse simultáneamente fiel a la tradición judía y la tradición filosófica sin que la una quede reducida a la otra? ¿Qué dice el propio Lévinas al respecto? Tales interrogantes orientan las siguientes líneas.

Más allá de las objeciones puntuales, sin duda, la crítica más grave que se ha hecho al pensamiento lévinasiano es la dura acusación de tratarse de una pseudo-filosofía. En rigor, una teología con careta de filosofía. Ciertamente, el propio discurso lévinasiano ofrece suficientes elementos para sostener dicha aseveración. Sin embargo, se corre el riesgo de descalificar sin más un pensamiento que, si bien es cierto, está íntimamente vinculado a un ámbito religioso (habría que empezar por establecer qué entiende Lévinas por religión, así se evitarían algunas confusiones). también es cierto que puede muy bien participar legítimamente con sus novedosas propuestas en el debate y la reflexión filosófica contemporánea; pues, sin lugar a dudas, el lenguaje que emplea es filosófico. Más aún, no es seguro que la filosofía tenga que ser necesariamente atea para ser reconocida

¹ Una visión panorámica del debate sobre el estatuto del discurso lévinasiano la presenta U. Vázquez Moro en su obra *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid, UPCM, 1982, pp. 34-78.

como tal. De aquí que se tengan que tomar con mayor prudencia las precipitadas descalificaciones hechas al discurso lévinasiano. Tal es el caso del ensayista español F. Savater quien en unas cuantas líneas y en un juicio sumarisimo denuncia la filosofía de Lévinas como un “ventrioloquismo teológico”.² Incluso llega a decir que, “[...] Lévinas se esfuerza —con agudeza especulativa y a veces brío poético— en reinventar un humanismo basado en la presencia responsabilizadora del rostro del otro. Pero su doctrina del reconocimiento es no sólo prehegeliana, sino también preilustrada: vuelve a la fe (con gran sofisticación eso sí) y deposita de nuevo la posibilidad de lo humano en el regazo inhumano de la trascendencia”³ Este autor concluye que la reflexión moral de Lévinas está “tan impregnada de teología que apenas puede ser considerada en sentido estricto como filosófica”.⁴ Estas aventuradas descalificaciones, sin más, no conducen a nada. Otra es, en cambio, la actitud del filósofo franco-argelino J. Derrida quien se atreve a entablar un extenso diálogo crítico con el pensamiento lévinasiano.

Una de las mejores críticas realizadas a los planteamientos lévinasianos quedó admirablemente expuesta en el ya clásico estudio de Derrida⁵ —para algunos probablemente el mejor escrito dedicado al pensamiento de Lévinas—⁶ que, aunque confesamente “parcial”,⁷ se ha convertido en una lectura obligada que complementa *Totalidad e infinito*, que es para muchos la mejor obra de Lévinas. De esta profunda crítica se alimentarán, sin duda, las posteriores impugnaciones realizadas al pensamiento lévinasiano. Incluso, se puede decir sin exagerar, que el propio Lévinas clarifica su pensamiento a raíz de la crítica derrideana. Muchas de las objeciones derrideanas intentan ser respondidas por Lévinas en su otra gran obra *De oro modo que ser...* Sin embargo, parece que Derrida no toma muy en cuenta muchas de las “correcciones” que hace Lévinas en esta obra y se mantiene fiel, en un segundo estudio, a su postura inicial.⁸

² Savater, F., *Ética como amor propio*, México, CNCA-Amoadadori, 1991, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 236.

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ Derrida J. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, recogido en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

⁶ Vattimo, G., “Metafísica, violencia y secularización”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* Barcelona, Gedisa, 1992.

⁷ “Violencia y metafísica”, *Op. Cit.*, p. 113.

⁸ El segundo estudio de Derrida sobre el pensamiento de Lévinas se titula “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” recogido en *Como no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 1997. Otra, en cambio, parece ser la actitud de Derrida en su más reciente participación con ocasión de la apertura de un *Homenaje a Emmanuel Lévinas* organizado por el Colegio Internacional de Filosofía de Francia en 1996, un año después

TESIS CON
FALLA DE ORIG

El célebre estudio de Derrida —del que aquí sólo se retomarán algunos aspectos— tuvo el “gran mérito”, entre otros, de ser uno de los pioneros en poner de manifiesto la referencia a la dimensión hebrea —que en *Totalidad e infinito* es una referencia discreta en relación con la obra de madurez, donde dicha referencia se hace patente— que subyace en el desarrollo del discurso filosófico lévinasiano. Según Derrida el pensamiento de Lévinas:

[...] nos aboca a la dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás de la identidad en general: nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar (demasiado acogedores de los dioses), hacia una *respiración*, hacia una palabra profética que ha soplado ya no solamente antes de Platón, no solamente antes de los presocráticos, sino más acá de todo origen griego, hacia lo otro de lo Griego (pero lo otro de lo Griego, ¿será lo no-Griego? Sobre todo: ¿podrá nombrarse como lo no-Griego?)⁹

Haciéndose portavoz de la tradición filosófica occidental, Derrida defiende la idea —heideggeriana— de que toda auténtica filosofía es de origen griego y que no es posible filosofar fuera de este elemento, por la simple razón de que —sin tratarse de occidentalismo o historicismo— “los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos”¹⁰. Grecia, como “la única fuente de la única filosofía”. Para Derrida como para Heidegger, es claro que “la filosofía es griega en su ser mismo”. Así, Derrida intenta mostrar que Lévinas a pesar de intentar liberarse de la dominación griega de lo Mismo, de la Unidad y del “pensamiento griego del ser” sigue moviéndose en el horizonte griego del pensar y que la unión entre el Logos y el ser es indisoluble mientras se siga haciendo filosofía. De este modo, todo intento por romper ese vínculo deja de ser filosofía en la medida en que tiene éxito. Es decir, a los ojos del filósofo franco-argelino, los límites del pensamiento de Lévinas son los de la tradición que critica, sobrepasados estos límites ya no sería filosofía.

Profundizando en su crítica, Derrida señala que las impugnaciones de Lévinas a los planteamientos de Hegel, Husserl y Heidegger no están justificadas y que incluso el pensador se encuentra mucho más cerca de ellos de lo que él mismo reconoce. ¡Si, incluso

de la muerte de Lévinas. Quizá por las circunstancias en las que se encierra su discurso, Derrida se muestra aquí un tanto más afín con el pensamiento lévinasiano. Cf. “Palabra de acogida” en *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid Trotta, 1997.

⁹ “Violencia y metafísica”, *Op. Cit.*, p. 112. En otro lado también escribe: “Casi siempre, en él [Lévinas], así es como fabrica su trabajo, interrumpiendo el tejido de nuestra lengua [griega] y tejiendo después las propias interrupciones, de manera que otra lengua viene a transformar ésta. No la habita: la encanta.” Cf. “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” *Op. Cit.*, p. 88.

¹⁰ *Ibid.*, p. 110.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de Hegel! Después de aducir algunos argumentos, Derrida sostiene que: "Lévinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical."¹¹ Afirma que aun rehusando la excelencia de la racionalidad teórica, Lévinas no deja, sin embargo, de apelar al racionalismo y al universalismo. Por otro lado, observa que la metafísica proclamada por Lévinas, supone la fenomenología que él mismo cuestiona. Asimismo, señala que en su crítica a la ontología, Lévinas recurre a la ontología con su escritura y su gramática. Pues, aun aceptando que hubiese algo "antes" de la conciencia y del ser, eso "otro" sólo tendría claridad filosófica en tanto que admite una referencia a aquéllos. En suma, plantea Derrida: "De la misma manera que tuvo que apelar a evidencias fenomenológicas en contra de la fenomenología, Lévinas debe, pues, suponer y poner en práctica continuamente el pensamiento o la pre-comprensión del ser en su discurso, incluso cuando lo dirige contra la 'ontología'."¹² Una conclusión que de aquí se deriva es que Lévinas, a pesar de su intento de superar la tradición filosófica, sigue estando sometido al imperio de la filosofía oriunda de Grecia. En último término, el discurso lévinasiano termina arrojándose con "los jirones de la tradición" que él mismo ha destrozado.

Desde otro punto de vista, Derrida sostiene que, bajo la forma de *empirismo*, el proyecto de Lévinas difícilmente puede ser considerada como filosófica. ¿Por qué el término *empirismo*? Porque Lévinas quiere hacerse entender, según Derrida —fuera del concepto, de los *a priori* y de los horizontes trascendentales— en un *recurso a la experiencia misma*. Recuerdese que para Lévinas no hay propiamente un concepto del *rostro*. El "contacto" con el rostro, a riesgo de volverse violento, debe ser inmediato, sin ningún tipo de mediaciones conceptuales y sin ningún tipo de reducción al Mismo. *Empirismo*: "el sueño de un pensamiento puramente heterológico en su fuente."¹³ Y según recuerda Derrida, el empirismo sólo ha cometido una falta: "la falta filosófica de presentarse como filosofía".¹⁴ En suma, el autor de *La escritura y la diferencia*, señala:

¹¹ *Ibid.*, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 191.

¹³ *Ibid.*, p. 206.

¹⁴ *Ibidem* "Pero el empirismo ha sido determinado siempre por la filosofía desde Platón a Husserl, como no-filosofía: pretensión filosófica de la no-filosofía, incapacidad de justificarse, de darse auxilio como palabra." *Ibid.*, p. 208.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Al radicalizar el tema de la exterioridad infinita del otro, Lévinas asume así el designio que ha animado más o menos secretamente todos los gestos filosóficos que se han llamado empirismos en la historia de la filosofía. Lo hace con una audacia, una profundidad y una resolución que no se habían alcanzado nunca. Llegando hasta el término este proyecto, renueva totalmente el empirismo y lo invierte revelándose a él mismo como metafísica.¹⁵

No obstante las impugnaciones hechas al discurso lévinasiano, la lectura "parcial" de Derrida deja, por lo mismo, motivos fundamentales del pensamiento de Lévinas que, sin duda, morigerarían la contundencia de sus críticas. Además, es preciso recordar que Lévinas, consciente de las objeciones hechas a su pensamiento, posteriormente, realizó importantes "aclaraciones" en su propio discurso. Incluso el mismo Lévinas puede objetar a Derrida lo que éste objeta a aquél: "El trabajo de desconstrucción que efectúa Derrida, por ejemplo, posee el rigor especulativo y metodológico de la filosofía que está tratando de desconstruir."¹⁶ Por lo demás, también hay que señalar que la lectura de Derrida está movida por intereses filosóficos concretos del propio pensador que muchas veces no coinciden con los de Lévinas. Desde luego, esto no obsta para negar la importancia decisiva de este destacado estudio crítico, cuya obligada lectura nos conmina a releer con mayor cuidado la obra del *filósofo judío*. En fin, Derrida deja planteada una importante cuestión. Refiriéndose al discurso lévinasiano, apunta: "Si se lo independiza de su contexto teológico (expresión que Lévinas rehusaría sin duda) ¿no se vendría abajo este discurso?"¹⁷ Derrida no logra ver, en la escritura lévinasiana, una posible compatibilidad entre judaísmo y filosofía. Todo se decidía en la exclusión de uno u otro término.

Otros pensadores han prolongado esta "desconstrucción" del pensamiento lévinasiano, iniciada por Derrida, para poner de manifiesto la velada referencia al monoteísmo hebreo que lo sustenta. Tal es el caso, entre otros, del destacado exegeta del pensamiento lévinasiano A. Sucasas, quien en un análisis cuidadoso plantea que, si bien el discurso de Lévinas se inspira en el monoteísmo hebreo, su discurso reclama también carta de ciudadanía filosófica. Lévinas recurre a la conceptualidad elaborada en su obra filosófica para expresar situaciones y problemas que el judaísmo plantea. Discurso filosófico como expresión de las categorías nucleares del universo bíblico. Dicho de otra manera, semántica

¹⁵ *Ibid.*, p. 207.

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Ética del infinito* Op. Cit., 206.

¹⁷ "Metafísica y violencia" Op. Cit., p. 139.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

judía expresada de acuerdo a las convenciones del lenguaje filosófico. ¿Cómo es posible mantener una doble fidelidad —judaísmo y filosofía— en un discurso unitario? Ya se dijo antes, haciendo de Lévinas un *filosofo judío* (*Supra*, cap. 2). Pero también, como lo hace Sucasas, interpretando la escritura lévinasiana como un díptico o, mejor aún, como un palimpsesto.¹⁸ El palimpsesto como la única escritura (filosófica) fiel a la Escritura (bíblico-talmúdica). En efecto, Sucasas ve en la aparente unidad de la escritura lévinasiana una dualidad fundacional, donde se dan cita dos niveles de sentido. Al texto explícito, integrado por los signos escritos sobre la página, se añade un segundo texto no patente, secreto, oculto entre las líneas del primero. El primer texto, en función de su carácter manifiesto o patente — que representa propiamente el discurso filosófico— lo denomina *fenotexto*, mientras que el segundo —que constituye la tradición religiosa de la literatura judía, tanto bíblica como talmúdica— lo llama *prototexto*.¹⁹ “Esa dualidad constitutiva del texto lévinasiano permite considerarlo como un PALIMPSESTO: los signos se escriben sobre una página ya escrita, superponiéndose a la vieja escritura, a la vez la ocultan y la sugieren.”²⁰ Ahora bien, lo velado del prototexto viene exigido por su carácter pre-filosófico; en cuanto fe a la vez anterior y fundante del discurso filosófico ha de renunciar a la presencia inmediata en éste. De modo semejante a como sucede en la vida vegetal donde la raíz no es visible. Ambos estratos no se contradicen, sino que entre ambos se establece un nexo fundante-fundado. Así, el exégeta lévinasiano, observa que la tensión entre judaísmo y filosofía presente en el discurso lévinasiano no conduce a una escisión, sino más bien a un esfuerzo por “fecundar la lengua filosófica con la semilla hebrea”. Realizando un minucioso trabajo hermenéutico, el exégeta pone de manifiesto el sustrato bíblico-talmúdico que furtivamente dirige y configura la conceptualidad filosófica lévinasiana. Así, la tarea que se le presenta al intérprete es descifrar las correspondencias existentes entre el *prototexto* y el *fenotexto*. “En síntesis: la *filosofía judía*, expresándose al modo de un palimpsesto, reclama una lectura que consista en un desciframiento.”²¹ El

¹⁸ Sucasas, A. P., “Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas: lectura de un palimpsesto” en *Cuadernos Salmánticos de Filosofía* 21 (1994) pp. 71-104. También, del mismo autor: “El texto múltiple: judaísmo y filosofía” recogido en González Graciano R. A., (coord) *Ética y subjetividad*, Madrid, Universidad Complutense, 1994.

¹⁹ “Judaísmo y filosofía...” *Op. Cit.*, pp. 84-85.

²⁰ *Ibid.*, p. 85.

²¹ *Ibid.*, p. 93.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

propio Lévinas es quien señala: “Las Sagradas Escrituras leídas y comentadas en Occidente ¿han influenciado la escritura griega de los filósofos o no están unidas a ella más que teratológicamente? Filosofar, ¿es descifrar una escritura oculta en un palimpsesto?”²²

En lo que respecta al tema desarrollado en la presente disertación, a saber, el tema de la subjetividad del sujeto, Sucasas muestra — lo que, por lo demás, ya se evidenciaba— que en la constitución de ésta existe también una velada referencia al ámbito del monoteísmo hebreo. En un minucioso análisis demuestra que en la constitución de la subjetividad, según el pensamiento lévinasiano, subyace un sustrato bíblico.²³ El análisis de la idea prototextual de “revelación”, presente en la tradición veterotestamentaria y el concepto fenotextual de “sustitución”, presente en los escritos filosóficos, conduce al exégeta a señalar que en Lévinas “el gesto de ruptura con la tradición filosófica resulta indisociable del compromiso con la tradición hebrea (bíblico-talmúdica), cuyo fondo categorial es traducido al régimen discursivo de la filosofía [...] La voluntad de preservar la condición filosófica de su obra empuja a Lévinas a mantener implícito su sustrato judío.”²⁴ El interprete muestra cómo la descripción lévinasiana de la ética no es sino una recreación fenotextual de la religiosidad bíblica. Temas veterotestamentarios (prototextuales) como el de revelación, de la Alianza, del Altísimo, del Ungido, del profeta, del Mesías, del siervo de Yahveh, encuentran su expresión filosófica lévinasiana (fenotextual) en conceptos como el de infinito, rostro, pasividad, elección, rehén, expiación, inspiración, testimonio, responsabilidad, sustitución etc. Por tomar un ejemplo, Sucasas muestra cómo la revelación bíblica y la Epifanía del rostro presentan una plena “homología” estructural.

Paradójicamente nada hay más ajeno al monoteísmo judío que cualquier forma de monismo. La fe bíblica hace de Yahveh-Israel el *factum* originario, el origen de todo sentido. En la proclamación divina: “Yo soy Yahaveh. tú Dios, y tu Israel mi pueblo” reconoce el credo monoteísta su lema fundamental. Un verdadero desafío a la pretensión de Unidad en la tradición filosófica. Incluso la expresión “cara a cara” aparece tanto en el ámbito bíblico como en el filosófico.²⁵ El paralelismo es claro: la inmediatez de la alteridad metafísica (Yahveh/rostro) sale al encuentro del sujeto humano (Israel/Mismo): “De hecho,

²² *Humanismo del otro hombre* p. 93.

²³ Sucasas P. A., “Redención y sustitución: el sustrato bíblico en la subjetivación ética en E. Lévinas” en *Cuadernos Salmánticos de Filosofía*, 22 (1995) pp. 221-265.

²⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁵ “Y el señor hablaba a Moisés cara a cara, como un hombre suele hablar a su amigo.” (Ex. 33,11)

la intersubjetividad levinasiana responde, secretamente, al modelo bíblico: tanto la relación del Mismo con el rostro como el vínculo de Israel con Yahveh obedecen a la tensión entre *inmediatez* (Escritura bíblica y escritura filosófica recurren, insistentemente, a la expresión 'cara a cara') y *trascendencia* (invisibilidad común a Yahveh y el rostro; exterioridad y altura como notas constitutivas de la alteridad)".²⁶ El protagonismo corresponde unilateralmente a Yahveh, lo humano queda reducido a la *pasividad* de la escucha de la Ley divina. Prioridad de la audición sobre la visión. De igual manera, muchos otros de los conceptos filosóficos empleados por Lévinas en su obra filosófica —sobre todo de madurez— pueden ser remitidos a los referentes bíblicos que los inspiran. De esta manera, es claro que en el discurso lévinasiano confluyen la exigencia conceptual oriunda de Grecia y la exigencia ética del monoteísmo bíblico. Lévinas representa la posibilidad misma de un discurso filosófico sensato —de acuerdo a las convenciones y exigencias del lenguaje filosófico— *inspirado* sobre el universo religioso judío. Discurso igualmente fiel a la inspiración monoteísta e independiente de cualquier dogmática teológica. La de Lévinas es una filosofía *inspirada*, una *filosofía judía*. En fin, A. Sucasas concluye —y nosotros con él— que “ningún judío contemporáneo ha llevado tan lejos el paradigma bíblico de subjetivación como Emmanuel Lévinas.”²⁷

¿Qué dice el propio Lévinas de lo dicho hasta este momento? Sin duda el *filósofo judío* no aceptaría que su discurso fuese señalado como teológico: “no considero mi trabajo como teológico”²⁸ ¡Nada más lejos que eso! No por mera convicción sino por la estructura propia de su discurso. Pues, Lévinas se ha esforzado en hacer valer, a toda costa, la trascendencia, la absoluta exterioridad, la heterogeneidad radical. Como judío que es, piensa la trascendencia de Dios como absoluta. Dios es santo, es decir, “separado”.²⁹ El término *separación* es capital en el desarrollo del pensamiento levinasiano. En estos términos, no es posible hacer un discurso o un tratado que hable acerca de Dios. Dios no puede ser tematizado a riesgo de sacrificar su trascendencia en la inmanencia discursiva que hace de él un concepto o un “ídolo”. A Dios sólo se lo puede abordar testimonialmente,

²⁶ Sucasas, P. A., “Pensamiento judío contemporáneo: una introducción” en *Diálogo filosófico* 43 (1999) pp. 4-26.

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ “El rostro y la primera violencia” (entrevista) en *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p. 98.

²⁹ Cf. Garrido Maturano A. E., “Lo santo y lo sagrado en la filosofía de Lévinas” en *Revista de filosofía UIA* (México) 32 (1999) 94.

es decir a partir de la *huella* que se trasluce en el rostro del otro. Lo propio de la huella no es su carácter indicador (de signo) sino su carácter de ausencia, de algo ya pasado para siempre. En cambio, la filosofía de la religión y la teología fundamental hablan de Dios de un modo que —como diría irónicamente Schopenhauer— “da la impresión que reciben semestralmente las noticias más frescas sobre Él”. Lévinas se ve tan lejos de la teología que llega incluso a decir que la mayor oposición a la tradición bíblica no es la filosofía sino la teología. La teología es una destrucción de la trascendencia. Es necesario decir a Dios de otra manera que denominándolo. Dios *significa* en la relación ética con el prójimo. El Infinito adquiere una significación positiva como irrecusable responsabilidad para con el rostro del otro hombre: “[...] la existencia de Dios no puede demostrarse, no es cuestión que dependa de que un individuo haga buenos silogismos. La existencia de Dios, es la historia sagrada misma, la sacralidad de la relación del hombre al hombre a través de la cual puede Dios darse a conocer.”³⁰ Así, es necesario reconocer que Lévinas huye de la teología, de la mística judía, de la dogmática, de la moral edificante. Para Lévinas incluso el *ateísmo* (según su concepción: ser separado) está más cerca de Dios que las experiencias místicas.

Por otra parte, Lévinas conoce las objeciones que se han hecho a su pensamiento. Por ello señala explícitamente que el discurso que mantiene “quiere ser filosofía”.³¹ En *De otro modo que ser...* escribe: “Por el simple hecho de formular enunciados ¿no se encuentra confirmada la universalidad de lo tematizado, es decir, del ser, mediante el proyecto del presente discurso que se atreve a poner en entredicho esa universalidad? ¿Continúa este discurso, entonces, siendo coherente y filosófico? ¿He ahí objeciones bien conocidas!”³²

¿Somos judíos? O ¿somos griegos?, se pregunta Derrida. “Vivimos en la diferencia entre el judío y el griego, que es quizá la unidad de lo que se llama historia”.³³ A los ojos de Lévinas, Derrida tendría razón sino fuera porque, en realidad, en el encuentro del judaísmo con la filosofía el primero siempre a quedado reducido o integrado a la segunda. En cambio, Lévinas quiere hacer valer la originalidad del judaísmo frente a la aventura griega, donde su mensaje no quede “domesticado” por los cuadros ontológicos. Más allá de una cuestión cronológica, Lévinas sabe que la filosofía griega tiene la última palabra, pero el

³⁰ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito”, Kearney, R. *La paradoja europea*, Barcelona, Tuaquets, 1998 p. 203.

³¹ *De otro modo que ser...* p. 233.

³² *Ibid.*, p. 234.

³³ Derrida, J. “Violencia y metafísica” *Op. Cit.*, p. 209.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mensaje ético de la tradición judía tiene la primera.³⁴ Es cuestión de *primacía*. No se trata simplemente de invertir los términos, se trata de que la filosofía se abra a *lo otro*, a la verdadera trascendencia, que se deje *inspirar*. La filosofía que Lévinas propone, sin restarle mérito alguno a la propia filosofía, es una filosofía *inspirada*. Para expresarlo en sus propios términos:

Para mí, la característica esencial de la filosofía es una cierta manera, específicamente griega, de pensar y de hablar [...] La filosofía emplea una serie de términos y conceptos [...] que constituyen un léxico de la inteligibilidad específicamente griego [...] Pero aunque la filosofía es esencialmente griega, no lo es en exclusiva, ya que también tiene fuentes y raíces no-griegas [...] Es difícil desde luego, hablar de esta tradición alternativa dada la naturaleza esencialmente griega del lenguaje filosófico [...] Hoy a los filósofos les es casi imposible recurrir a un lenguaje exento de religiosidad. Todo lo que puede decirse es que la obra de los Setenta aún no se ha completado, que la traducción de la sabiduría bíblica a la lengua griega sigue estando inacabada.³⁵

Lévinas niega, de ninguna manera, la necesidad de lenguaje ontológico sino que pone en cuestión su supuesta prioridad o, mejor aún, su *primacía* frente a la relación ética interhumana.³⁶ Como ya se mostró en otro lado, la irrupción del tercero en la relación "cara a cara" hacia necesaria la justicia, la política, el Estado, sólo así quedaba justificado el recurso al lenguaje ontológico. Para Lévinas:

Tal es la paradoja de la existencia humana: tenemos que servirnos de lo ontológico *para el bien del otro*; para asegurar la supervivencia del otro, hemos de recurrir a los sistemas técnico-políticos de tratar los medios y los fines [...] no tenemos más opción que la de emplear el lenguaje y los conceptos de la filosofía griega incluso cuando intentamos rebasarlos. No podemos evitar el lenguaje de la metafísica y, sin embargo, tampoco podemos, éticamente hablando darnos por satisfechos con él: nos es necesario pero no suficiente.³⁷

A juicio del filósofo, es posible hablar, con sensatez, *en griego* de otra cosa, así sea de "la gloria de Jerusalén". Al final de su trayecto no deja de insistir en que "no somos tan

³⁴ "En ningún momento la tradición filosófica occidental perdía, a mis ojos, su derecho a la última palabra; todo, en efecto, debe ser expresado en su lengua; pero quizás no es ella el lugar del primer sentido de los seres, el lugar donde lo cargado de sentido comienza" *Ética e infinito*, pp. 26-27.

³⁵ "Emmanuel Lévinas. Ética del infinito" *Op., cit.* pp. 203- 204.

³⁶ Como acertadamente lo ha hecho ver Derrida: "La noción de *primacía* que tan frecuentemente usa Lévinas, traduce bien todo el gesto de su crítica." "Violencia y metafísica" *Op. Cit.*, p. 132.

³⁷ "Emmanuel Lévinas. Ética del infinito" *Op. Cit.* p. 212. "Jamás podremos librarnos por completo del lenguaje de la ontología y de la política. Hasta cuando desconstruimos la ontología nos vemos obligados a emplear su lenguaje." *Ibid.*, p. 206.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sólo hijos de la Biblia sino también de los griegos”; “seguimos siendo hijos de los griegos hasta el final”.³⁸ Lo que en última instancia le interesa a Lévinas es “traducir ese no-helenismo del Biblia en términos helénicos”. La traducción de los Setenta sigue inconclusa. Por estridente que pueda sonar, la historia de la filosofía occidental no es —para Lévinas— más que la inconclusa traducción griega de la Biblia: “No cabe darle vueltas: la filosofía se habla en griego. Pero no hay que pensar que el lenguaje modele el sentido.”³⁹ Detrás de lo *Dicho* (propiamente el lenguaje filosófico) se mantiene el *Decir* (inspiración hebrea) que lo hace posible. Decir inagotable que se encuentra siempre “traicionado” por lo Dicho.

Parece que desde el punto de vista lévinasiano el lenguaje filosófico griego tiene un carácter meramente instrumental y siempre secundario. Como si se tratase de algo accesorio, contingente, derivado, propiamente un *accidente*. Desde luego, esta idea es discutible. Más aún, se puede señalar que a pesar de intentar superar los límites de la filosofía tradicional, Lévinas termina por reconocer su indestronable reinado. Todo lo otro *absolutamente* otro, termina por traicionarse en su exposición dentro del discurso filosófico. Pero también parece evidente que la pretensión filosófica —en su pasión por lo absoluto— de instaurar la idea de trascendencia, termina fracasando al verse reducida, una vez más, en la discursividad inmanente. En el discurso filosófico ontológico nunca hay nada nuevo bajo el sol.

“¿Somos *primeramente* judíos o *primeramente* griegos?” Pregunta para la que no habrá respuesta más que la del desarrollo mismo de la discusión y de la confrontación, donde la diferencia se reafirma. A nuestro parecer, no cabe aquí una opción excluyente de uno u otro de los términos de la dualidad, sino que hay que intentar mantener ambos sin intentar reabsorberlos en una síntesis, sin tratar de superar su tensión en la paz de un único concepto. Lévinas insiste, contra Heidegger, en que “la filosofía puede igualmente ser ética que ontológica, puede ser a la vez griega y no griega en su inspiración.”⁴⁰ Sin embargo, no hay nada definitivo. la cuestión sigue abierta. La advertencia de Derrida se cierne sobre el pensamiento de Lévinas como una sombra. Permítasenos concluir con esta larga cita de Derrida que, pensamos, no tiene desperdicio:

³⁸ “La ética” en VV.AA. *El sujeto europeo*, Op. Cit., p. 13.

³⁹ *De Dios que viene a la idea*, p. 147.

⁴⁰ “Emmanuel Lévinas. Ética del infinito” Op. Cit., p. 205

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Grecia no es un territorio neutro, provisional, fuera de la frontera. La historia en la que se produce el logos griego no puede ser el accidente feliz que entrega un terreno de entendimiento a aquellos que oyen la profecía escatológica y a los que no la oyen en absoluto. No puede ser *exterior* y *accidente* para ningún pensamiento. El milagro griego no es esto o aquello, tal o cual acierto asombroso: es la imposibilidad por siempre, para cualquier pensamiento, de tratar a sus sabios, según la expresión de san Juan Crisóstomo, como "sabios de afuera". Al haber proferido el *epékeina tes ousia*, al haber reconocido desde su segunda palabra (por ejemplo en *El Sofista*) que la alteridad debía circular en el origen del sentido, al acoger la alteridad en el corazón del logos, el pensamiento griego del ser se ha protegido para siempre contra toda convocación absolutamente *sorprendente*.⁴¹

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁴¹ Derrida, J., "Violencia y metafísica" *Op. Cit.*, p. 209

Conclusiones

A partir del rico y sugerente análisis léviniano de la subjetividad humana, nos es posible realizar algunas breves consideraciones finales, las cuales serán enumeradas sin un orden de importancia.

1) La filosofía de Lévinas nos invita a repensar y replantear el modo por el cual se constituye la subjetividad humana. No ya en términos gnoseológicos u ontológicos sino más bien en términos de *sensibilidad* o, lo que es lo mismo, en términos estrictamente éticos. Un "sujeto ético", preocupado por la vida y la muerte del otro, antes que un "sujeto cognoscente", ocupado más por saber (conocer, inteligir, representar) del otro. Para el tiempo histórico que vive el presente, no basta ya que el sujeto "tome conciencia" de la violencia hecha al otro hombre. El propio hombre "sabe" de esta violencia, sin embargo, sus esfuerzos por contrarrestarla se ven continuamente superados. El esfuerzo invertido sería, tal vez, mayor si se tratara más que "concientizar" en *sensibilizar* al sujeto humano. *Sensibilizar*, desde luego, en el mejor sentido del término, es decir, no se trata de apelar a un burdo sentimentalismo, sino más bien se trata de que se vean comprometidas las mismas "entrañas" del sujeto. La mayoría de las veces el "saber", el "ser consciente" del sufrimiento del otro no insta para hacer algo al respecto. La situación sería distinta si mi propia vida *íntegra* —"en cuerpo y alma"— se viera comprometida. Reconocer en el hambre del hambriento nuestra propia hambre.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2) Una de las mayores aportaciones del pensamiento lévinasiano a la filosofía contemporánea es la configuración del término *alteridad*, “heterogeneidad radical”, tan descuidado por la tradición filosófica. Lévinas nos enseña que el encuentro inicial con el otro hombre no tiene por qué quedar reducido al conocimiento o la *intencionalidad*. Como si la intriga humana se redujera únicamente a la correlación teórica sujeto-objeto o *noema-noesis*, según la terminología husserliana. Esta es una forma poco humana de concebir la vital inter-relación humana. Asimismo, el encuentro con el otro no es —como sostienen ciertas posturas filosóficas y políticas (v.g., Hobbes, Hegel, Sartre) —ni tiene por qué ser violento o conflictivo. Desde el contexto lévinasiano bien puede sostenerse que frente al otro antes que conocerlo, antes que saber de él, lo *siento próximo*, como teniendo que ver conmigo. Este “tener que ver” apela, de entrada e irremisiblemente, al ámbito pre-originario de la *sensibilidad*. Sin embargo, el énfasis puesto en el conocimiento, en el saber, ha hecho que se forme una costra en la “sensibilidad a flor de piel”, que es, en definitiva, lo constitutivo del sujeto humano, según Lévinas —idea que por lo demás no es descabellado aceptar. Dicho una vez más, el “contacto” con el otro no tiene por qué verse reducido a la representación teórica de éste. Existe también la *contemplación* estética y, por qué no decirlo, la contemplación amorosa del otro. El otro más que un objeto es inicialmente *rostro*. Y en tanto que rostro —en el sentido lévinasiano del término— es único. Único como lo es el ser amado. Amor, que para hacerse extensible a los otros, y no verse reducido sólo al otro amado, tiene que volverse “amor sin concupiscencia” —como gusta decir Lévinas, siguiendo en esto a Pascal— o responsabilidad. ¿No es igual de legítimo sostener que el amor por el otro hombre —el “amor sin concupiscencia”— se encuentra *antes* que el mismo odio al otro hombre? La sabiduría popular reza que sólo se puede odiar a quien se ama.

3) La crítica realizada por Lévinas a la idea tradicional de sujeto, en tanto que *cogito* o conciencia, como se ha podido ver, no implica la negación de dicha idea. Para Lévinas, la idea de sujeto sólo cobra sentido a partir de la “intriga” ética con el otro. La idea de sujeto *significa* en la responsabilidad para con el otro. Responsabilidad “an-árquica” que pone en cuestión la supuesta supremacía y autosuficiencia hegemónica del Yo. Contraviene las categorías que tradicionalmente definen al yo: la libertad, el ser origen, la autonomía y

sobre todo la autarquía, el bastarse a sí mismo. El análisis teórico de la “deposición” del Yo hegemónico, producida ésta por la desnudez interpelante del rostro del otro, de la que habla Lévinas, puede ser puesta en escena en la propia cotidianidad de la vida. La presencia concreta y cotidiana del indigente puede conducirnos a la experiencia moral donde nuestra espontaneidad autosuficiente se ve “traumatizada”. No se trata, desde luego de un burdo sentimentalismo, sino de la imposibilidad de mantenerse indiferente ante la presencia interpelante del menesteroso. Frente al necesitado uno puede, sin duda, pasar de largo, hacer uso de su libertad y de su autonomía y desentenderse del desdichado. Pero permanece innegable el hecho de que ese otro, *desde el primer momento*, interpelaba mi ayuda. Lévinas no pretende anular el vínculo entre libertad y responsabilidad, pero si invertir su sentido habitual, es decir, entender la libertad desde la responsabilidad y no al contrario. Dicho de otro modo, la libertad únicamente se justifica en tanto que “libertad finita” que surge, heterónomamente, de una “responsabilidad infinita”. Por ello es que en el discurso lévinasiano, la *ética* juega un papel fundamental en la constitución de la intersubjetividad. La ética entendida aquí no como una serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico, que mejor habría que denominar moral, sino la ética entendida como la responsabilidad “pre-originaria” para con el otro. Si bien la moral en el orden sociopolítico mejora nuestra relación con los otros, no es suficiente. Las normas morales deben sustentarse no en el anonimato de la ley, sino la relación ética originaria interhumana. Nada de lo que le pase al otro me es ajeno, podría decirse, aunque se opte por no hacer nada. Se precisa salir de la “buena conciencia” burguesa, el sentir que no se le debe nada al otro, y despertar a la “mala conciencia”, el sentirse irrecusablemente responsable del otro.

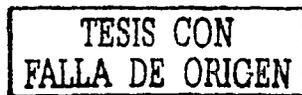
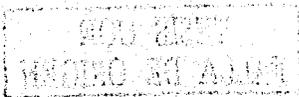
Relación ética con el otro anterior a cualquier otro tipo de relación (ontológica, epistemológica). La tesis fundamental de Lévinas es, precisamente, la ética como *filosofía primera*. Audaz tesis que no deja de causar estrépito en la filosofía actual, la cual ha sostenido que —siguiendo en esto a la más pura tradición filosófica que se remonta al menos hasta Aristóteles— la *proté philosophia* es “la ciencia del ser en cuanto ser”, es decir, la ontología (mal llamada posteriormente “meta-física”, pues para un griego, en general, nada puede haber más allá de la *physis*). La *ética*, pensada anterior a cualquier otro orden posible, se convierte así en la fuente de originalidad del discurso lévinasiano. Idea que todavía no termina en ser asimilada —y quién sabe si llegue a serlo— por el



pensamiento contemporáneo. Cabe todavía preguntarse, ¿es posible fundar una ética "positiva" a partir de las bases teóricas del pensamiento lévinasiano?. Lévinas no descarta la posibilidad. En todo caso, deja en las manos de otros este proyecto.

4) El hecho de que Lévinas sea judío insufla nuevos alientos en la reflexión filosófica contemporánea. No es que se necesite ser judío para presentar novedades en la filosofía actual, sino muestra la necesidad de considerar nuevos y legítimos motivos para la reflexión filosófica. ¿Por qué no asumir filosóficamente el mensaje ético de la espiritualidad judía? Para Lévinas, se presenta la exigencia de una renovación del pensamiento occidental desde la perspectiva judía. El *filósofo judío* ve en la espiritualidad del monoteísmo bíblico una originaria fuente de significación. En este sentido, a partir del reconocimiento de una alteridad previa, de una trascendencia absoluta, es posible repensar críticamente, radicalmente, las categorías tradicionales del pensamiento filosófico. El *pensamiento judío* se presenta, pues, como un serio protagonista en la discusión filosófica contemporánea en la que se debate el abandono del monismo ontológico tradicional y la consiguiente afirmación de la pluralidad y de lo concreto como estructuras originarias del ser. En todo caso, la reflexión filosófica de Lévinas constituye una invitación a repensar la concepción misma de la filosofía. Una invitación a repensar lo humano sobre bases nuevas, donde el otro, en tanto que otro, goce del *reconocimiento* que casi siempre le ha sido negado. La filosofía occidental ha pensado lo humano en términos de actividad, libertad y autonomía. El hombre así pensado es incapaz de encontrar una alteridad sin reducirla a su propia identidad, de aquí que su autonomía no pueda dejar de traducirse en dominación, poder e injusticia. Lévinas desde luego no niega la autonomía, sino la piensa fundada en la heteronomía. De cualquier modo, parece necesaria una reformulación del propio concepto de autonomía. En suma, se precisa entender el sujeto humano —considera Lévinas— en tanto que pasividad, heteronomía y responsabilidad. Tal vez no sea la perspectiva judía la única opción que se le presenta a la reflexión filosófica para renovarse, pero sí muestra la necesidad que se le presenta hoy a la filosofía de realizar una *inspiración* profunda, a riesgo de morir asfixiada en el cada vez más viciado aire que respira.

Sin duda, como toda buena doctrina filosófica, el discurso de Lévinas no se ve exento de insuficiencias e inconsistencias. Sin embargo, esto no insta, de ningún modo, a



relegar su pensamiento al eruditismo académico. Por el contrario, resulta una invitación a mantener y revitalizar el que pensamos inspira, en último termino, su proyecto filosófico: el cuidado y el respeto por la vida del *otro*. El discurso de Lévinas se hace imprescindible sobre todo en los tiempos tan aciagos que experimenta hoy el mundo, donde parece que nada puede menguar el odio contra *el otro*. Como no pocos, Lévinas experimentó en carne propia el odio hacia quien es considerado "otro". En el plano humano y político — egocentrismo y etnocentrismo— se pretende acabar con todo lo que sea "otro". La ya arraigada pugna entre israelitas y palestinos dan una desafortunada prueba fehaciente de este enraizado odio contra el otro o lo otro. Así, pues, frente al evidente odio entre los hombres, impera algo tan sencillo como el dar los buenos días en respuesta a la presencia del otro, de cualquier otro. "Buenos días, deseo de bendición, interés por el destino del otro hombre, inquietud original por su vida y por su muerte."¹ Antes que nada: "Heme aquí, para los otros". Fórmula que expresa el nuevo sentir de lo verdaderamente humano. Idea utópica se dirá. Pero, ¿es realmente utópica la idea lévinasiana del "uno responsable del otro", del "uno rehén del otro"? "Puede llamársele utópica; sin embargo, tal es la situación de los hombres, al menos en nuestro tiempo, cuando los intelectuales se sienten rehenes de masas desdichadas inconscientes de su desdicha".² Quienes como Lévinas, pudiéndose ocupar de su perfeccionamiento interior, se sienten comprometidos con el otro, concretizan el ideario lévinasiano. ¿Que se corre el riesgo de ser considerado un idealista? Puede ser, "sin embargo, en filosofía siempre hay que correr los riesgos que valen la pena".

¿Buenos deseos, vanas esperanzas? Quizá. Pero, "en todo caso, no se necesita nada menos para lo poco de humanidad que adorna la tierra, aunque sólo fuese una humanidad de mera cortesía y de mero pulimento de las costumbres."³

¹ "La ética". *Op. Cit.*, p. 7.

² *De otro modo que ser...* p. 246. También *De Dios que viene a l idea*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 266.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Bibliografía

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Obras de Lévinas¹

_____ *De l'évasion* (1935), reedición con introducción y notas de J. Rolland, Montpellier, Fata Morgana, 1982. Versión en castellano: *De la evasión*, trad. de Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.

_____ *De l'existence a l'existant* (1947), reedición Paris, Vrin, 1977. Versión en castellano: *De la existencia al existente*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros, 2000.

_____ *Le temps et l'autre* (1947), reedición Montpellier, Fata Morgana, 1977. Versión en castellano: *El tiempo y el otro*, trad. de José Luis Pardo, Barcelona, Paidós, 1995.

_____ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) reedición aumentada Paris, Vrin, 1987.

_____ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), reedición Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1990. Versión en castellano: *Totalidad e infinito Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de Daniel E. Gillot, Salamanca, Sígueme, 1977.

_____ *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1963), reedición. Biblio-Essais, 1984.

¹ Únicamente se presentan las obras consultadas, parcial o totalmente, en la elaboración de la presente disertación. Las fechas que aparecen entre paréntesis indican el año en que originalmente fueron publicadas así como su posterior reedición francesa. Se incluyen las traducciones al castellano disponibles hasta el momento.

_____ *Quatre lectures talmudiques* (1968), Paris, Minuit, 1968. Versión en castellano: *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. de Miguel García Baró, Barcelona, Riopiedras, 1996.

_____ *Humanisme de l'autre homme* (1972), reedición Biblio-Essais, Le livre de Poche, 1987. Versión castellana: *Humanismo del otro hombre*, trad. de Graciano González R. Arnaiz, Madrid, Caparrós, 1993.

_____ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), reedición Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1991. Versión en castellano: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.

_____ *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, (1976). Versión en castellano: *Sobre Maurice Blanchot*, trad. de José M. Cuesta Abad, Madrid, Trotta, 2000.

_____ *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), Paris, Minuit, 1977. Versión en castellano: *De lo santo a lo sagrado (Cinco nuevas lecturas talmúdicas)*, Barcelona, Riopiedras, 1997.

_____ *Ethique et infini* (1982), reedición Biblio-Essais, Le Livre de Poche, 1984. Versión en castellano: *Ética e infinito*, trad. y notas de Jesús María Ayuso Díez, Madrid, Visor, 1991.

_____ *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris, Vrin, 1982. Versión en castellano: *De Dios que viene a la idea*, trad. de Graciano Gonzales R. Arnaiz y Jesús María Ayuso, Madrid, Caparrós, 1995.

_____ *Hors sujet* (1987), Montpellier, Fata Morgana, 1987. Versión en castellano: *Fuera del sujeto*, trad. de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Madrid, Caparrós, 1997.

_____ *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris, Grasset, 1991. Versión en castellano: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993.

_____ *Dieu, la mort et le temps* (1991), Paris, Grasset, 1991. Versión en castellano: *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.

_____ *La huella del otro*, trad. de Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Marico Montero, México, Taurus, 2000.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Algunos artículos de Lévinas

_____ "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en VV. AA., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

_____ "Religión e idea del infinito", en *Doce lecciones de filosofía*, trad. Josep M. Colomer, Buenos Aires, Granica, 1988.

_____ "Verdad del desvelamiento y verdad del testimonio", en *Diálogo filosófico* 13 (1997) 38.

_____ "La ética", en VV. AA, *El sujeto europeo*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991.

Bibliografía general

Aguilar, M., *Crítica del sujeto*, México, FFyL-UNAM, 1990.

Blanchot, M., *El diálogo inconcluso*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Avila, 1996².

Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1985.

_____ *Yo y tu*, trad. de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós, 1993.

Charlier C., *Lévinas la utopía de lo humano*, trad. de Miguel García-Baró, Barcelona Riopiedras, 1995.

Colomer Farrandiz, F., "La ética como filosofía primera en el pensamiento de Emmanuel Lévinas", en *Cuadernos de Realidades Sociales*, 16/17 (1980) pp. 79-95.

Dartigues, A., *La fenomenología*, trad. de Josep A. Pombo, Barcelona, Herder, 1975.

Descartes, R., *El discurso del método*. trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1976.

_____ *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. trad. de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.

Derrida, J., "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Lévinas" en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

_____ "En este momento mismo en este trabajo he me aquí" en *Como no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto a, 1997.

_____ *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. de Julian Santos Guerrero, Madrid, Mínima Trotta, 1998.

_____ *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.

Díaz, C., *El sujeto ético*, Madrid, Narcea, 1993.

Ferry, L., "La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea", en VV.AA, *El sujeto europeo*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990.

Ferry, L., y Renaut A., *La pensée 68. Essay sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

Finkelkraut, A., *La sabiduría del amor*, trad de Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1986.

Florian R., *Conversations with French Philosophers*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1995.

Frank, M., *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*, trad. de Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1995.

García Ruiz, Pedro E., *Emmanuel Lévinas: fenomenología y subjetividad de la ontología fundamental a la pasividad ética: un estudio del primer periodo de su obra (1930-1949)*, Tesis (inédita) para obtener el grado de Maestría, México, UNAM-FFy L, 1999.

Gonzalez R Arnaiz Graciano "¿Intuición o responsabilidad?. La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas" en *Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984).

_____ "La pasión por 'lo humano' como posibilidad ética" en *Moralia* 1 (1986).

_____ *E. Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988.

_____ "La filosofía de la subjetividad en E. Lévinas" en Lucas Hernandez J., (coord.) *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca, Sígueme, 1994.

_____ (coord.) *Ética y subjetividad. Lecturas de Lévinas*. Madrid, Complutense, 1994.

Habermas, J., "Israel y Atenas o ¿a quién la razón anamnética?", en *Isegoría* 10 (1994) pp. 107-116.

Hegel, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*. trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1993.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1991.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

_____ *Carta sobre el humanismo*, trad de Rafael Gutiérrez Giradot, Madrid, Taurus, 1975.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*. Madrid, trad de Mario A. Presas, Técnos, 1986.

_____ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una fenomenología fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1986.

Kearney R. *La paradoja europea*, trad de José Manuel de la Mora, Barcelona, Tusquets, 1998.

Marion, Jean, L., "El sujeto en última instancia" en *Revista de filosofía* (Madrid), 6 (1993) Núm. 10.

Mortley, R., *French Philosophers in Conversation*, London, Routledge, 1991.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.

_____ *La genealogía de la moral*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.

_____ *El crepúsculo de los ídolos*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.

_____ *La voluntad de poderío*, trad de Anibal Froufe, Madrid, Edaf, 1981.

Peñalver Gómez P., "Ética y violencia. Lectura de Lévinas" en *Pensamiento* 38 (1980) 142

Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996.

_____ *De otro modo. Lectura de De otro modo que se o más allá de la esencia de E. Lévinas*, trad de Manuel Maceiras Fafián, Barcelona, Anthropos, 1999.

Renaut, A., *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, trad de Juan Antonio Nicolás, Barcelona, Destino, 1995.

Rosezweig, F., *El nuevo pensamiento*, trad. de Isidoro Reguera, Madrid, Visor, 1989.

Sanabria José, R., "Ética y filosofía primera en E. Lévinas" en *Revista de filosofía* (México) UIA, 27 (1994) 81.

Sánchez Meca, D. "Filosofía y religión en el pensamiento de Emmanuel Lévinas" en *Carthaginensia* IX (1995) pp. 355-375.

Savater, F. *Ética como amor propio*, México, Grijalbo, 1991.

Spinoza, B., *Ética*, trad. de Angel Rodríguez Bachiller, s/l, Sarpe, 1984.

Sucasas Peón, J. A. "Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Lévinas: Lectura de un palimpsesto" en *Cuadernos Salmánticos de Filosofía* 21 (1994).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

_____ "Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Lévinas" *Cuadernos Salmánticos de Filosofía* 22 (1995).

_____ "Emanuel Lévinas: una ética judía", en VV. AA., *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

_____ "Pensamiento judío contemporáneo. Una introducción" en *Diálogo filosófico* 43 (1999) pp. 4-26.

Tudela Juan A., "El humanismo del otro hombre. La filosofía de E. Lévinas" en *Escritos del Vedat*, 6 (1976).

_____ "Finitud humana y vida sensible en E. Lévinas" en *Escritos del Vedat* 8 (1978).

_____ "El exceso del bien. Subjetividad y significación ética en E. Lévinas" en *Escritos del Vedat* 12 (1982).

_____ "Escatología y filosofía. Lo otro de la filosofía en E. Lévinas" en *Escritos del Vedat* (1993).

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Altaya, 1998.

Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, trad de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991.

Vázquez Moro, U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, Madrid, UPCM, 1982.

VV.AA., *El sujeto europeo*, trad de María Luisa Feliú, Santiago Jordán y Mario Merlino, Madrid, Pablo Iglesias, 1991.

VV.AA., "Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad", en *Revista Anthropos* (1998) 176.

VV.AA., "Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina", en *Revista Anthropos* (1998) 180.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN