



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA RESPONSABILIDAD EN LEVINAS: DE UNA ÉTICA AUTÓNOMA A UNA HETERÓNOMA




T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
DANIEL IVÁN LÓPEZ GARCÍA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



DIRECTORA: DRA. SILVIA RABINOVICH

COORDINACIÓN DE FILOSOFÍA

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO,



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA RESPONSABILIDAD EN LEVINAS: DE UNA ÉTICA AUTÓNOMA A UNA
HETERÓNOMA

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA
DANIEL IVÁN LÓPEZ GARCÍA

DIRECTORA: DRA. SILVANA RABINOVICH

A Solín y Marco, por la paciencia
y el soporte absoluto

A Paola,
por enseñarme el significado
de la palabra apoyo

Agradecimientos

- Dra. Silvana Rabinovich, por su invaluable e incondicional ayuda y por mostrarme el sentido de la heteronomía en cada una de sus palabras y acciones.
- Dra. Julieta Lizaola, por revelarme una manera distinta de entender la filosofía.
- Dra. Isabel Cabrera, por ser fuente de inspiración en mi quehacer filosófico.

A mis amigos de antaño, Fidel Nuñez y Jonathan Cuevas, por el ánimo y el respaldo durante todo este tiempo.

A Monogatari: Cesar, Jesús y Toño, porque juntos exploramos la alteridad del sonido

ÍNDICE

Introducción.....	15
1. Nociones básicas para explicar la responsabilidad dentro del pensamiento de Emmanuel Levinas.....	19
1.1 Antecedentes biográficos.....	19
1.2 Formación fenomenológica.....	21
1.3 La subjetividad levinasiana.....	24
1.4 Lo Mismo.....	26
1.5 Lo Otro.....	28
1.6 Lo Infinito.....	29
1.7 El Rostro.....	31
1.8 La responsabilidad para con el otro.....	34
2. El camino de la autonomía a la heteronomía: Kant, Cohen y Rosenzweig.....	37
2.1 La autonomía en Kant: imposibilidad de la heteronomía.....	37
2.2 La compasión en Cohen: acceso a la heteronomía.....	52
2.2.1 El mandamiento del amor al prójimo.....	53
2.3 La desformalización del tiempo en Rosenzweig: preludeo a la heteronomía.....	63
3. La responsabilidad heterónoma dentro del pensamiento levinasiano.....	77
3.1 Decir y Dicho.....	78
3.2 Sensibilidad y Proximidad	82
3.3 Substitución.....	86
3.4 La asimetría en la relación ética.....	91
3.5 La responsabilidad heterónoma.....	94
Conclusiones.....	99
Bibliografía.....	103

ABREVIATURAS DE LOS TEXTOS DE LEVINAS

ADV	<i>Más allá del versículo</i>
DEE	<i>De la existencia al existente</i>
DL	<i>Difícil Libertad</i>
DMT	<i>Dios, la muerte y el tiempo</i>
DOMS	<i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>
EDE	<i>Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
EI	<i>Ética e Infinito</i>
HO	<i>La huella del otro</i>
HOH	<i>Humanismo del otro hombre</i>
HS	<i>Fuera del sujeto</i>
LC	<i>Libertad y mandato</i>
QLT	<i>Cuatro lecturas talmúdicas</i>
TA	<i>El tiempo y el otro</i>
TI	<i>Totalidad e Infinito</i>

INTRODUCCIÓN

Las interpretaciones habituales del judaísmo están basadas en una noción de ritualismo que se caracteriza por su rigidez y exactitud y que, según aquéllas, son el eslabón que mantuvo unido al pueblo judío.

Esta lectura del judaísmo, no es del todo imprecisa. Sin embargo, existen muchos otros factores que intervinieron en su subsistencia; además, el carácter del ritualismo está definido por otros factores que van mucho más allá de la rigidez, pues el sentido de la repetición presente en el rito implica mucho más que estaticidad: implica una toma de postura conciente:

«Mantener el impulso y a la vez quebrarlo: ¡probablemente no consista en otra cosa el rito judío! ¡La pasión que desconfía de su pathos, transformándose y volviéndose a transformar en *conciencia*! La pertenencia al judaísmo supone el rito y la ciencia. La justicia es imposible al ignorante. El judaísmo en una conciencia extrema».¹

Esta característica del ritualismo judío —siempre presente en su pensamiento— es reinterpretada por algunos pensadores a partir de la segunda mitad del siglo XIX desde una postura con miras que van más hacia lo ético que hacia lo teológico o lo religioso. Es desde esta tradición —que escapa por su extensión a cualquier delimitación precisa—, enmarcada a su vez por la tradición judía, que podemos insertar el pensamiento de Emmanuel Levinas.

El pensamiento de este filósofo, nacido en Lituania y posteriormente nacionalizado francés, es determinante para la ética, pues recoge varios aspectos propios del judaísmo que reinterpreta filosóficamente para lograr una propuesta ética que pese a estar basada en una tradición específica, cobra su verdadero sentido fuera de ésta.

Para el pensamiento de Levinas, la ética es heterónoma, es decir, la voluntad está determinada por imperativos que se encuentren fuera de ella, a diferencia de una postura autónoma, la cual determina a la voluntad según los designios que ella misma formula. Para el pensamiento levinasiano, ese imperativo que está fuera de la voluntad del sujeto es el otro. Esta postura tiene

¹ E. Levinas. *Difícil libertad (DL)*. Caparrós, Madrid, 2004. p. 22

un estigma negativo a partir del pensamiento de Immanuel Kant, que postula a la heteronomía como la fuente de todos los principios inauténticos de la moralidad, es decir, el único principio válido para actuar moralmente es la razón, a diferencia de otros principios ajenos a ella como la felicidad, el placer, la perfección o la voluntad de Dios, que estarían fuera de la autonomía del sujeto.

Sin embargo, contraria a dicho pensamiento, la postura heterónoma de Levinas no debe entenderse como un yugo que recae sobre el sujeto o como una imposibilidad de determinación de los sujetos: la heteronomía levinasiana está basada en una noción de subjetividad contraria a la que tiene la tradición, una noción que tiene su sentido en la alteridad.

Para Levinas, la auténtica relación ética es de responsabilidad para con el otro, pues la subjetividad del sujeto es en sí misma responsabilidad. Para llegar a esta conclusión, el filósofo lituano parte de la crítica hecha por Franz Rosenzweig a la historia de la filosofía, en la que afirma que en toda la tradición filosófica occidental —de Jonia a Jena— ha existido una tendencia por incluir a todos los sujetos, singulares e individuales, dentro del Ser entendido como una totalidad. Es decir, existe una tendencia que proviene de la noción clásica de ontología que se desarrolló en Grecia, y que se convirtió en el supuesto básico para el pensamiento posterior, que postula ante todo la preeminencia del Ser. Todo es y, en este sentido, todo puede ser comprendido y asimilado mediante el yo y sus atributos; entonces, todo pertenece a lo Mismo, pues todo es de algún modo y en este ser pierde su singularidad.

Levinas quiere rescatar el sentido de otredad en oposición al de mismidad presente en la filosofía, que aboga por la ontología como la base de la filosofía. Por esto, el pensamiento levinasiano postulará a la ética como la filosofía primera, anterior a la ontología, pues la subjetividad del sujeto está dada por el otro y no por su pertenencia al Ser.

La noción de subjetividad levinasiana es el pilar sobre el cual se sostiene su pensamiento, pues sólo a partir de la comprensión de un sujeto que no depende de sí mismo sino que, al contrario, es un sujeto sujetado al otro, es como es posible comenzar a entender la fuerza que adquiere su postura ética que es heterónoma por antonomasia.

La sujeción del sujeto cobra sentido desde una reinterpretación de nociones que, aunque no siempre son exclusivas del judaísmo, tienen su plena significación desde su contexto. De este modo, ideas como las de rostro, hospitalidad, pasividad o sustitución están arraigadas en una lectura del judaísmo que entiende al prójimo como ese otro ajeno al yo imposible de asimilar y de aprehender.

La noción de eticidad de Levinas debe ser entendida como la relación con el otro, la cual no puede ser de otro modo que de responsabilidad infinita para con él, pues ésta es la relación ética por excelencia.

Para explicar la sujeción del sujeto al otro, el llamado filósofo de la otredad no se vale únicamente de nociones pertenecientes al judaísmo, pues tiene una sólida formación filosófica que se inclina preponderantemente por la fenomenología; sin embargo, el presente texto se ocupa únicamente de las influencias y las nociones que ayuden a mostrar las diferencias entre un pensamiento heterónimo como el suyo y un pensamiento autónomo.

Por lo tanto, el propósito de este trabajo es exponer una vía que contenga los elementos necesarios para mostrar la influencia de ciertos autores en la ética heterónoma de Emmanuel Levinas, a partir de posturas que tiene su arraigo en la autonomía. Consecuentemente, el presente texto está dividido en tres capítulos, el primero destinado a exponer algunas nociones del pensamiento temprano de Levinas que sirven de marco para introducir su propuesta y, a su vez, vislumbrar la relación entre autonomía y heteronomía. El siguiente capítulo expone el aparente antagonismo entre el pensamiento de Immanuel Kant y el pensamiento de Levinas, pues el primero es por antonomasia el filósofo de la autonomía, postura antitética a la del filósofo de la otredad. Después, se expone cómo es que la postura kantiana influye en el pensamiento de uno de sus discípulos más distinguidos: Hermann Cohen; este pensador judío realiza, desde una postura kantiana, una relectura de la tradición judía para mostrar la posibilidad de una ética que tenga presente a la heteronomía dentro de sus postulados; sin embargo, el pensamiento coheniano sólo muestra una puerta de acceso hacia la heteronomía, pues su postura es aún alejada de la postura ética levinasiana, aunque puede encontrarse una sustancial influencia. El último apartado de este capítulo, está dedicado a mostrar quizá la influencia más presente en el pensamiento levinasiano: el

pensamiento de Franz Rosenzweig; este pensador judío alemán, es determinante —como mencionamos anteriormente— en el pensamiento de Levinas. Pues la reinterpretación del judaísmo que hace basándose en la crítica a la idea de totalidad de Hegel, sienta las bases para el desarrollo de una ética heterónoma desde su enunciación como la que plantea Emmanuel Levinas.

El último capítulo expone de manera renovada el pensamiento levinasiano y marca las nociones que postula de manera definitiva para afirmar una ética puramente heterónoma, que tiene como fin último enunciar a la verdadera relación ética como de responsabilidad para con el otro, es decir, la ética —filosofía primera— tiene su sustento en una noción de sujeto como ser-para-el-otro; una noción que se comprende desde la substitución, que muestra la relación del sujeto con el otro como puro gasto, pura pérdida; como una relación en la cual no cabe la reciprocidad, pues es por definición asimétrica: soy para el otro, pues su presencia me conmina irrecusablemente a hacerme responsable de él; relación con el otro en la que de entrada me debo a él, pues existe una deuda pre-originaria. Ética que me obliga a hacerme responsable del otro sin siquiera haberlo elegido, pues mi subjetividad radica en él.

Todas las afirmaciones antes mencionadas intentan ser expuestas en este texto para mostrar cómo la responsabilidad para con el otro, en el pensamiento heterónimo de Levinas, es la culminación de una propuesta ética que aunque tiene su sustrato en la tradición judía, tiene su actualización y pertinencia en la cotidianidad de las relaciones humanas, ya que la ética es en sí misma la relación con el otro.

1. NOCIONES BÁSICAS PARA EXPLICAR LA RESPONSABILIDAD DENTRO DEL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

1.1 ANTECEDENTES BIOGRÁFICOS

En Kovno, Lituania, en el seno de una familia judía, nació Emmanuel Levinas el 12 de enero de 1906 según el calendario gregoriano —el 30 de diciembre de 1905 según el calendario juliano, empleado en ese momento por el Imperio ruso—. Fue hijo de Jehiel Levinas y Débora Gurvic. Tuvo dos hermanos: Boris y Aminabad, ambos menores que él.

Aunado a que Lituania era en ese momento un país que poseía una gran tradición por los estudios judíos, la familia Levinas pertenecía a la comunidad judía más importante de Kovno, eso esbozó un panorama ideal para el desarrollo intelectual de Emmanuel en sus primeros años.

Jehiel Levinas tenía una librería, que seguramente influyó de manera decisiva en la formación de su hijo mayor, quien a los seis años comenzó a estudiar la Biblia y el hebreo. Gracias a su lengua materna, el ruso, leyó durante su juventud a los grandes escritores rusos: Lermontov, Gogol, Turgueniev, Tolstoj, Dostoievski y Pushkin.²

En 1915, a causa de la Primera Guerra Mundial, la familia Levinas tiene que emigrar a Jarkov, Ucrania, donde Emmanuel estudiará en el instituto de esta ciudad, pese a las limitaciones académicas a las que estaba sometida la población judía. En 1920, regresan a Lituania, donde Levinas termina sus estudios en Kovno.

Levinas decide continuar su formación en Estrasburgo, donde conoce a Maurice Blanchot. Es en esta etapa cuando Levinas se encuentra con las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y decide, después de terminar sus estudios en 1928, mudarse a Friburgo (Alemania), donde el «padre de la fenomenología» imparte cursos.

En Alemania, Levinas conoce a Husserl en su última etapa académica y es impactado por la fuerza que en ese momento cobraba uno de sus más destacados pupilos: Martin Heidegger. Se inscribe a los cursos de éste y

² E. Levinas. *Ética e infinito (EI)*. Madrid, Visor, 1991. p. 24

comienza a estudiar la fenomenología husserliana. Resultado de esto, Levinas publica una reseña de *Ideas I* de Husserl.

En esta época, Levinas estudia la fenomenología con mayor detenimiento y comienza a publicar varios artículos referentes a ésta; el fruto más destacado de esta etapa es su tesis doctoral, que presenta en Estrasburgo, en 1930, titulada *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. En este mismo año, ya establecido nuevamente en Francia, adquiere la nacionalidad y se casa.

A partir de este momento, comienza su producción filosófica de manera intensa y en 1934 publica un brillante artículo que se titula *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, donde expone una reflexión filosófica sobre el nacionalsocialismo. Un año después, en sintonía con el artículo mencionado, escribe el primer texto en el que intenta distanciarse de la ontología heideggeriana: *De la evasión*.

En 1939, en el marco del inicio de la Segunda Guerra Mundial, es llamado por el ejército francés para servir como intérprete de ruso y alemán. En 1940, debido a la persecución nazi, es apresado y mandado a un campo de prisioneros militares, donde permanecerá realizando trabajos forzosos en el bosque durante el transcurso de la Guerra. Levinas no es mandado a un campo de concentración debido a su condición de oficial del Ejército francés; sin embargo, la mayoría de sus familiares son asesinados a excepción de su hija y de su esposa, quienes logran sobrevivir.

Al término de la Guerra, Levinas regresa a París y es nombrado director de la École Normale Israélite Orientale (ENIO), comienza a estudiar el Talmud con Monsieur Chouchani y en 1947 publica *De la existencia al existente*, que escribió durante su cautividad en la guerra.

Mantiene una actividad filosófica intensa, y es hasta 1961 cuando aparece su primera gran obra: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, donde expone su pensamiento de una manera general y reformula lo propuesto en su quehacer anterior.

Es nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de Poitiers, en la de París-Nanterre y en la de Friburgo. En 1973, es designado profesor de Filosofía en la Sorbona y un año después se publica *De otro modo que ser, o más allá*

de la esencia, que muestra un pensamiento más maduro y es para muchos intérpretes el libro filosófico más importante de Levinas.

La producción bibliográfica que este autor desarrollará será muy vasta, y explorará no sólo el ámbito puramente filosófico, sino que incluirá textos religiosos, teológicos e incluso políticos. Su trabajo se discutirá, cada vez con mayor vehemencia, dentro de los círculos filosóficos interesados en la problemática ética contemporánea hasta su muerte en 1995.

1.2 FORMACIÓN FENOMENOLÓGICA

El pensamiento de Emmanuel Levinas comienza a cosecharse desde la semilla de la fenomenología. El ímpetu que despertó en nuestro autor el estudio de este nuevo método de abordar la filosofía fue, sin lugar a dudas, el anclaje y la manera siempre presente de guiar su pensamiento.

Serán las *Investigaciones lógicas* y, principalmente, el estudio de la teoría fenomenológica de la intuición de Husserl el punto de partida de Levinas hacia la fenomenología.

La singularidad de los temas que ésta abordaba y, especialmente, la manera en la que los trataba resultaba sumamente atractiva: la fenomenología proponía ir a las cosas mismas, planteando una solución distinta a la que ofrecían el idealismo y el realismo que permitía hacerle frente al positivismo. El acento caía entonces en la intencionalidad de la conciencia, ya que ésta evita realizar cualquier construcción previa, a diferencia de, por ejemplo, el naturalismo y el psicologismo, que se sostenían en una objetividad que olvidaba que la naturaleza o la psique estaban mediadas por otros factores como la cultura o la historia.

La intuición, por lo tanto, resulta ser intencionalidad privilegiada, pues es la herramienta con la que la conciencia se dirige a las cosas mismas y hace referencia a la realidad. Sin embargo, la intuición parte desde la cotidianidad, desde una «actitud natural», en la que, de antemano, asumimos la existencia del mundo y de todos sus objetos. Frente a esta condición, surge la actitud fenomenológica por medio de la *epoché*, que «suspende», «pone entre paréntesis» la existencia del mundo como algo que trasciende a la conciencia. Es así, como el paso que se da de una actitud cotidiana o natural a una

trascendental permite aprehender a los objetos y al mundo tal y como son, es decir, por medio de sus esencias; la fenomenología es, entonces, una ciencia eidética.

Levinas adopta al método fenomenológico en su pensamiento, ya que éste propone ir directamente a los objetos mismos poniéndolos fuera de cualquier contexto, lo que posibilita, desde una perspectiva ética, acudir a los sujetos en su singularidad por medio de la reducción fenomenológica.

Sin embargo, para Levinas, la importancia que se desprende de dicha reducción, de diferenciar entre una actitud natural y una actitud fenomenológica —«filosófica»— producto de la *epojé*, permanecería en el campo del intelecto. En esta reducción, la singularidad de los otros seres humanos se convierte en parte de la abstracción del método fenomenológico y no tiene repercusión en el campo de la ética, es decir, pierde su vínculo con la vida, con lo material:

la intuición filosófica se presenta exenta de su significación vital y metafísica, en razón de una tematización unilateralmente intelectualista del tránsito entre las dos actitudes, natural y fenomenológica.³

El filósofo lituano objetará a la fenomenología de Husserl su desvinculación con el mundo fáctico, ya que solamente en éste se da el encuentro con el prójimo y es en este encuentro donde puedo hacerme responsable del otro⁴. Es por esto, que en el pensamiento de Husserl no existe una ética que se vincule con la responsabilidad, si bien hay una responsabilidad para con la verdad, aquélla no se vincula con el prójimo.

La lectura que Levinas hace de Husserl y de la fenomenología es guiada fundamentalmente por el análisis de Heidegger, su maestro durante su estancia en Friburgo.

Heidegger es uno de los filósofos que se mantendrá presente en el pensamiento del filósofo de la otredad. Sin embargo, su pensamiento no se inmiscuirá en el terreno de la ética, por lo que la referencia que de él se haga en el presente trabajo será mínima; únicamente se retomará la crítica que hace

³ Cf. A. Sucasas. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires, Lilmód, 2006. p. 35

⁴ A partir de aquí, se diferenciará entre lo Otro, como el concepto abstracto que se contrapone a lo Mismo, y el otro, como el sujeto particular, individual, que es distinto al Yo. Más adelante en este capítulo se hará explícita esa diferencia.

a la historia de la filosofía, ya que no se había reparado en la ambigüedad del término *ser* y se usó indistintamente en sus dos acepciones: como verbo y como ente. Heidegger hace un estudio brillante sobre esta diferencia y distingue entre ser como verbo, como acción de ser, como existencia (Sein) y ser como sustantividad, como ente, como existente (Seiendes).

Para Levinas, esta distinción será lo más profundo de *Ser y Tiempo*; «distinción, mas no separación»⁵, es decir, el ser se contempla siempre en los entes, apreciamos la verbalidad en su sustantividad; sin embargo, este hecho será cuestionado por Levinas, ya que el ser es, existe independientemente de los entes, los precede.

Este énfasis en la unicidad de los entes es decisivo, ya que sólo al entenderlos como únicos, es como es posible hacerse responsable de ellos. El problema de una filosofía que no distingue la individualidad de los entes concretos, sino que solamente los percibe como parte de un todo, es que corre el riesgo de cometer injusticias al no considerar la alteridad de los seres.

Levinas intenta rescatar la singularidad del ente concreto, lo cual no implica un abandono del ser, pues el ente es parte del ser; lo que se busca es que los entes sean diferenciados, que no se confundan en la mismidad, y esta salida del ser sólo es posible (como se verá más adelante) mediante la hipóstasis.

En esta crítica que Levinas hace a la filosofía, podemos apreciar una nueva forma de pensamiento que refleja las nociones éticas propias del judaísmo. Un talante ético que tiene como mandato implícito la responsabilidad por el prójimo «¿Soy yo acaso el custodio de mi hermano?»⁶

A partir de este énfasis en la singularidad de los sujetos, que los hace indisolubles en el Ser como particulares, surge la interrogante de si es posible la intersubjetividad y cómo podrían los sujetos salir de su singularidad para hacerse responsables de su prójimo.

Levinas deja estas interrogantes abiertas, ya que el sujeto parece quedar atrapado en un solipsismo insuperable, en el que está tácita la imposibilidad de apertura hacia el prójimo, encerrado en una soledad que no le

⁵ Cf. E. Levinas. *El tiempo y el otro (TA)*. Barcelona, Paidós, 1993. p. 83

⁶ Gen 4:9

permite trascender hacia lo Otro, hacia la existencia, a la que se encuentra sujeto.

1.3 LA SUBJETIVIDAD LEVINASIANA

La ética de Emmanuel Levinas surge en el ámbito de las filosofías existenciales de la primera mitad del siglo XX. Sus primeros textos permiten ver que algunos problemas propios de este pensamiento no le son ajenos. Sin embargo, como partidario de la fenomenología, abordará estas problemáticas desde esta perspectiva.

Para las filosofías de la existencia, el sujeto se encuentra en una soledad fundamental. Levinas no niega esta tesis, sin embargo, esta situación no le impide vincularse con el otro. Ontológicamente, la soledad no lo imposibilita a relacionarse, sino que es su condición de posibilidad. La soledad es «el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser» (EI 53); es, entonces, gracias a que mi existencia se da desde la soledad, que puedo acceder a la socialidad.

Al relacionarse con el otro, el sujeto no está tratando de refutar su soledad constitutiva, sino que busca ahondar en esa soledad y se da cuenta de que hay en ella un enfrentamiento con la existencia anónima, con el «hay»

Una de las maneras en las que Levinas define al «hay» es como «el fenómeno del ser impersonal: «ello»» (EI 43). El «hay» se refiere a la existencia impersonal, es decir, a ese ser (como verbo) en el cual se encuentran todos los sujetos antes de vincularse con los entes, y del cual hay que salir para relacionarse con la otredad; para explicarlo, Levinas utiliza varias analogías.

La noche podría ser el momento en el que se experimenta claramente el «hay», ya que en su oscuridad las formas se pierden, y todo se vuelve indeterminado, indistinto, vago; en la noche «ya no hay ni *esto* ni *aquello*; no hay “algo”. Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable»⁷. El sujeto percibe su ser en esta indistinción, donde no hay manera de distinguir las cosas; no obstante están ahí, las percibimos. El «hay» no se aprehende o se conoce, no se puede

⁷ E. Levinas. *De la existencia al existente (DEE)*. Madrid, Arena, 2000.

afirmarlo como ente, es algo en lo que de manera inevitable se está sumergido, algo que precede al sujeto ontológicamente.

Podemos remitirnos, dice Levinas, al momento en que un niño está en su cuarto a oscuras a punto de dormir y en esa soledad, en ese silencio escucha algo. Es una sensación que le permite percibir algo aunque no haya nada. «Algo parecido a lo que uno oye cuando se acerca una concha vacía a la oreja» (EI 44), un silencio que no parece tal, que está lleno de ruidos. Un vacío colmado que nos remite a una existencia anónima que provoca horror; a un existir sin existente, ya que el existir no es poseído por alguien, es un existir impersonal. En el «hay» participamos en la experiencia de ser.

Es en este existir sin existente, y desde éste, donde se lleva a cabo la hipóstasis, por la cual abandonamos nuestra condición de entes y nuestra soledad constitutiva para acceder a la socialidad. La hipóstasis es la manera en la que los existentes se relacionan con su existir, en la que el ser se realiza en los entes, en la que se va del estado de verbo al estado de cosa. En el «hay», los existentes se relacionan con su existir y, al hacerlo, se relacionan con los otros. Es así como se ve que esa soledad fundamental de los sujetos de la que se hablaba es la condición de posibilidad de la hipóstasis; la soledad «es la unidad indisoluble entre el existente y su existir» (TA 92), es el acontecimiento mismo de ser; sólo desde aquélla es posible relacionarse con el existir.

Este hecho no sucede de una forma dialéctica a la manera hegeliana; no es que reflexivamente entienda mi soledad, y, al comprenderla, emerja desde ésta hacia el exterior. No será la reflexión dialógica la que conduzca a este suceso: «el acontecimiento de la hipóstasis es el presente» (TA 89); éste «desgarra» el existir, hace que se rompa su trama infinita —«sin comienzo ni fin»— y permite que el existir se muestre como existente.

El sujeto está en soledad: es sólo porque es uno. Y la soledad es un paso ineludible y necesario, porque a partir de ésta, que permite la hipóstasis, es desde donde empieza la libertad inicial, «el dominio del existente sobre el existir». Lo anterior, implica que en la soledad no hay solamente esa desesperación propia del existencialismo, sino que hay «virilidad, orgullo y soberanía». (TA 92)

«El presente consiste en un inevitable retorno a sí mismo» (TA 93); el existente, al encontrarse en éste, tiene una noción de identidad con una doble

cualidad: es salida y retorno a sí mismo. Por lo tanto, el presente resalta la característica principal de la identidad del sujeto, que implica el retorno a sí mismo y su estar a cargo de sí; en esto es en lo que consiste la existencia material: «no existo como espíritu, como una sonrisa o un viento que sopla, no soy sin responsabilidad». (TA 94)

Es importante enfatizar el sentido de responsabilidad que muestra Levinas, en el que primero el sujeto tiene que hacerse responsable respecto a la existencia material a la que está sujeto. De este modo, para Levinas, la subjetividad es responsabilidad, y es esta noción la base de todo su pensamiento; en este punto se profundizará en la última parte del presente texto.

Es pertinente mencionar que el tema de la soledad no es el más relevante de su pensamiento. Lo fundamental no es salir de la soledad, sino salir del Ser.

Esta salida del Ser debe darse porque al permanecer en éste, el ente no se percata de los demás seres e ignora sus necesidades. El tiempo será el primer intento de hacerlo.

Mediante el tiempo el sujeto se relaciona con los otros seres: el tiempo no remite a una espacialidad, sino a un movimiento, a un continuo ser, no a la permanencia, como lo entiende la filosofía occidental⁸. Levinas hará un análisis más detenido en sus obras posteriores acerca del tiempo como diacronía, al cual se hará referencia posteriormente. Por ahora, es importante tener presente que el tiempo es socialidad, es decir, «es la relación misma del sujeto con los demás». (TA 77)

Al entrar en el campo de la socialidad, Levinas está directamente frente a la inquietud principal de toda su obra: la relación con el otro. A partir de esta confrontación del sujeto con su existir, se evidencia la preeminencia de la ética sobre cualquier otra disciplina que esté en correspondencia con el otro, ya que es en sí misma relación con el otro.

Sobre este punto, Levinas enfatiza el hecho de que la Ética es anterior a cualquier ontología, ya que ésta se mantiene en el ámbito del concepto, del

⁸ Cf. F. Rosenzweig. *Estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997. p. 45-49

logos, de la interioridad, dejando en segundo plano la relación con el otro pese a que esta relación preceda a cualquier identificación ontológica.

En *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Levinas expone ampliamente esta diferencia entre la Ética y la Ontología y para hacerlo, parte de dos ideas que cimientan su pensamiento: Lo Mismo y Lo Otro. Ideas en las que es necesario profundizar para mostrar, posteriormente, su valor en la relación ética, que es responsabilidad para con el otro.

1.4 LO MISMO

La idea de «lo Mismo», va a designar todo lo que es igual, idéntico o semejante. Esta noción tiene su principio en la idea de que todo puede ser pensado, y así encerrarlo en la esfera del conocimiento, que no hace sino adecuar los datos externos a las facultades epistémicas del sujeto, tratando de asimilar todo: «en aquella primera proposición filosófica, que “todo es agua”, ya se encierra el presupuesto de la pensabilidad del mundo»⁹.

Es entonces, desde el comienzo de la historia de la filosofía, desde su surgimiento en Grecia, que se ha buscado afanosamente una *misma* procedencia para todo. Se ha hecho hincapié claramente en la prioridad de la identidad y de la mismidad, buscando igualar a los objetos y sujetos con conceptos. Este camino fue reiterado por Sócrates, quien, mediante la mayéutica, dictaminó el proceder de la filosofía: «toda enseñanza introduce en el alma lo que ya estaba en ella»¹⁰, provocando una identificación del Yo. No es necesario el otro ni la exterioridad, ya que todo está en el sujeto.

«Lo Mismo» será el término para designar esta actitud de incluir todo dentro de lo idéntico, de lo semejante, y encuentra su justificación en la autonomía del yo, en su afirmación como ipseidad. «Lo Mismo», adjetivo que se sustantiva para designar el modo de ser de la tradición.

El ser y el pensar pertenecen a lo Mismo: «fue Parménides quien primero proclamó la identidad del ser y del pensar»¹¹. Desde entonces, lo Mismo se encarga de adecuar a lo que es, con el pensamiento, omitiendo las

⁹ *Ibid.* p. 52

¹⁰ E. Levinas. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger (EDE)*. Madrid, Síntesis, 2005. p. 241

¹¹ F. Rosenzweig, *Ibid*

diferencias que interfieran en este proceso. Lo Mismo adecua al otro a los conceptos del sujeto para hacerlo comprensible. No existe una relación ética, sino una relación epistémica que se basa en una preeminencia ontológica de los seres. Levinas critica cualquier relación en la que alguno de los implicados actúe con la pretensión de poseer al otro; y son de este tipo las relaciones de conocimiento a la manera del *logos*, de la ciencia.

El conocimiento consiste en aprehender al individuo que sólo existe, no en su singularidad que no cuenta, sino en su generalidad, la única de la que hay ciencia. Y ahí comienza todo poder. (EDE 241, 242)

«El Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema»¹²; remite a la homogeneidad y a la asimilación, dejando de lado la heteronomía de la alteridad y su pluralidad.

1.5 LO OTRO

Se puede comenzar a rastrear el lugar que ha tenido la noción de lo Otro, cuando en *El Sofista*, Platón comete el «parricidio», al declarar la existencia del no-ser, al cual se le identifica con la alteridad: «Nosotros no sólo hemos probado que el no ser existe, sino que hemos puesto en evidencia la idea misma del no-ser [...] la naturaleza de lo otro existe verdaderamente»¹³.

En el pensamiento de Platón, al afirmar la existencia del no-ser se abre un espacio para pensar en lo Otro; sin embargo, su equiparación con el no-ser pone en riesgo la noción del Ser en la que se fundó la filosofía, por lo que el desarrollo de esta idea fue omitido. Lo Otro escapa al esquema clásico de la ontología; no es posible que exista algo que no sea parte del Ser, de lo Mismo.

Es importante mencionar, que lo Otro, según Levinas, no es comparable al no-ser, ya que este último sigue perteneciendo a la estructura del Ser, sigue utilizando su método. Lo Otro es, existe, aunque no dentro del Ser, ya que éste excluye todo lo que le es ajeno, distinto a él.

¹² E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad (TI)*. Salamanca, Sígueme, 1995. p. 64

¹³ Platón. *El Sofista* (258 d)

De igual modo, lo Mismo no va a ser la negación de lo Otro, pues al poner en oposición estos términos, se permanecería aún en el ámbito del Ser, donde lo Otro no podría ser lo propiamente otro, ya que lo Otro permanecería en el juego de la lógica conceptual y formaría uno de los componentes en una relación de no identidad perteneciente al campo de lo Mismo.

Lo Otro no puede estar inmerso en lo Mismo, como ha ocurrido en la filosofía. En lo Mismo se pierde la singularidad de lo Otro y se privilegia la generalidad, se nulifican las diferencias, se pierde todo el carácter de alteridad que tiene lo Otro y se tematiza. Levinas habla de lo Otro metafísico como lo Otro ético, como aquello que le incumbe a una filosofía primera:

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. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía lo Mismo. Lo absolutamente Otro, es el Otro. (TI 62)

Será entonces en «el otro», como prójimo, como individuo particular de carne y sangre en el que se manifiesta lo Otro; ya que aquél es absolutamente otro, no es posible su posesión ni su aprehensión.

¿Cómo relacionar entonces a lo Mismo y a lo Otro? «La relación del Mismo y del Otro —a la cual parecíamos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje» (TI 63). Mediante éste se pueden relacionar los términos sin limitarse, a pesar de que el Mismo se vea trascendido, pues se ve obligado a salir de sí. En el discurso, es donde los términos interactúan, es donde el Mismo sale de su ipseidad, de su mismidad de ser único. Es a partir del lenguaje que el otro se le presenta al Yo en toda su plenitud.

1.6 LO INFINITO

La historia de la filosofía evidencia una cicatriz por la preeminencia del Ser sobre el ente, de lo Mismo sobre lo Otro y de la ontología sobre la ética.

Para romper con esta filosofía que gira en torno al estudio del Ser, Levinas pondrá a la ética en el lugar que la tradición le ha otorgado a la metafísica como filosofía primera —denominada así por Aristóteles— debido a la prioridad e independencia de sus problemas, ya que la ética se ocupa del otro, de eso que es totalmente diferente al yo, eso que es inasible al pensamiento de la mismidad ya que está más allá (*meta*) de él. La ética, entonces, será meta-física por remitirnos a la trascendencia, y la ontología permanecerá únicamente en el ámbito del Ser.

Como se mencionó anteriormente, en el desarrollo de la historia de la filosofía ha existido una preeminencia de lo Mismo sobre lo Otro, la cual implica un olvido de la alteridad. Levinas muestra cómo es que este olvido permite que las relaciones humanas se conviertan en relaciones de conocimiento y de posesión, y no en relaciones éticas, fundadas desde la responsabilidad. Es por esto que es necesario invertir esta prioridad y otorgársela a lo Otro sobre lo Mismo, pues esta inversión es la base de una ética heterónoma.

Al invertir el orden y quedar lo Otro antepuesto a lo Mismo, la obligación por el otro impera y hay que hacerse cargo de él, pues mi subjetividad es en sí misma para-el-otro.

Levinas vincula la noción de lo Otro al plano filosófico y no al religioso tomando como raíz a Platón, ya que desde éste ha estado presente dicha noción cuando pone al Bien por encima del Ser. Pero será Descartes, quien con su idea de lo Infinito le presente la estructura puramente formal de lo que representa a lo Otro.

En Descartes, el yo que piensa mantiene una relación con lo Infinito. Esta relación no es ni la que remite el continente al contenido —pues el yo no puede contener lo Infinito; ni la que remite el contenido al continente, pues el yo está separado de lo Infinito. Esta relación tan negativamente descrita es la idea de lo Infinito en nosotros. (EDE 246)

La idea de lo Infinito supera la capacidad epistemológica del sujeto, lo rebasa; de cualquier idea se puede tener conciencia y «dar cuenta», pero no de la idea de lo Infinito porque «tiene esto de excepcional: que su ideatum deja atrás su idea». (TI 72)

No es posible pensar lo Infinito, porque al hacerlo se estaría adecuándolo a la estructura cognitiva; cuando se quiere pensarlo, esta estructura se ve rebasada, superada: «El pensador que tiene la idea de lo infinito es *más que él mismo*» (EDE 247). Esta idea no tiene manera de aprehenderse, ni de entenderse y por este motivo es incomprensible, no puede pertenecer a lo Mismo, está fuera de su alcance, está más allá. «Lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro». (TI 73)

Al estar la idea de lo Infinito completamente fuera de lo Mismo y ser inasible conceptualmente, remite a la experiencia, pero no a cualquiera; la idea de lo Infinito es la experiencia radical porque es «una relación con lo exterior, con lo Otro, sin que esta exterioridad pueda integrarse en lo Mismo». (EDE 246 247)

Por lo tanto, esta noción es la que proporciona la estructura de lo Otro, y la única manera posible en la que se hace presente es en su enfrentamiento con el otro, con otro existente que es completamente ajeno. Asimismo, este otro ser no desaparece en su manifestación debido a que es pura exterioridad, está colmado de alteridad: «La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa». (TI 74)

Levinas introducirá la noción de rostro para designar a esa plena exterioridad que se nos presenta, desde la estructura del Infinito, revelando a lo Otro. Revelación que no es develamiento, a la manera de Heidegger, porque no es posible reconocer a lo desconocido. El rostro rompe con los esquemas preestablecidos de lo Mismo, con el sistema, con la totalidad; es lo Otro, que es el Infinito, y que aparece ante nuestros ojos con todo el peso de su ser, con su rostro único e irrepetible. Revelación que es emergencia desde el lenguaje y a su vez fractura, porque lo arranca de su mismidad.

1.7 EL ROSTRO

En el pensamiento de Levinas, el lenguaje es la estructura mediante la cual es posible comunicarse con la exterioridad. Es dentro de su estructura que se manifiestan los actos y pensamientos; sin embargo, el lenguaje, como medio

de comunicación, se ha visto inmerso en un olvido de la escucha. Para Levinas, este olvido es producto de la preeminencia de la tradición grecolatina en la que ha crecido Occidente, donde la vista ocupa un lugar privilegiado frente a la escucha¹⁴, principalmente en el lenguaje, en el que las metáforas son preponderantemente visuales. Esta preferencia por lo visual pertenece al campo del Ser, en el que sólo es lo que puede ser percibido con la vista.

El auténtico acercamiento al lenguaje es de manera ética, es decir, tomando en cuenta al otro, anteponiendo la escucha al habla. Solamente mediante esta aproximación al lenguaje puede darse la verdadera comunicación.

Comunicación con el otro que está fuera de la mismidad; comunicación ética que sólo es posible mediante el lenguaje, ya que éste desgarrar, está fuera del tiempo y del espacio habituales, y es el único medio para fragmentar a la mismidad y poder acceder a la otredad: «El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia». (TI 208)

Es en el lenguaje donde se da el encuentro con el otro, que contiene el Infinito en él mismo y que aparece bajo la figura del rostro; que sólo es figura en el sentido de que simula delinear el impreciso contorno de lo infinito.

“Llamamos rostro a la epifanía de lo que puede presentarse tan directamente a un Yo y, por eso mismo, tan exteriormente» (EDE 248). El rostro es la aparición del otro, y a su vez manifestación de toda alteridad; «es significación, y significación sin contexto», es decir, no representa a alguien dentro de un contexto, porque no puede entrar en ninguno. El rostro es en sí mismo sentido.

Cuando hablamos de rostro no hacemos referencia a una estructura bien definida y caracterizada: con ojos bien determinados, una boca sin igual y rasgos exclusivos. El rostro representa a cualquier otro, no es necesario que sus rasgos me sean conocidos, dice Levinas «¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!». (EI 71)

Es interesante mencionar que en *panim*, la palabra hebrea que significa rostro, el sufijo *im* implica plural. Sin embargo, «rostro» no puede expresarse en singular, sin el afijo que lo pluraliza. Esta singularidad refleja la infinitud que

¹⁴ Cf. S. Rabinovich. «La huella de la excedencia: los ojos de Edipo y las orejas de los esclavos hebreos» en E. Levinas. *La huella del otro (HO)*. México, Taurus, 2000. p. 11-44.

existe en ella, ya que representa a la vez a uno y a todos los individuos, a lo Infinito del otro.¹⁵

La desnudez del rostro representa, con más fuerza que ninguna otra forma, la carencia de protección que tiene el otro: su pobreza esencial.

La epifanía del rostro recuerda de manera inmediata el encuentro de Moisés con Dios en el monte Sinaí, donde el encuentro sucedió *cara a cara*, de manera directa, sin intermediarios. De la misma manera, el otro se presenta.

El otro es alteridad imposible de ser asimilada que me exige éticamente por medio del rostro, que es en sí mismo sentido y que representa el mandato de «No matarás». Orden que implica ser cumplida en el momento de su aparición. El rostro no representa en sí la imposibilidad física de poder matar al otro, pero lo manda de una manera ética mediante su indigencia esencial.

Este mandamiento es dado en el sentido en el que Franz Rosenzweig diferencia un mandamiento de una ley, donde el primero implica una acción imperativa, con una instantánea obediencia, fuera de un tiempo teleológico.¹⁶ Al mismo tiempo, el rostro también implica al otro que está desprotegido, que necesita ayuda: «el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo». (El 75)

El rostro se manifiesta en la sinceridad absoluta que existe en el cara a cara, en el encuentro con el otro, y es aquí, donde se expresa plenamente. Ningún concepto ni significado puede inmiscuirse en la expresión del rostro, ya que en sus gestos surge un lenguaje que no puede ser comprendido ni asimilado, que se escapa, que es meta-físico.

En la aparición del rostro se da una relación que está fuera de la dicotomía tradicional espacio-tiempo. Para Levinas, esta relación se da en un tiempo ajeno a la sincronía, donde la sucesión de actos es lineal y apunta hacia un después, es decir, hay una idea de causa-efecto; en un tiempo que no es homogéneo ni se da como un conjunto común de sucesos, en el que no hay un horizonte definido o preestablecido que delimite el encuentro con el otro. Por otro lado, el espacio en esta relación con el rostro no es un locativo, hay un espacio común pero a la vez es ajeno para los participantes, se da una

¹⁵ Silvana Rabinovich hace un exhaustivo análisis morfológico de la voz hebrea panim en su libro *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. México, UACM, 2005. p.172

¹⁶ Cf. F. Rosenzweig. *op. cit.*, p. 223

construcción del Yo transitivamente, ya que paulatinamente voy siendo en la medida que respondo a la aparición del rostro.

El rostro sintetiza a lo Otro, a eso que no necesita de contexto ni de significado. Síntesis que no es apropiación ni desaparición del todo en un algo, sino distinción de lo particular para descubrir ahí la infinitud del otro.

1.8 LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

La manera en la que el rostro aparece recuerda la estructura de la Revelación existente en el judaísmo¹⁷, ya que, a la manera del encuentro en el Sinaí, el otro se revela en el rostro y nos exige actuar; no hay ni tiempo ni espacio para la reflexión, para teorías y análisis, únicamente es posible escuchar la voz del prójimo y actuar en su favor.

De lo anterior se puede intuir que para Levinas la auténtica relación con el otro será aquella en la que el Yo se dé cuenta de la posición que ocupa frente a su prójimo. Y este *estar frente* es determinante, ya que revela la relación ética por excelencia: el cara a cara. No es estando a un lado, con la vista hacia el horizonte, hacia ese espacio lleno de vacuidad, como es posible la relación ética, sino estando frente al otro para encontrarse opuesto a todo su ser como logro darme cuenta de que es pura alteridad. El cara a cara es oposición por excelencia.

Sin embargo, este *estar frente* no implica posesión, ni remite a una situación de superioridad en la que se antepone el Yo al Otro. No es un *enfrentamiento* que busca ganar, ni conocer al otro aprehendiéndolo; al postrarse frente al otro, el yo se encuentra con la desnudez de su rostro, que es pura fragilidad, pura desprotección (El 71), y su epifanía evoca el ¡no matarás!, que impide perjudicarlo y, más aun, exige protegerlo.

En la relación cara a cara, surge la no in-diferencia por el otro. Doble negación que resalta la diferencia que existe entre el Yo y el Otro, que a la vez ordena y aclara, que manda y descifra, que exige y determina. Relación que revela las condiciones de disparidad que la constituyen, en las que resalta la inferioridad ante el otro, pues el yo es responsable del otro incondicionalmente.

¹⁷ Cf. A. Sucasas. *op. cit.*, p. 204

Inferioridad resultante del lugar de la otredad en la relación: es ella la que determina mi ser. Giro completo a la posición de la tradición.

La relación auténtica con el rostro es responsabilidad. Cualquier otra seguiría dentro de los parámetros tradicionales del Ser que ha seguido la historia: apropiación, superioridad, aprehensión, dominio, violencia. Es la responsabilidad la que debe guiar los actos, reflejando el modo en el que el rostro irrumpe y, éticamente, no deja alternativa.

No obstante, la manera en la que la responsabilidad funge como rectora de los actos, no alude a una especie de ética normativa ni funciona como un imperativo a la manera kantiana, ya que la responsabilidad no puede estar delimitada más que por el otro y este es, en sí mismo, infinito e indefinible.

La responsabilidad no puede ser *entendida* como el parámetro de relación con el otro, ya que *entenderla* de esta manera es permanecer en el campo del saber y de la comprensión y no en el de la ética. Es necesario tener presente que la responsabilidad que influye en la relación ética va a preceder a la comprensión, no va a buscar fines ni a jerarquizar.

Levinas descalificará cualquier idea que implique autonomía cuando se trata de responder por el otro, ya que si ésta se implica, se antepone la mismidad frente a la otredad.

La autonomía del sujeto está fundada en los principios clásicos de la filosofía occidental, donde la alteridad es peligrosa porque pone en juego la estabilidad del Yo. No hay que olvidar la ya mencionada mayéutica socrática, que no necesita del otro, de lo exterior, de lo trascendente, ya que todo lo que es realmente valioso está en el interior del yo, los otros sólo son un medio para poder abrir la puerta del conocimiento existente en el sujeto: qué mejor ejemplo del parámetro reinante en la filosofía que abogó por la superioridad del Yo sobre el Otro, de lo Mismo sobre lo Otro.

Parece necesario hacer énfasis en la prioridad del estudio del Ser que se ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía y mostrar un pensamiento que tome otra postura; que enuncie las atrocidades éticas que se cometen inspiradas por un pensamiento autónomo; que destrone a la autonomía, que disfrazada de razón todopoderosa, ejerce violencia sobre la alteridad. Un pensamiento que toma como base a la filosofía occidental y, a partir de su

puesta en crisis, propone otro modo de relacionarnos con el otro; que opone a lo Mismo con lo Otro y muestra sus diferencias.

Dicho énfasis será realizado en este texto partiendo del pensamiento de Immanuel Kant, quien quizá sea el más claro exponente de la tradición filosófica en la que impera la autonomía, pues para él, es gracias a ésta que es posible relacionarnos con los otros de una manera ética. Sin embargo, lo interesante es que incluso en su pensamiento es posible encontrar una puerta hacia la heteronomía mediante la noción de esperanza.

A partir de la crítica que se realice de la postura autónoma kantiana será posible comenzar a vislumbrar el camino hacia una postura ética heterónoma como la de Levinas. Para lograrlo, parece pertinente remitirse también al pensamiento de dos autores que influyeron directamente en el pensamiento levinasiano: Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, por lo que dejaremos al autor lituano en reposo, para retomarlo hacia el final del texto en su total sentido.

Será el diálogo entre autonomía y heteronomía el cauce por el que fluya este diálogo, para llegar a mostrar con pleno detenimiento el papel central que tiene el concepto de responsabilidad heterónoma dentro del pensamiento de Levinas, producto de la concepción de subjetividad que desarrolla a lo largo de su quehacer filosófico.

2. EL CAMINO DE LA AUTONOMÍA A LA HETERONOMÍA: KANT, COHEN Y ROSENZWEIG

2.1 LA AUTONOMÍA EN KANT: IMPOSIBILIDAD DE LA HETERONOMÍA

Immanuel Kant es uno de los filósofos más influyentes en la historia de la filosofía. Oriundo de Königsberg, pretende dilucidar la disputa que en su época se vivía entre idealismo y empirismo.

El problema principal era el del origen de las ideas, pues los idealistas decían que éstas eran innatas, y los empiristas que se adquirirían mediante la experiencia. El filósofo alemán no se preocupa por el problema del origen de las ideas; en cambio, se inclina por el conocimiento, pues, basado en el pensamiento de Newton, le resulta evidente que el conocimiento existe, no importa de dónde vengan las ideas; por lo tanto, la pregunta más pertinente sería cómo conocemos.

Consecuentemente, Kant quiere establecer cuál es el alcance del conocimiento y cuáles son sus límites, pues para él el único conocimiento verdadero es aquel que sigue el modelo de la ciencia, que es independiente de la experiencia, es decir, a priori. La filosofía, que está en busca constante del conocimiento, debe, por tanto, estar fundada con las mismas bases que la ciencia, y para Kant un conocimiento que tenga las pretensiones de ser científico debe estar basado en juicios sintéticos a priori.

Los juicios sintéticos son aquellos en los que el predicado no está contenido en el sujeto; y el apriorismo, en Kant, significa universalidad e independencia respecto a la experiencia. Por lo tanto, los juicios sintéticos a priori son aquellos en los que se proporciona información nueva sin necesidad de remitirse en cada momento a su comprobación, a la experiencia. De este modo, la metafísica quedaría desterrada del terreno de la ciencia, pues los fenómenos de los que ella se ocupa escapan a cualquier posibilidad de conocimiento sintético a priori. Sin embargo, cómo es posible plantearse juicios sintéticos a priori y cuál es entonces el papel de la metafísica. Kant intenta en su magnífica obra la *Crítica de la razón pura* resolver estas preguntas y mostrar

los límites del conocimiento en su pretensión de universalidad, para así poner de manifiesto cómo es que la metafísica escapa a esta noción.

En esta gran obra, Kant muestra que el conocimiento se da mediante dos elementos constitutivos de la Razón: la sensibilidad y el entendimiento. El primero está conformado por dos condiciones de posibilidad a priori: el tiempo y el espacio, pues en casi todos nuestros pensamientos está o el espacio o el tiempo o, en la mayoría de los casos, los dos; es decir, ningún conocimiento puede surgir sin la sensibilidad, necesita forzosamente partir de ésta. No obstante, Kant tiene presente que la sensibilidad es condición necesaria, pero no suficiente para el conocimiento, pues los datos que se intuyen mediante la sensibilidad necesitan ser ordenados y estructurados, y es aquí donde entra el entendimiento. Kant necesita de la «facultad de conocer», la cual se realiza mediante el entendimiento, al que podemos analizar por medio de una tabla de categorías.

De este modo, el conocimiento se adquiere mediante sus dos elementos constitutivos: la sensibilidad y el entendimiento, sintetizando, de alguna manera, las posturas del idealismo y del empirismo. Sin embargo, Kant advierte que existen fenómenos que no se nos representan mediante la sensibilidad y a pesar de eso, la razón puede dar cuenta de ellos. Es decir, existen ideas que se escapan a las condiciones de la sensibilidad y a las categorías del entendimiento, como la libertad, la inmortalidad del alma y Dios.

Es de esta manera, cuando Kant encuentra los límites de la razón especulativa, teórica —que denomina pura—, que insiste y muestra en su *Crítica de la razón práctica* cómo es que la razón puede conocer de otro modo —diferente al especulativo—, de una manera práctica. Entonces será, la razón *práctica* la encargada de actuar en un ámbito distinto, en el ámbito volitivo: «resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica»¹⁸.

A diferencia de la razón pura, la razón práctica no busca el conocimiento de objetos; ésta se encarga de revelar la manera en que la voluntad actúa dentro de los límites de la libertad, y es aquí donde se manifiesta la moralidad.

Para Kant, sólo los actos libres son merecedores de juicio moral, y éstos son válidos para todos los seres racionales: «La autonomía de la voluntad es el

¹⁸ E. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México, 2004. P. 36

único principio de todas las leyes morales y de los deberes que le corresponden»¹⁹. La libertad, entonces, va a ser un concepto que no se puede conocer (como lo hace la razón pura, especulativamente); sin embargo, es gracias a ella que puede actuar la voluntad, es decir, la razón práctica.

Es aquí, dentro de los límites de la libertad, donde Kant trata de encontrar un argumento a priori que funcione en el ámbito de la voluntad — pues no hay que olvidar las pretensiones kantianas de universalidad—. Para lograrlo, Kant postula un imperativo que escapa a la contingencia de la experiencia y de los sentidos, es decir, que está formulado de manera racional y universal, lo que asegura su aplicación para toda la humanidad. Dicho imperativo es llamado por él mismo imperativo categórico, para diferenciarlo de los imperativos hipotéticos, los cuales son afirmaciones que la voluntad se hace a sí misma y que tienen una finalidad específica y premeditada, es decir: «A hace B porque quiere X»; sin embargo, el imperativo categórico no tiene una finalidad externa, es una finalidad en sí mismo basada en el deber: «A hace X por que debe», el deber no tiene ningún fin: «debes porque debes». De este modo, los imperativos hipotéticos no pueden ser a priori, pues su realización depende de la experiencia.

Kant enuncia el imperativo categórico de una manera extensa y precisa en varias formulaciones, una de las que lo resume mejor es: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal»²⁰; es decir, que cada uno de los seres humanos debe, mediante la razón —facultad intrínseca en ellos—, pensar si quisiera que el motivo que lo llevó a decidir actuar de cierta manera (máxima), fuese válido para todos los seres humanos en cualquier momento. Tal formulación implica que se piense en beneficio de toda la humanidad, pues para Kant, no es viable pensar que alguien tuviera algún motivo para actuar sabiendo que quizá por ese mismo motivo él pueda verse afectado en un futuro. Racionalmente la razón no puede afectarse. Además, como veremos más adelante, la ética kantiana tiene como finalidad no dañar a la humanidad, en la cual están incluidos todos y cada uno de los seres humanos.

¹⁹ E. Kant. *Crítica de la razón práctica*. UAM, México, 2001. p.32

²⁰ *Ibid.*, p. 29

Es importante enfatizar que en el momento de actuar no se están dejando de lado los aspectos sensitivos o emocionales: los deseos; sólo que estos no son los que determinan las acciones. La ley moral predomina, la razón práctica se impone por medio de imperativos.

Es así como el pensamiento kantiano cobra un gran valor, pues el esquema de su ética es distinto a los modelos éticos que se habían presentado en la tradición filosófica precedente, ya que la afirmación de que la voluntad sea una forma de la razón es inusual, pues tradicionalmente éstas habían permanecido en esferas irreconciliables.

El hecho de que la ética tome un papel tan preponderante es algo que Levinas no pierde de vista; sin embargo, el modelo ético que Kant nos presenta es el paradigma de un modelo ético autónomo, pues el sujeto, en la razón, se dicta a sí mismo las leyes de la voluntad, sin que necesite de nadie ni de nada más.

Es este énfasis en la autonomía lo que sirve como punto de partida, pues el modelo ético puramente autónomo kantiano se opone al modelo ético heterónomo que plantea Levinas. Es esta oposición —que a su vez arroja similitudes— la que será expuesta en este apartado, sirviendo como el inicio de un recorrido que tiene como propósito mostrar ciertos factores que permiten pensar en la transición de una ética autónoma a una ética heterónoma, teniendo como anclaje la responsabilidad por el prójimo.

Se puede iniciar señalando que ambos filósofos destacan en su pensamiento el hecho de que existe una diferencia entre la esfera de la moralidad y la del conocimiento, ya que pertenecen a distintos ámbitos de la razón.

Para Kant, esta diferencia se encuentra delineada por el carácter inmaduro en el que se encuentra la humanidad debido al letargo intelectual que ha padecido a lo largo de varios siglos; sin embargo, esto solamente es un paso más en el proceso de maduración que culminará gracias a la Ilustración. Para Levinas, esta diferencia se hace patente a partir de su experiencia, pues puede constatar personalmente el lazo entre cultura y barbarie en su reclusión durante la Segunda Guerra Mundial.

El aspecto especulativo de la razón y su relación con lo práctico están erróneamente vinculados en la mayoría de los esquemas éticos anteriores al

modelo kantiano, pues se le han asignado a la razón aspectos que pertenecen al campo de la voluntad. Es Kant quien marca definitivamente los alcances que tiene la razón: sus límites se encuentran ahora o en el campo práctico o en el campo especulativo.

Es por esto que las tendencias intelectuales, afines al campo de la razón pura, no tienen una relación directa con la moralidad, pues esta última pertenece a la voluntad, a la razón práctica.

Levinas concuerda plenamente con esta afirmación kantiana, pues para él la moral y la ética no se enseñan en las instituciones educativas ni en las universidades. El comportamiento ético no se aprende, se vive; sin que esto signifique que se está aludiendo a un empirismo o sensualismo clásico, pues, para el filósofo lituano, el carácter ético se despliega en la relación con el otro, que nunca es especulativa. Por lo tanto, para ambos autores es indispensable identificar plenamente cada uno de los campos en los que a la razón le concierne actuar; además, demostrar, a diferencia de lo que la tradición filosófica dominante cree, que la ética tiene una esfera de acción distinta a la de la epistemología y la ontología clásica:

Ambos filósofos pretenden pues emancipar la moral del grado de saber y de cultura de las personas, sin por ello aceptar que haya que remitirse a los sentimientos o a la espontaneidad para salvar el comportamiento moral.²¹

Estos dos pensadores renuncian a la condición de fundar la moral en el saber y buscan ese fundamento en el sujeto; sin embargo, ambos filósofos se refieren a distintos aspectos de éste. Kant hace abstracción del sujeto concreto y deduce de él la capacidad que tienen todos los seres humanos para formularse leyes universales; hace referencia a la *finitud* del sujeto, a la *finitud* de su razón y a la capacidad de basar sus acciones en fundamentos a priori y, como veremos más adelante, en su condición por la buena voluntad. En cambio, Levinas parte de la idea de lo Infinito, que rompe con cualquier generalización posible y afirma las acciones del ser humano en su condición ética de responsabilidad irrecusable por el otro ser humano concreto.

²¹ C. Chalier. *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Madrid, Caparrós, 2002. p.12

De lo anterior, podemos notar que la ética kantiana no está pensando en el ser humano individual, sino en la humanidad; pues el carácter universal y a priori que formulan las leyes de la razón práctica aplica a todos los seres humanos por igual, sin distinción. El filósofo de la otredad protestará contra la postura kantiana, ya que para él, la ética surge del encuentro con una singularidad, y no de un análisis racional de las acciones, que se pregunta de qué manera repercuten éstas en la humanidad. Ante la otredad no se racionaliza, se actúa. Conviene ser más meticuloso en este punto, pues se comienza a esbozar el carácter autónomo y heterónomo de cada una de estas éticas.

Es preciso recordar que para Kant la voluntad debe estar basada en el carácter apriorístico de las leyes; por eso rechaza la idea de piedad de Rousseau o la de simpatía de Hume, pues aunque ambas intentan ser el anclaje de la moralidad no responden al criterio de universalidad exigido por Kant pues éstas no hacen referencia únicamente a las leyes de la razón, sino que están vinculadas con criterios externos, ajenos a la autonomía del sujeto, que rompen con la pretendida universalidad. Para el filósofo prusiano sólo la belleza o la dignidad de la naturaleza humana responden a la universalidad.²²

La imperiosa necesidad que muestra Kant de conservar el carácter universal como uno de los fundamentos de la ética responde a la intención de evitar una particularización de las acciones que permita que se filtren las especulaciones y las excepciones. No obstante, «un sentimiento que se dirige a una idea (la especie o la naturaleza humana) y no a una singularidad concreta (este hombre) no deja de plantear dificultades»²³. Además, este sentimiento evidencia su aversión hacia la heteronomía, pues para él es claro que ésta destruye a la moral. La universalidad kantiana violenta contra la individualidad concreta del ser humano.

La idea levinasiana de Infinito surge de una noción heterónoma de la ética, pues para el filósofo lituano la moral no aparece en el individuo por poner en práctica las leyes de la voluntad «sino por consentir en dejarse atrapar por su imperativo sin referencia retrospectiva a unos principios»²⁴. Este dejarse

²² E. Kant. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Porrúa, México, p. 140.

²³ C. Chalier, *op. cit.*, p. 25

²⁴ *Ibid.*, p. 27

atrapar estaría dictado para Levinas no en buscar un principio regulador, sino en dejarse atrapar por «la voz de la conciencia ética»²⁵. Una voz que no viene del interior del sujeto y, por lo tanto, no es racional; voz heterónoma que se manifiesta desde el exterior y que es el llamado que nos hace el otro.

Kant llamaría «inspiración» a este llamado —idea que critica fuertemente pues es contraria a la razón—; sin embargo, para Levinas es esta voz que viene del otro y que es manifestación del rostro que nos exige actuar éticamente. Es «trascendencia de la inspiración» que se da en la pura escucha, ajena al conocimiento y al saber, pues en éste no hay obligación ni exigencia ética. El saber funciona con una lógica basada en principios; sin embargo, «la voz de la conciencia ética» no hace referencia a ningún principio, es anárquica, es decir, no se remite a ningún *arché* (principio)²⁶.

Esta «voz» resuena en la concepción clásica de la filosofía —desde Platón hasta Hegel—, pues su cualidad reguladora y ordenadora, parece opuesta a la expresión pronunciada por los hebreos a los pies del monte Sinaí: «haremos y entenderemos» (*naasé venishma*) (Ex. 24,7). Enunciado que no debe ser entendido con ingenuidad, como solicitando un automatismo. Al contrario, refleja una obediencia anárquica que responde al llamado de una voz externa, a un mandato divino que le es impuesto al sujeto desde el exterior, desde un otro que lo trasciende. Frase que muestra una observancia anterior que expresa un aspecto invaluable del pensamiento judío, ya que es aquí donde juega su papel la libertad: obedeciendo los mandamientos divinos, los llamados de la otredad.

Como obediencia a la ley, la libertad tiende ciertamente a la universalidad de la máxima, pero también a la incorruptibilidad de la existencia exterior de la ley, y así se encuentra protegida de la decadencia subjetiva, al abrigo del sentimiento.²⁷

En el judaísmo existe una preponderancia por la oralidad, que tiene fundamento en su fuerte arraigo por la interpretación; muestra de ello es el

²⁵ *Ibid.*, p.28

²⁶ Levinas entiende el término anárquico de esta manera y de aquí en adelante siempre que se haga referencia a éste será en este sentido.

²⁷ E. Levinas. “Libertad y mandato” (LC) en *La realidad y su sombra*. Madrid, Trotta, 2001. p.72

Talmud, libro sagrado basado en la interpretación de la ley, que recopila las discusiones de los sabios de diversas escuelas. Este carácter pone en tela de juicio la universalidad y reafirma la particularidad, ya que «refleja» las pretensiones que pueden existir en la universalidad, sin pervertirlas. «No hay universalidad que valga si pasa por encima de «lo que de únicos» tienen los individuos, unicidad «de un hambre, de un individuo, de un amor»»²⁸

Pensamiento contrario al tradicional, que entiende que mi constitución de sujeto pone el límite de mi libertad en la llamada del otro, en su trascendencia, en su «unicidad». Pensamiento heterónomo, pues sólo puede ser entendido desde una ética que se preocupa por lo Otro y que lo tiene presente antes de cualquier posible toma de postura; no por una que equipara lo Otro con lo Mismo.

Este carácter anárquico hace referencia a una alianza con el Bien, que antecede al origen de cualquier moralidad. Para Levinas y para Kant el bien es anterior al mal. Una anterioridad que no es temporal ni sincrónica sino ética y, a pesar del avasallador dominio del mal sobre el bien, es constitutiva del sujeto.

En Levinas, esta anterioridad del bien proviene de una alianza: «habría un pacto con el bien anterior a la alternativa del bien y del mal»²⁹. Pacto que es anárquico, que remite a algo pre-originario, a algo fuera de la temporalidad lineal y que se expresa por medio del rostro. Para Kant, esta anterioridad tiene su fundamento en la «buena voluntad», que es una disposición inicial a actuar que poseen todos los seres humanos³⁰.

Esta buena voluntad es un principio que existe en el sujeto y, como principio, está dictado por la razón práctica. Para Levinas, este hecho no deja de ser cuestionable, ya que cualquier acto que se funde en principios especulativos sin acudir a la llamada del rostro corre el riesgo de ser injusto y contrario a la ética.

La primacía del bien sigue siendo el sustento de la buena voluntad. Es esta prioridad la que nos guía a actuar éticamente, no el establecimiento de leyes:

²⁸ C. Chalier. *op. cit.* p. 43

²⁹ E. Levinas. *Cuatro lecturas talmúdicas (QLT)*. Barcelona, Riopiedras, 1996. p. 78

³⁰ Cf. E. Kant. *Ibid.*, p.21

La moral no comenzaría por el establecimiento de principios universales, sino por el consentir en dejarse atrapar por el dominio del bien, en este momento, ante tal persona singular que lo necesita.³¹

Es esta rebelión contra los principios lo que rompe con el pensamiento de Kant, ya que éste, al establecer el imperativo categórico, que exige filtrar cada acción por sus máximas —los principios subjetivos del querer hacer—, obliga a pensar en la universalidad de cada una de las acciones.

Un pensamiento universalista como el que afirma el imperativo categórico es inadmisibile; no se puede asumir una actitud basada en el imperativo sin ejercer violencia contra el otro: un pensamiento «general» no es necesariamente «generoso». Es necesario incluir todas las determinantes de una acción, todas sus circunstancias —todo lo que haría impura una acción según Kant—, ya que si no lo hacemos y actuamos únicamente guiados por principios categóricos, corremos el riesgo de cometer una injusticia.

Para una ética como la kantiana, no se pueden poner condicionantes a un principio práctico, no se pueden hacer excepciones, ya que éstas anularían su universalidad. Para una ética plenamente autónoma como la de Kant, no es posible jerarquizar las condicionantes; por el contrario, la ética levinasiana, heterónoma desde su enunciación, defiende en cualquier circunstancia la epifanía del rostro y la respuesta que se debe hacer ante su llamada. Es necesario entonces:

imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía. (LC 73)

Recordemos la fuerte discrepancia que existe entre el pensamiento de Kant y el de Levinas, ya que el primero tiene como fin último de las acciones a la «humanidad», es decir, busca la universalidad, un beneficio para toda la especie humana; mientras que el segundo, apunta primeramente a la singularidad, a un hombre concreto.

³¹ C. Chalier. *op. cit.*, p.31

Es indispensable tener presente que la ética kantiana y la ética levinasiana distan desde sus bases en aspectos fundamentales, sin embargo, es también cierto que coinciden en ciertos principios; uno de estos es el concepto de dignidad en la teoría práctica de la razón kantiana. Cuando el autor prusiano habla del reino de los fines para referirse al aspecto teleológico que tienen las acciones en sí mismas, menciona que todo tiene o un *precio* o una *dignidad*:

Aquello que tiene *precio* puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una *dignidad*.³²

La idea de *dignidad* en oposición a la de *precio* queda claramente diferenciada por la idea de *equivalencia*; cuando algo tiene *dignidad* no existe nada que se le pueda equiparar.

Esta *dignidad* a la que se refiere Kant, concuerda claramente con la idea de lo Otro, porque sin lugar a dudas lo Otro no tiene equivalencia; lo igual, lo comparable, lo cuantificable, pertenece a lo Mismo, a la entronización del Ser por los entes.

Consecuentemente, la constitución de la subjetividad es distinta; mientras que para Kant el sujeto tiene una estructura clara y bien definida, en la cual la razón lo gobierna todo sin necesidad de agentes externos, para Levinas, el sujeto es pura pasividad, es decir, su constitución no depende, de ninguna manera de él, sino que está a la espera de la otredad —constituida por su dignidad—; sólo a través de ésta se reconoce como sujeto y es impulsado a actuar.

La filosofía kantiana está estructurada sobre un modelo del sujeto autónomo; para el filósofo prusiano, todas las formas de heteronomía atentan contra la moral y provocan su caída.

Sin embargo, de igual manera para estos dos filósofos es necesario poner el énfasis en la ética, ya que la tradición la ha colocado como una disciplina más de la filosofía, dejando de lado la capital importancia de sus problemas.

³² E. Kant. *Ibid.*, p.53

Considerando lo anterior, es importante afirmar que para ninguno de estos dos pensadores existe en el sujeto una tendencia espontánea hacia la moral; la idea de que el bien es anterior al mal, no atestigua una inclinación natural hacia lo bueno. Kant incluso menciona que el ser humano «necesita un *señor* que le quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad valedera para todos»³³. Pero este *señor* a su vez, necesitará de otro *señor* que doblegue su voluntad, y así consecutivamente, ya que ningún *señor* puede dejar de lado su condición de ser humano. Es por esto que una exterioridad que limite la voluntad se vuelve inadmisibles en el esquema kantiano; la autonomía del sujeto es la única fuente segura para garantizar un principio moral que beneficie a la «humanidad». Sin embargo, Kant no niega la efectividad de la heteronomía —como él la define— para el establecimiento de una sociedad organizada y regulada, ya que por miedo a los castigos que imponen las leyes o por la comodidad de seguir los designios de alguien más, los sujetos se mantienen en sociedad; pero el filósofo prusiano entiende esto como un estado de maduración por el cual es necesario que pase la humanidad para llegar a tener un pensamiento autónomo, que lograría dejar atrás las primitivas formas de comportamiento asociadas a la heteronomía: pensamiento ilustrado propio de su época.

Siguiendo a la tradición, cualquier forma de heteronomía implica una alienación, que, por ejemplo en Rousseau, equivale a esclavitud. Es este riesgo de la indeterminación y de la tiranía de la exterioridad lo que hace que Kant desconfíe de la heteronomía; riesgo que propicia el surgimiento de morales que busquen algún objetivo específico y que nunca estén en concordancia con principios de la razón. Es necesario apartar cualquier deseo, emoción o interés personal para actuar de manera autónoma, siguiendo normas universales.

Levinas no está de acuerdo con esta apología de la autonomía ni con esta condena a la heteronomía, ya que para él será muy importante «distinguir entre la heteronomía brutal del tirano —de la que debe liberarse— y aquella, silenciosa y desconocida para sí misma, propia de quien no tiene poder ninguno capaz de imponerla»³⁴

³³ E. Kant. *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2000. p. 50

³⁴ C. Chalier. *op. cit.*, p. 79

Un aspecto importante para acentuar esta oposición entre heteronomía y autonomía, es la concepción que Kant tiene de libertad, ya que sigue las nociones tradicionales que de ésta planteó la filosofía, para la que la libertad es entendida de manera positiva, como el sometimiento a una ley por un beneficio o para evitar un castigo ulterior; o bien, de manera negativa, como la plena independencia para realizar todo acto que no esté prohibido o se esté limitado para hacerlo. En contraste, la idea de libertad que está pensando Levinas no corresponde a este modelo, sino que está considerada desde el judaísmo:

la lectura de la libertad debe hacerse desde la heteronomía —es el resultado de la obediencia a una ley—, y no desde la autonomía como lo entiende tradicionalmente la filosofía.³⁵

En este sentido, es importante mencionar que Levinas está entendiendo la ley judía desde su misma tradición: como una ley escrita y oral; y es ésta última forma la que aporta una cualidad distinta a una ética heterónoma, pues, como vimos, una ley oral tiene la característica de no permanecer estática e inmutable, sino que es objeto de interpretación y de exégesis en relación con el devenir del tiempo. Esta forma de actualizar y discutir la ley proviene del Talmud, en el que las leyes son interpretadas por distintos rabinos a lo largo del tiempo, y cada interpretación abre nuevas discusiones. Levinas lo tiene presente al destacar el esquema de las discusiones que en aquél se encuentran, en las que esta oralidad es opuesta a la universalidad de una ley escrita, de un principio, y que, al contrario, favorece a la afirmación de lo singular. El filósofo de la alteridad lo expresa cuando menciona que existe:

razón para que lo particular aparezca en la Ley como principio independiente respecto de la universalidad que toda ley particular refleja. Es precisamente el aspecto concreto y particular de la Ley y las circunstancias de su aplicación, lo que orienta la dialéctica talmúdica: la ley oral, es una casuística.³⁶

³⁵ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p.179

³⁶ E. Levinas. *Más allá del versículo (ADV)*. Buenos Aires, Lilmod, 2006. p.124

Un extracto de origen talmúdico expresa que con las tablas de la ley también le fue entregada la libertad al pueblo hebreo:

las tablas eran obra de Dios y la escritura grabada en ellas era también obra suya ». No leáis «jarut» (grabada), sino «jerut» (libertad). Pues el único hombre verdaderamente libre es el que estudia la Torá.³⁷

Juego de significados que es posible gracias al aspecto puramente consonántico de la escritura hebrea, en la que es posible permutar las vocales para conseguir sentidos distintos. Así, «grabada» y «libertad» mantienen la misma raíz. Únicamente estudiando la Torá, afirmando la heteronomía al obedecer la ley —que es el reflejo de la divinidad—, es como se es libre.

Pensamiento ético que nos muestra que la libertad está grabada en el rostro del otro, que nos interpela y nos exige ser responsables con él. En Kant, no existe más responsabilidad que con las leyes de la razón práctica, que con el imperativo categórico, que con la humanidad como una abstracción. Es todo esto producto de mi razón, y no de las necesidades del otro; todo pertenece a la autonomía. En la ética kantiana respondo al llamado del otro porque es un reflejo mío, ya que posee una racionalidad igual a la mía y nos guiamos por los mismos principios prácticos. Para Levinas, no existe esta equiparación entre el yo y el otro, pues se estaría igualando a lo Mismo con lo Otro.

Incluso, para Kant, el judaísmo es una religión que aún no madura. A diferencia del cristianismo, que es mucho más confiable, ya que en éste los designios vienen del interior del sujeto, de su corazón y para el judaísmo los mandatos responden a una exterioridad, trascienden al sujeto³⁸.

Es importante resaltar que en Kant todo pertenece al terreno de lo teórico y en Levinas, a lo material. Para Kant, existe una responsabilidad, pero ésta es completamente autónoma, el sujeto se basta a sí mismo y el único compromiso es con las leyes que ha formulado gracias a su racionalidad; por lo tanto, pensar en una moral basada en la heteronomía es totalmente peligroso, va en contra de la subjetividad de los seres humanos. En el kantismo, resulta imposible pensar en una responsabilidad heterónoma, pero a partir de éste es

³⁷ Citado por S. Rabinovich. *Ibidem*.

³⁸ Cf. C. Chalier. *op. cit.*, p. 47

posible comprender a la voluntad como independiente de la razón; interpretación de la cual había sido partidaria la tradición.

La responsabilidad en Levinas es la verdadera relación ética, y ésta es impensable desde la interioridad, sin la intervención de la otredad. Es necesario el encuentro con la infinitud del rostro para poder acudir a su llamado, sin apelar a leyes o imperativos internos.

Es innegable la influencia kantiana en el pensamiento de Levinas, pues el autor lituano manifiesta la importancia del pensamiento del filósofo de la autonomía al mostrar que dentro del ser finito de la subjetividad está presente la posibilidad de pensar más allá de las categorías del ser.

En *Dios, la muerte y el tiempo*, Levinas menciona que de las cuatro preguntas que según Kant plantea la filosofía (¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué tengo derecho a esperar? y ¿Qué es el hombre) la segunda y la tercera pregunta no hacen referencia al ser, sino que apuntan a algo que está más allá de él. Es decir, en la pregunta ¿Qué puedo saber? se está haciendo alusión al ser, al carácter ontológico que predominó en la filosofía, pues al admitir que es posible conocer algo se hace referencia a la finitud; sin embargo, tanto en la pregunta ¿Qué debo hacer? y ¿Qué tengo derecho a esperar? se está dando cuenta de algo que está fuera del alcance del conocimiento, se está aludiendo a un ideal trascendental, a algo que es distinto al fenómeno. Para Levinas esta tesis es reveladora, pues se puede deducir que la razón posee ideas que van más allá del ser: «Kant demuestra así la existencia, en el pensamiento, de significados que poseen su propio sentido sin reducirse a la epopeya del ser»³⁹

Este más allá del ser tiene su lugar en el tiempo, pues para Levinas, se exige más allá de toda ontología un *después* que tiene su manifestación en la *esperanza*; la cual ocurre en el tiempo, pero con éste va más allá del propio tiempo.

Esperanza que sale de las categorías de la sensibilidad y del entendimiento kantianas y que sólo es posible pensar en un tiempo diacrónico; esperanza que en el pensamiento de Rosenzweig estará relacionada con las ideas del instante y del porvenir, como se verá más adelante.

³⁹ E. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo (DMT)*. Madrid, Cátedra, 2005. p. 76

Desde la lectura levinasiana, la esperanza de la que hablamos es una esperanza racional, a priori, que no significa esperar en el tiempo. Esperanza de inmortalidad que no se mide por la extensión del tiempo, por la perpetuidad (DMT 80) y que es, por lo tanto, refractaria a todo conocimiento, pues su desmesura escapa a cualquier categoría; sin embargo, no pierde lo racional porque surge en el sujeto racional rompiendo su subjetividad.

Esta interpretación permite hacer referencia a un aspecto que escapa a la autonomía del sujeto; no obstante, para que la ética tenga un carácter heterónomo es necesario que la constitución de la subjetividad no esté basada en la autonomía, y es mediante la interpretación de Hermann Cohen que es posible comenzar a sentar las bases para una interpretación heterónoma de la ética como la de Emmanuel Levinas.

2.2 LA COMPASIÓN EN COHEN: ACCESO A LA HETERONOMÍA

A lo largo de su obra, Hermann Cohen⁴⁰ intenta resaltar la importancia que tiene el mandamiento del amor al prójimo dentro del judaísmo, ya que la manera en que está formulado tiene alcances que pasan del campo de la religión al campo de la moralidad. A esto último, Cohen dedicó gran parte de su obra, ya que se propuso mostrar la trascendencia que tiene la religión en el campo de la racionalidad, en todos sus ámbitos.

El autor germano señala que se considera de mal agüero ver a la moral y a la religión como interdependientes, ya que se piensa que la primera es producto exclusivo de filósofos y la segunda de sacerdotes. Sin embargo, «los creadores de las ideas religiosas son al mismo tiempo los creadores de las ideas morales»⁴¹, pues las grandes ideas morales que los mitos traían consigo fueron forjadas por los sacerdotes. Según el filósofo de Marburgo, existe una mutua dependencia entre moralidad y religión: «a fin de cuentas, los sistemas religiosos buscan su centro de gravedad en la moral»⁴².

No obstante su posible común origen, la moral piensa al ser humano como un «ente natural» en relación con otros «entes naturales». La religión en cambio, lo piensa también en su relación con Dios⁴³. Este hecho es determinante en el pensamiento religioso judío y, particularmente, en el pensamiento de Cohen.

Para el judaísmo, todos los seres humanos tienen la misma condición aunque no conozcan a Dios, pues éste es su creador y su padre y todos los demás seres humanos, sus hermanos: «La unicidad de Dios tiene como intrínseca consecuencia necesaria la idea de que todos los hombres son hijos de Dios y hermanos unos de otros»⁴⁴.

Del mismo modo, esta noción de universalismo se reafirma desde la postura *antinacionalista* que, según Cohen, tiene el judaísmo: «el sentido último de la religión que revelan los profetas de este pueblo consiste en el envío de

⁴⁰ Hermann Cohen (1842-1918) fue fundador de la llamada Escuela de Marburgo y uno de los máximos representantes del neokantismo.

⁴¹ H. Cohen. *El prójimo*. Barcelona, Anthropos, 2004. p. 31

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 5

⁴⁴ *Ibid.*, p. 7

Israel a toda la humanidad»⁴⁵. Incluso, Cohen resalta esta característica tomando como estandarte a Isaías (49, 6 y 42, 6): «Es poco que seas mi siervo y restablezcas las tribus de Jacob... te he hecho luz de las naciones». Esta particularidad del judaísmo refleja su carácter general —que Cohen se empeñó tanto en defender frente a las pretendidas acusaciones de que los mandamientos del judaísmo se limitan exclusivamente a ser cumplidos con otros judíos⁴⁶— y aboga por una ética universalista. Este aspecto ético es de suma importancia en el pensamiento levinasiano, ya que remite a la apertura y por ende a la heteronomía.

2.2.1 EL MANDAMIENTO DEL AMOR AL PRÓJIMO

El concepto de prójimo es algo en lo que el filósofo neokantiano se detiene particularmente, ya que el matiz que ofrece este término puede ser malinterpretado y particularizado a un contexto muy limitado.

Para Cohen, la idea de prójimo surgió en las primeras comunidades nómadas que vivían en el desierto, en las que los individuos que integraban una tribu se identificaban y reconocían sólo como miembros de ésta, y el único contacto humano que tenían era entre ellos mismos. Únicamente al interactuar con otros individuos de otras tribus, éstos —que no tenían noción de su singularidad ya que se percibían como comunidad— comenzaron a cobrar conciencia de esta peculiaridad al interactuar con otros individuos que eran como ellos, pero a su vez ajenos a ellos. Es aquí donde surge la idea de prójimo, desde su enfrentarse con la otredad: «El concepto de prójimo podía surgir sólo si se prescindía de la comunidad de sangre y tribu»⁴⁷, es decir, dentro de la tribu no existe el concepto ni la noción de otro, de alguien distinto,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15

⁴⁶ «En diciembre de 1886, un maestro de primaria de Marburgo había afirmado en un discurso público que el Talmud era la ley de los judíos y que en él estaba escrito que la ley de Moisés era válida sólo para las relaciones de un judío a otro, pero no para los *goyim*, a quienes estaba permitido despojar y defraudar». Se presentó una demanda por difamación de parte de la comunidad judía y Cohen fue designado perito por la corte para defender esta postura. En 1888, para el juicio, escribe un artículo titulado «El amor al prójimo en el Talmud», donde analiza detenida y detalladamente las preguntas que le impuso la corte contestar: ¿Difamar el Talmud es también difamar la religión judía y es, por tanto, un hecho delictivo? ¿Realmente permite el Talmud expoliar al no judío? El acusado fue sentenciado a 15 días de prisión y a pagar los gastos del juicio. *Ibid.*, p.27,28

⁴⁷ *Ibid.*, p. 10

ya que en la tribu todos son iguales; sólo con el contacto fuera de la tribu es como se entiende el concepto de prójimo, del otro.

Esta idea apunta hacia una subjetividad marcada por la heteronomía, pues la manera en la que los sujetos cobran conciencia de sí es a partir de su contacto con la otredad; pensamiento que marca una diferencia con el esquema kantiano, ya que en éste, la subjetividad se establece mediante las leyes de la razón de una manera autónoma.

Para lograr una mayor claridad de la noción del otro, Cohen le da más peso al concepto de forastero (*guer*) que al de prójimo, ya que muchas veces este último remite únicamente al «próximo» y «uno se queda siempre apegado como al que es sumamente cercano»⁴⁸. Es por eso que la noción de forastero, y principalmente la de forastero residente —extranjero que se establecía dentro de una comunidad ajena a la de él—, surge como un concepto de mediación; como la causa de que mane el concepto del amor al prójimo, ya que el forastero residente es aquel individuo que no pertenece a la comunidad y que se asienta en ella. Cohen recuerda el concepto talmúdico de noájida —hijo de Noé—, que precisa mejor el concepto bíblico de forastero residente porque implica una pertenencia y compromiso con la comunidad, independientemente de sus creencias. El noájida tenía siete obligaciones, de las cuales seis son prohibiciones y una mandamiento: «El único mandamiento es la instauración de tribunales. Las seis prohibiciones son 1) la blasfemia, 2) la idolatría, 3) el incesto, 4) el asesinato, 5) el robo, 6) el consumo de cualquier parte de un animal que todavía esté vivo»⁴⁹. Al noájida no se le demanda la creencia en el Dios judío, únicamente «se pone el celo de la fe en su combate interno y externo contra los paganos», al prohibírsele la blasfemia y la idolatría. «El noájida no es, pues, un creyente, pero sí un ciudadano»⁵⁰.

Es importante resaltar el hecho de que aunque se mande no alterar la estructura de la comunidad al incorporar nuevos miembros, está prohibido maltratar a todos los individuos ajenos a ésta. Es esta prohibición el principio de posibilidad de que surja la compasión.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25

⁴⁹ *Ibid.*, p. 45

⁵⁰ *Ibid.*, p. 46

Expuesta la idea de prójimo que tiene Cohen, surge un punto clave de su pensamiento: la interpretación del mandamiento del amor al prójimo. En Lev.19, Dios ordena a Moisés que le dé a la comunidad una serie de mandatos de carácter ritual y social, y empieza su discurso con la plegaria: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo». Después de una serie de mandatos de diverso tipo —del amor a los padres, de la santificación del sábado, de la prohibición de robar, mentir, levantar falso testimonio, de asesinar—, viene el mandato de amar al enemigo⁵¹, expresado de esta manera: «No guardarás en tu corazón odio a tu hermano; reprenderás abiertamente a tu prójimo» (Lev. 19, 17); y más adelante se ordena «Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor».

El sustento que tiene el mandato del amor para el prójimo está dado por el hecho de la semejanza consigo mismo; al decir «amarás a tu prójimo como a ti mismo» se apela a la comparación. Pero el tipo de comparación del que se habla tiene también sustento en la tradición dada por las sagradas escrituras: «No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forasteros, porque forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto». (Ex. 23, 9)

La tradición es lo que fundamenta de manera explícita el hecho de no oprimir al prójimo, al forastero, ya que es un pueblo que padeció la opresión por varios siglos, y la tradición oral, siempre presente en el pueblo judío, se encarga de recordarlo y tenerlo bien presente en todo momento para así nunca permitir que se repita. Incluso, el mandamiento del amor al prójimo expresado en el Levítico termina diciendo «Amarás a tu prójimo como a ti mismo, pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo soy el señor tu Dios».

Sin embargo, la comparación de la que se habla no es en el sentido lógico del principio de identidad, en el cual lo uno es igual a lo otro ni tampoco la comparación debe entenderse en el sentido de magnitud. No se habla desde lo Mismo, sino desde una identidad basada en la plena diferencia, en lo Otro. Para explicar esto, Cohen menciona la bellísima traducción que hace el poeta hebreo Naftali Herz Wessely del mandamiento «amarás a tu prójimo como a ti mismo», en la que se aparta de la traducción tradicional: «No como a mí mismo,

⁵¹ Cabe mencionar que la interpretación de Cohen en este punto parece tener una fuerte carga cristiana, pues el mandamiento de amar al enemigo no aparece como tal en el texto sagrado.

opina, debo amar a mi prójimo; sino: Ama a tu prójimo, él es como tú»⁵². Esta interpretación tiene su justificación intrínseca en el hecho de la igualdad entre los seres humanos como hijos e imágenes de Dios: «Aquí está el origen de la posibilidad de la obligación de amar al prójimo. El objeto del mandato no es el grado del amor —a causa de lo cual el amor al prójimo estaría en peligro de volverse sospechosa autoayuda—; sino lo que se enseña es la igualdad de los seres humanos, de la que deriva el amor».⁵³ Es el mandamiento del amor al prójimo el que se relaciona con la responsabilidad para con el prójimo de la que habla Levinas, pues el hacerse responsable del otro como mandamiento ético tiene su sustento primordial en el amor hacia aquél.

El amor al prójimo tiene un vínculo intrínseco con la interpretación coheniana de la palabra *rejem* (seno materno, matriz) de la cual se deriva la palabra *rajamim*, que comúnmente se traduce por compasión o misericordia, pues este concepto conduce directamente a la heteronomía. Quizá este término esté relacionado con la visión compasiva y misericordiosa de Dios que muestra Isaías, que habla del Dios que los ayudó a salir de la esclavitud de Egipto. Este concepto —relacionado directamente con el consuelo— ancla esencialmente todo el pensamiento coheniano, ya que «la compasión [...] se despierta como amor»⁵⁴.

«La compasión se vuelve una ilusión útil por medio de la cual el sufrimiento se reduce al compartirlo»⁵⁵. La compasión se convierte en una categoría necesaria, ya que se vuelve la única manera ética posible de relación con el otro: compartiendo el sufrimiento mutuamente se abre el espacio para la plena alteridad del otro. Pero Cohen no habla de un compartir el sufrimiento desde las pasiones o de una manera ingenua, sino que cuando le pongo atención al sufrimiento del otro «cuestiono mi orientación entera en el mundo moral»⁵⁶.

El hecho de que la compasión comparta la misma raíz que la palabra que designa al seno materno, a la matriz, hace referencia a que el amor debe ser siempre ante todo amor materno. Cohen recuerda lo que dice Isaías:

⁵² *Ibid.*, p. 12

⁵³ *Ibid.*, p. 12, 13

⁵⁴ H. Cohen. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona, Anthropos, 2004. p. 113

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13

⁵⁶ *Ibid.*, p.14

«como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo» (Is 66,13), para tomar uno de los aspectos más puros del amor materno: el consuelo.

Así como el amor materno está basado en el consuelo, así se debe consolar al que sufre. De la misma manera en que la relación que existe entre el feto y la madre es de completa dependencia, la relación entre el otro y el yo implica este vínculo, pues el otro depende completamente de mí; yo soy totalmente responsable del otro. Es por medio de la compasión que el mandamiento del amor al prójimo se extiende y el amor no basta como la única y especial manera de relacionarse con el otro; es necesario tomar el sufrimiento del otro y sanarlo.

Esta noción de maternidad que desarrolla Cohen resuena en el pensamiento levinasiano, ya que en sus últimas obras tomará la idea de maternidad para explicar la idea de substitución, cuya estructura —como se verá en el último capítulo— es la responsabilidad misma.

Bajo el fundamento religioso que plantea Cohen, los seres humanos son todos por igual hijos de Dios, no existen diferencias entre ellos; todos son igualmente dignos y merecen de igual manera el amor. La compasión, al ser el vínculo con el prójimo, es entonces la llave que abre la puerta de la heteronomía.

Por otro lado, para Cohen el ser humano está constituido como totalidad, ya que se presenta desde la doble problemática que lo constituye: por un lado está constituido como individuo y por otro, como pluralidad⁵⁷. Para este autor es inadmisibles olvidar el factor plural y, por ende social, en el que se encuentra el ser humano, pues Cohen siempre fue partidario de una visión socialista del individuo. Existe, entonces, un compromiso del individuo con su sociedad, que fue adquirido por el mandamiento del amor al prójimo, al forastero, al noájida, al otro.

He aquí una diferencia sustancial entre Cohen y Levinas: mientras que para el primero existe un compromiso con la sociedad como generalidad, para el segundo, existiría un compromiso anterior —anárquico— con el otro. El autor lituano está en contra de cualquier indicio de totalidad y el autor germano

⁵⁷ Cf. H. Cohen. *La religión de la razón*.... p. 87

entiende al ser humano como una totalidad, conformada por pluralidad y singularidad.

Además de lo religioso, en el pensamiento de Cohen siempre están presentes las ideas de comunidad y sociedad; es por esto que lo individual sólo puede ser entendido desde su carácter grupal.

Para Levinas, en la idea del rostro se unifica lo singular y lo plural del ser humano que menciona Cohen, en el otro de carne y hueso que se presenta ante mí. El rostro representa todo aquello que es humanidad.

Es por esto que la idea de compasión que plantea Cohen marca una diferencia con el pensamiento de Levinas, pues dejaría en segundo término la singularidad del rostro al plantear su punto de partida en la igualdad de los seres humanos.

Para el pensamiento levinasiano, existe un problema al hablar de humanidad en abstracto, ya que al caer en generalidades los individuos no son distinguidos como singulares y a su vez, están imposibilitados para diferenciarse unos de otros y todos se entienden como un gran individuo colectivo, como una comunidad. Opuesto a este pensamiento de la mismidad, es en la ética levinasiana «entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de la subjetividad» (El 43). Para Levinas, la responsabilidad no es una cualidad más del sujeto, sino que es lo que lo constituye fundamentalmente, ya que el sujeto es siempre para el otro: «La subjetividad no es un para sí; es [...] inicialmente para otro» (El 80). Para Cohen, la compasión no es lo que constituye la subjetividad, como lo hace la responsabilidad levinasiana, sino que es el vínculo con los otros, lo que permite salir de la ipseidad, ya que se aminora el sufrimiento compartiéndolo con los demás individuos y, en el lenguaje levinasiano, trasciende la existencia anónima del «hay». El otro irrumpe el ser impersonal del sujeto y por la compasión éste se puede hacer cargo del sufrimiento del otro.

Sin embargo, aunque en la relación maternal de dependencia que fomenta la compasión pudiera parecer que existe una dependencia similar entre el yo y el otro, ya que el otro es totalmente dependiente del yo de una manera ética, mientras que el yo depende totalmente del otro para constituirse como sujeto, esta relación no es equivalente, pues es asimétrica; en esto se profundizará más adelante.

El hecho de que, tanto en Kant como en Cohen, exista la idea de humanidad como una totalidad imposibilita a los individuos a *subjetivizarse* mediante la responsabilidad.

Es por eso que aunque una noción de prójimo como la de Cohen abre el camino para la heteronomía, no deja de tener un matiz autónomo: el sujeto está mandado a amar a la totalidad y a ser compasivo con su prójimo. Esto ya es éticamente importante; sin embargo, no deja de ser insuficiente y peligroso para un pensamiento como el de Levinas, ya que cualquier pensamiento generalizado ejerce violencia contra la singularidad e individualidad de los sujetos. Cohen pone en duda el papel de la autonomía, pero sólo a partir de la idea de pluralismo.

Evidentemente el pensamiento coheniano está en contra de una interpretación exclusivista del judaísmo; no obstante, parece caer en una postura holista de éste, que es contraria a la singularidad ética levinasiana.

De este modo, según el filósofo de Marburgo, la unicidad de Dios tiene un carácter ontológico, mientras que la unicidad del otro tiene un carácter ético, lo que hace a este último primordial. Incluso Cohen parece vislumbrar esto:

Si el profetismo pudo ponerse de acuerdo con el culto, entonces este acuerdo tuvo que concordar con la idea básica de prójimo, con la idea por tanto de que el camino que conduce al individuo pasa por el prójimo y, por consiguiente, que el camino al Yo que se adhiere a su Dios en la soledad sólo se abre cuando existe una comunión con el prójimo, y que sólo en ésta se puede basar la sumersión del Yo en el abismo de Dios.⁵⁸

Parece que el pensamiento de Cohen tiene su culminación en Dios, teniendo como intermediaria la relación con el prójimo. Sin embargo, para Levinas la finalidad está primariamente en la relación con el prójimo. Cohen también está conciente del peligro que corre el individuo de disolverse en la pluralidad, no obstante, para él, al contrario de Levinas, el verdadero peligro está en el carácter individualista de la ética y su aparente olvido del carácter social del sujeto:

⁵⁸ H. Cohen. *La religión de la razón*.... p. 134

el individuo libre de la ética, si no se disuelve en las comunidades relativas de la Pluralidad, si no se orienta y proyecta hacia su perfección ideal conforme a la Totalidad, por fuerza se disuelve como individuo en la Totalidad.⁵⁹

Esta interpretación coheniana evidencia claramente el carácter socialista de su pensamiento: la subjetividad estaría basada en su adecuación a la totalidad y no en su responsabilidad con el otro.

Para el autor neokantiano, la responsabilidad parece radicar en la capacidad de adecuación de la singularidad del sujeto con la Pluralidad en la que está inmerso, en su aporte a los fines de la sociedad. No hay que perder de vista que su postura es fundamentalmente socialista, lo que parece tener similitud con lo planteado por Kant, para quien conceptos como el de bien común y el de humanidad son los que deben guiar las acciones; las cuales son regidas por un imperativo categórico implantado autónomamente por la razón.

La alteridad del otro se antepone a su pluralidad por su carácter anárquico, que remite al origen; antes de presentarse como un individuo que forma parte de un todo, irrumpe en el yo como individuo único, con necesidades y deseos particulares, con todo el peso de su alteridad. Es aquí donde surge la responsabilidad, ya que no se puede más que actuar ante el otro. Además, es necesario tener siempre presente la idea del rostro; recordando que el otro es todo aquel que no soy yo, sin importar su actuar; dice Cohen: «la norma de tu acción no debe ser el proceder de tu prójimo»⁶⁰, y más adelante dice, recordando a Hamlet: «No hay que tratar a cada quien de acuerdo a sus méritos, sino de acuerdo con tu propia dignidad». No obstante, es importante notar el carácter autónomo de la cita anterior que Cohen parece defender, pues basar los actos en la propia dignidad recuerda el esquema del sujeto autónomo kantiano.

Empero su carácter autónomo, la constitución del sujeto coheniano, a la luz de la afirmación de Hamlet, enmarca perfectamente el mandamiento del amor para el enemigo expresado en el Levítico y mencionado anteriormente: «No guardarás en tu corazón odio a tu hermano; reprenderás abiertamente a tu prójimo» (Lev. 19, 17). En este versículo, el «reprender abiertamente al

⁵⁹ *Ibid.*, p. 138

⁶⁰ H. Cohen. *El prójimo*. p. 76

prójimo» debe ser interpretado, según el filósofo de Marburgo, como el mandamiento que tienen los sujetos de hacerse responsables por el otro, y no caer en la indiferencia o el disimulo para no auxiliar al otro. Cabe recordar la objeción que le hace Caín a Dios para responderle cuando aquél le pregunta, ya enterado de que ha matado a su hermano, dónde está Abel: «¿Soy yo acaso el custodio de mi hermano?» (Gen. 4,9). Versículo que debe ser entendido no como una pregunta, sino como una afirmación, como un imperativo del cual no podemos escapar: sí somos responsables del otro.

Con todo, la responsabilidad en Cohen también está presente, pero siempre determinada por el pluralismo: «No debes cargar la culpa sobre él solo [el otro], sino debes tomarla también sobre tus propios hombros y sobre los de la condición humana universal»⁶¹. Aunque se debe ser responsable por el otro, la motivación viene de un no dejar solo al otro con su culpa, su sufrimiento o su responsabilidad, sino de ayudarlo y, a su vez, repartir su responsabilidad entre toda la humanidad. Quizá la compasión coheniana, que tiene como fin compartir el sufrimiento, no llegue a los extremos que expone un cuento jasídico⁶² atribuido a Moshe Leib de Sasov:

Siempre que rabí de Sasov veía sufrir a alguien física o moralmente, se condolía con tanto fervor que la pena del otro se convertía en su propia pena. Una vez alguien expresó su sorpresa ante esta capacidad de compartir el sufrimiento ajeno. «¿Qué quiere decir eso de “compartir”?», dijo el rabí. «Es mi propia pena; ¿qué puedo hacer sino sufrirla?»⁶³

Sin embargo, para Levinas, esta actitud tendría el peligro de que al compartir la pena del otro hasta volverla propia, se podría estar asimilando o apropiando la alteridad que lo constituye y sumiéndolo en la mismidad. Por otro lado, el pensamiento levinasiano rescataría de este talante la capacidad de sostener como propio el sufrimiento del otro, no obstante iría más lejos⁶⁴; la responsabilidad del sujeto no debe quedarse en compartir los sufrimientos, las

⁶¹ *Ibid.*, p. 80

⁶² El jasidismo es un movimiento religioso judío que se desarrolló en Europa oriental a mediados del siglo XVIII. Su nombre proviene del término *jasid* (piadoso).

⁶³ M. Buber. *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores I*. Barcelona, Paidós, 1994. p. 58

⁶⁴ Cabe recordar que el pensamiento de Levinas no era partidario en absoluto del jasidismo, pues la fuerte idea de la inmanencia presente en esta corriente —y con gran auge en su natal Lituania— es contraria a la noción de trascendencia de la ética levinasiana.

culpas o las necesidades, ni en repartirlas entre la humanidad —cual juez supremo y divino—, sino en quitárselas al otro haciéndolas únicamente propias: «soy responsable de su misma responsabilidad». (EI 80)

Por lo tanto, la idea de responsabilidad es el núcleo del pensamiento levinasiano y es llevada a una conclusión, ya que soy responsable incluso de lo que no me incube del otro: «Yo puedo sustituir a otros, pero nadie puede sustituirme a mí» (EI 85), y sólo en ese contexto debe entenderse la oración de Dostoievsky que dice: «Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros».

Desde esta perspectiva se abre la puerta de la antesala de la heteronomía levinasiana; el pensamiento de Franz Rosenzweig será la guía en este trecho, pues la manera en la que desarticula y desquicia el tiempo fija las bases para poder pensar en la responsabilidad desde una perspectiva puramente heterónoma.

2.3 LA DESFORMALIZACIÓN DEL TIEMPO EN ROSENZWEIG: PRELUDIO A LA HETERONOMÍA

Franz Rosenzweig, el gran filósofo judío alemán de principios del siglo XX, representa, según Levinas, «la situación misma de la intelectualidad judía en Occidente»⁶⁵. Su pensamiento influyó de manera decisiva en el autor lituano, ya que el diagnóstico de la historia de la filosofía que hizo, marcó una nueva pauta para pensar no sólo aquella, sino también la situación del judaísmo en la historia de la humanidad.

Para Rosenzweig, la filosofía ha tenido desde su origen en Grecia, la pretensión de igualar todo a lo Mismo. Desde Parménides con su afirmación de que «el origen de todo es el ser» hasta Hegel con su discurso del espíritu absoluto, la filosofía ha tratado de homogeneizar al Ser. A esta filosofía es a la que se refiere —a la inexactamente denominada *filosofía occidental*—: dominada por el helenismo y el cristianismo; «desde Jonia hasta Jena», como lo expresa Rosenzweig.

Esta filosofía se caracteriza por la reducción —no en el sentido fenomenológico—: todo debe ser lo mismo; cualquier afirmación que no esté fundamentada por la expresión «todo es...» carece de sentido. Para el autor alemán, cuando una oración dice que esto es una cosa, siempre debe aportar información que antes no se tenía. La palabra *es*, siempre pregunta por la esencia; además, cualquier pregunta que vaya encaminada a la esencia de las cosas es tautológica, ya que cualquier respuesta que se dé va a remitir necesariamente a la cosa misma. No hay nada más allá de la cosa misma. A las cosas se les conoce por su nombre; sin embargo, las cosas no son su designación: son algo más, algo que se escapa y que no puede ser comprendido. No obstante, ese algo más no es esencia, es algo que está en movimiento. Las acciones no son su designación, ni las cosas sus palabras, ni los seres humanos sus nombres propios; no obstante, lo que permanece es su designación.⁶⁶

El error en el que ha caído la filosofía es que ha tenido la tendencia a preguntar qué son las cosas, cuál es su esencia y estas preguntas siempre

⁶⁵ E. Levinas. *Fuera del sujeto (HS)*. Madrid, Caparrós, 2002. p. 66

⁶⁶ Cf. F. Rosenzweig. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Madrid, Caparrós, 2001. p. 28

remiten a los tres elementos fundamentales de la filosofía: Dios, Hombre y Mundo. Rosenzweig denomina a esta tendencia sentido común enfermo:

Mientras que el sano sentido común se conforma con la estabilidad de los nombres, sean estos palabras, nombres propios o designaciones, y les concede a las cosas, a las vivencias y a los acontecimientos su libertad indudable, el que ha enfermado se desentiende de los nombres como de algo sin valor y retiene las cosas, vivencias y acontecimientos para preguntarles por su ¿qué-es?⁶⁷

Para Rosenzweig, el entendimiento ha enfermado por buscar siempre un «ísmo» que explique lo real, lo que se encuentra detrás, la esencia; no se conforma con que le digan que las cosas son simplemente lo que son. El sentido común sano sabe que en Dios sólo está lo divino, en el Mundo sólo lo mundano y en el Hombre sólo lo humano: eso es lo real. El padecimiento del sentido común enfermo es que «simplemente busque algo detrás de lo real».⁶⁸

El sujeto conoce a Dios, al Hombre y al Mundo de manera intuitiva por medio de la experiencia, ya que no es posible conocerlos de otro modo. El entendimiento racional, teórico, reduccionista, no es capaz de conocerlos, pues no son objetos de conocimiento de una manera especulativa. Al aceptar que no existe nada en estas tres ideas más de lo que ellas son, y que es *enfermo* seguirnos preguntando qué hay detrás de lo real, parecería que hemos llegado al fin de la Filosofía, dice Rosenzweig, pues si las cosas son simplemente lo que se nos presenta, parece que el sentido especulativo filosófico no tiene ya ningún fin. Sin embargo, se refiere al fin de lo que llama *filosofía pensada*, y es necesario buscar otro tipo de filosofía, una que apele a la experiencia y no a la esencia; una que entienda a Dios, Hombre y Mundo como irreductibles entre sí; una filosofía totalmente nueva: una *filosofía narrativa*. Narración que únicamente describe y que no categoriza o conceptualiza como lo hace el pensamiento, ya que «quien narra no quiere decir cómo ha sido «propiamente» algo, sino cómo ese algo ha efectivamente acontecido»⁶⁹. A la manera del buen historiador, quien sabe que no puede decir cómo *son* las cosas ni siquiera

⁶⁷ *Ibid.*, p. 32

⁶⁸ *Ibid.*, p. 36

⁶⁹ F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005. p. 28

cómo *fueron*, porque sabe que al final sólo son construcciones suyas, pues las cosas solamente *son* desde un ser aconteciendo, no petrificado, al alcance de la mano. Para aquél, es mejor utilizar los verbos, que remiten al tiempo, y no los sustantivos, que remiten a la sustancia. «No «propiamente» sino «realmente» es la palabra de la vida»⁷⁰. Por esto, el autor alemán habla de una filosofía viva.

Es por esta necesidad que Rosenzweig ubica esta nueva filosofía dentro de lo que llama *nuevo pensamiento*, que *pensará* estas tres ideas fundamentales de la filosofía de las que se ha venido hablando, no como categorías fundamentales, ya que seguiría en el ámbito de la razón conceptual, sino como relaciones. Dios, Hombre y Mundo no pueden ser entendidos como independientes uno del otro, sino que únicamente podemos intuirlos y percibirlos mediante las relaciones que existen entre ellos: Creación, Revelación y Redención.

Este *nuevo pensamiento* está en contra de la idea de totalidad de Hegel. Rosenzweig se opone vehementemente a esta concepción hegeliana del mundo como una totalidad basada en una noción de la historia que integra y absorbe todo al servicio del progreso, reduciendo la singularidad a la generalidad. Para el filósofo judío, este tipo de interpretación ha dominado la historia de la filosofía y ha culminando en Hegel; es por esto que es necesario el *nuevo pensamiento*, que rescata la singularidad, al proponer nociones como la de ««individuo al menos» y la novedad inagotable de los instantes de la vida» (HS 68), que dan la posibilidad de pensar en la *Vida eterna*, y romper con su contradicción conceptual, ya que permite pensar en la eternidad como una idea que se relaciona con el futuro, el porvenir y la Redención. Es este acento en la singularidad la condición de posibilidad de fundar la ética como responsabilidad para con el otro.

Sólo desde este *nuevo pensamiento*, es posible escapar de la inmovilidad que producen los conceptos y las esencias, y mostrar que el sentido último de la vida «viva», que se manifiesta gracias a la experiencia, se juega en la eternidad, en el tiempo escatológico que sólo puede ser pensado desde la religión y que rescata la noción de instante que posibilita, éticamente, el hacerse cargo del prójimo.

⁷⁰ F. Rosenzweig. *El libro del sentido* p. 16

El nuevo pensamiento va de la «reducción a la irreductibilidad» (HS 69), es decir, Dios, Hombre y Mundo no pueden ser reducidos de ninguna manera, pues ellos mismos *son* y sólo se perciben en sus relaciones.

El Mundo es sólo apariencia; cualquier concepto que pareciera ser su esencia sería descubierto como algo que está en relación con él. Ni el hombre ni Dios pueden ser esencia del mundo, porque ellos sólo son esencia de sí mismos; no pueden ser esencia de nada más. Entonces, si se quiere buscar una esencia del mundo, al final se descubre que la esencia del mundo es nada: el mundo es mundanidad. Sin embargo, esta mundanidad no es nada, no puede ser nada; si el mundo es apariencia, la esencia de la apariencia es algo. «El mundo es algo, algo y no nada, algo y no Dios, algo y no yo, algo y no todo»⁷¹. Para Rosenzweig, el Mundo no tiene esencia propiamente, sino que ésta deviene para arribar con la llegada del Reino —que siempre está deviniendo, pues es porvenir que se actualiza en el presente—.

No obstante, el yo y el mundo están en relación, y es el lenguaje el que lo posibilita. Lenguaje que no quiere ser esencia del mundo; que es el único capaz de poder relacionar al hombre y al mundo, ya que el pensar y el mirar al mundo no pueden ser el modo de relación entre aquéllos, estos pertenecen a la filosofía pensada. El lenguaje simplemente le da nombres al mundo, como Adán lo hizo. El lenguaje es propio del hombre, es «su sello»; no le pertenece al mundo.

¿Cómo se relaciona entonces el lenguaje con el mundo? ¿Cuál es la relación que existe entre el nombre y la cosa que nombra? Cada palabra debe remitir a su origen; debe tener la fuerza para designar algo cada vez que sea pronunciada —de la misma manera que la primera vez que se pronunció— y en cada boca que la pronuncie. Sólo así puede transitar a través del tiempo, desde el origen hasta su fin último; sólo así se vuelve palabra de Dios. Esta fuerza de la palabra y este inherente apego al tiempo es lo que relaciona el lenguaje con el mundo y con Dios. Cada cosa tiene la característica de poder ser nombrada nuevamente, y este yo capaz de nombrar eternamente el mundo tiene la característica de ese creador divino que dio origen al mundo.

⁷¹ *Ibid.*, p. 53

Sin embargo, existe una doble cualidad en la cosa, ya que tiene el mismo derecho de ser nombrada perpetuamente y de quedarse con ese nombre que ya tiene adherido, porque el nombre se adhiere a la cosa y existe una relación de dependencia inalterable entre estos dos nombres⁷².

Es por esto que para Rosenzweig la pregunta «qué es» sólo podría tener como respuesta certera «algo»; ese algo que no remite a la esencia, sino a la presencia, al acontecer de las cosas. Acontecer es un verbo que se aplica mejor a la vida, que está vinculado de una mejor manera con el tiempo; por esto, es mejor decir que «la vida del hombre en lugar de <ser>, acontece»⁷³.

Consecuentemente, el yo solamente es sus vivencias. El yo es algo, pero no algo estable ni petrificado; el yo sólo puede ser intuido en sus vivencias, las cuales son la realidad del yo. Rosenzweig trata de desmitificar la pretensión del hombre de poseer el mundo, de creer que todo le pertenece y que es su dueño, que su poder es como el de Dios en el mundo. Por otro lado, el hombre tampoco está al servicio del mundo ni es su esclavo. El hombre acontece, no es; por lo tanto, no es una unidad sino una multiplicidad de sentidos, cambia a cada instante, tiene una diversidad de rostros:

Que el hombre sea entonces el portador de todos estos rostros cambiantes. Es, desde luego, mejor que lleve diariamente cien máscaras, las cuales al menos le pertenecen, a esa única máscara robada de divino señor del mundo, o esa otra impuesta a la fuerza de siervo que es propiedad del mundo. ¡Que las cien máscaras sean para mí en lugar de mi rostro!⁷⁴

Dentro de esta pura inestabilidad que es el hombre existe algo que, según Rosenzweig, le pertenece: el nombre. Sin embargo, cabe aclarar que, como veremos más adelante, realmente éste no le pertenece, pues le es dado por el otro y nunca puede apropiárselo⁷⁵. De este modo, es nuevamente el lenguaje el que relaciona de manera heterónoma, «el que tiende ese arco, ese puente invisible desde el hombre hacia lo que él no es, hacia el <otro>». El nombre propio es expresado al hombre desde el exterior y lo remite a una interioridad; saca al hombre del pasado y lo trae al presente. En el llamado, el hombre se ve

⁷² *Ibid.*, p.56

⁷³ *Ibid.*, p. 67

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65

⁷⁵ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p. 130

intercedido por el otro a causa de su nombre y lo vincula con el presente, lo fuerza a la presencia. Rosenzweig pone como ejemplo el caso del sonámbulo o del medio muerto, quienes al escuchar mentar su nombre son despertados y motivados a interiorizarse, a desapegarse del pasado que los mantenía fuera de sí, como un pedazo del mundo. El nombre le permite escapar de su fuera de sí para ir dentro de sí; le permite salir del mundo y de sus leyes para poder remitirse a su interioridad. El lenguaje, y específicamente el nombre, permite al hombre vincularse con el tiempo, pues el nombre es lo único permanente en él; sin embargo, esa durabilidad remite únicamente al instante, a ese en el que el nombre es nombrado. Es en este llamado donde cobra sentido la responsabilidad por el otro, pues la voz del prójimo nos exige hacernos responsables de él, pues mi ser es ser-para-el-otro. ¿Cómo es que puede relacionarse el tiempo con este instante, que es en sí fugaz y efímero, y que siempre es alienado en el pasado?

Para Rosenzweig, el instante puede salvarse de su fugacidad y de su inevitable sucumbir al pasado si a cada instante es renovado, si nace a cada instante, es decir, si evoca al presente: «el instante que buscamos, al pasar volando, tiene, en el mismo instante, que empezar ya de nuevo; al hundirse ha de estar ya levantándose otra vez. Su pasar tiene simultáneamente que ser un renacer»⁷⁶.

Por lo tanto, este *don* sólo puede venir del futuro, el cual es fuente inagotable de novedad para cada instante que se le presente; así, no importa que cada instante sucumba al pasado a cada momento, porque «el don de la presencia de espíritu le es regalado al hombre, a cada instante, por el señor del futuro»⁷⁷. Esta noción de instante, que se relaciona directamente con el mandamiento del amor al prójimo, es la clave para entender el tiempo fuera de su sincronía, como tiempo desformalizado que permite y llama a la acción constante, a cada momento. Como veremos más adelante, esta inmediatez se refiere al amor del amante que tiene que ser renovado a cada instante.

Solamente Dios puede ser ese señor del futuro, que apunta hacia el porvenir y que juega su papel mesiánico en la Redención. No es el Dios del panteísmo, del positivismo o del idealismo, sino el Dios meta-físico; el que está

⁷⁶ F. Rosenzweig. *Estrella de la redención*. p. 346

⁷⁷ F. Rosenzweig. *El libro del sentido* p. 69

fuera de la totalidad y que sólo es algo en relación con el hombre y con el mundo; el que es la conjunción —el «Y»— entre el Hombre y el Mundo. El Dios que no tiene nombre, porque su nombre está sometido a cambiar con las etapas de la humanidad, no permanece, a diferencia del nombre del hombre, que es inmutable. El nombre de Dios es palabra y nombre a la vez:

En cuanto nombre se reúnen bajo él los seres humanos con sus nombres de procedencia distinta; en cuanto palabra comunica a las cosas el impulso para ordenarse y entrelazarse. Lo primero al llamarle los hombres, lo segundo al serle consagradas las cosas y al ser ellas consagradas por él.⁷⁸

Este doble carácter del nombre de Dios hace referencia a que por un lado, y de manera particular, está en relación con los hombres y por el otro, con las cosas: «Por su nombre le llama el hombre, por su palabra el mundo»⁷⁹.

Ésta es la manera en que el tiempo posibilita, mediante el lenguaje, la relación entre Dios, Hombre y Mundo, y muestra de ello es el nombre propio, ya que éste vincula al hombre (presente) como criatura de Dios (futuro) mediante el nombre y como criatura del mundo (pasado) mediante el apellido.

Es en este doble sentido del nombre que la relación entre estos tres conceptos se hace manifiesta. Además, es el llamado —que exalta el nombre propio—, el cual tiene que ser siempre acogido, lo que me saca del pasado para asirme al presente y vincularme al futuro, es decir, el llamado es el que abre al mundo y al porvenir desde el lazo heterónimo: desde el mandamiento del amor al prójimo que funda a su vez al sujeto mismo.

Es así como Dios, Hombre y Mundo salen de la totalidad en la que los había encerrado la filosofía de Parménides a Hegel y se presentan como irreductibles. Sin embargo, Rosenzweig sabe que es imposible no ejercer violencia cuando se descubre que en la vida cotidiana se presentan indiferenciados, y no en esa singularidad y aislamiento en la que los había colocado el pensamiento. Es necesaria entonces una salida dentro de la cotidianidad que nos permita distinguir cada una de estas relaciones, y como señalamos anteriormente, esa salida es el tiempo.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 81

⁷⁹ *Ibid.*, p. 82

Por lo tanto, la relación entre estas tres categorías no es abstracta ni formal, sino que es en cada caso específica y concreta:

Dios y el Mundo: su conjunción es *precisamente* Creación. Dios y el Hombre: su vínculo es *precisamente* Revelación. El Hombre y el Mundo (pero el hombre ya iluminado por la revelación y el mundo ya marcado por la creación): es, precisamente, la Redención. (HS 70)

Es la conjunción «Y» lo que designará para Rosenzweig la unión vivenciada y realizada entre dos elementos, pues cuando utilizamos «y» para definir algo únicamente estamos describiéndolo al ponerlo en relación con otra cosa. Según el filósofo alemán, «y» es la palabra fundamental de toda experiencia; no obstante, la lengua no está acostumbrada a ella, todo tiene que ser «propriadamente» algo, no puede ser algo «y» algo⁸⁰. Según Levinas, «la conjunción <y> designa una unión vivenciada, realizada, y no una forma vacía de vínculos constatable por un tercero ante el que se da como un espectáculo» (HS 70).

El tiempo no será entonces, a la manera kantiana, una forma pura de la sensibilidad, sino que está siempre en función de la relación que lo proyecta. En la Creación —relación entre Dios y el Mundo— siempre será pasado, tiempo anárquico que remite al principio y que es actualizado en la Revelación. Por lo tanto, el presente surge en la Revelación —relación entre Dios y el Hombre— como amor, ya que sólo el amor puede abrir la ipseidad humana: la revelación es amor. Incluso, como dice Levinas: «el amor de Dios por la unicidad humana es mandamiento de amor». De este modo, el amor puede ser mandado —a diferencia de lo que pensaba Kant—: «el amor ordena el amor en el ahora privilegiado de su amar, de modo que el mandamiento de amar se repite y se renueva indefinidamente en la repetición y la renovación del mismo amar que ordena el amor»⁸¹.

Instante que se actualiza en cada repetición por el contrato an-árquico que se tiene con la Ley. Pensamiento que tiene cabida gracias a la interpretación de la ley que tiene el judaísmo y que señalamos anteriormente. La revelación es el presente y no se separa del mandamiento, no es el yugo de

⁸⁰ Cf. F. Rosenzweig. *El nuevo pensamiento*. p. 46

⁸¹ F. Rosenzweig. *El libro del sentido* p. 71

la Ley —como veremos más adelante—: «La Ley es el mismo acoso del amor»⁸².

La Revelación abre la dimensión de la Redención, ya que aquélla espera la respuesta del hombre y ésta surge por medio de Dios como amor al prójimo. El amor al prójimo es el verdadero amor, la verdadera relación entre el Hombre y Dios, pues el amor al prójimo es la única manera de vincularse con la eternidad, con la Redención; es redimir el Mundo o preparar el reino de Dios.

Además, este mandamiento del amor al prójimo tiene su dependencia directa con el tiempo, al vincular la finitud del hombre con la eternidad del mandato: «El hecho de que cada instante pueda ser el último, lo hace precisamente eterno».

Por lo tanto, en el mandamiento del amor al prójimo surge la revelación, que es instantánea y que remite al presente. Dios en la revelación se revela como amante, pero no revela toda su esencia. Amante que es necesariamente infiel; incluso, la relación amorosa debe estar basada en la absoluta infidelidad, pues el amante tiene la obligación de renovar ese amor a cada instante. Si se postulara como fiel, estaría petrificado y remitido a la inmutabilidad del ser; en cambio, su fidelidad debe remitirse a cada instante. Renovación que sólo cobra sentido en un presente que se vincula con el futuro, con el porvenir.

Esta absoluta infidelidad rompe la idea de la *moira* griega o la del funesto destino, pues el amor tiene que ver con el instante y no con un tiempo lineal y teleológico. El amor no puede ser *omniamor*; en la Revelación no hay Dios omnipotente, debe renovarse a cada instante. Rosenzweig también utiliza la idea de decepción para mostrar este renacimiento del amor que debe estar presente a cada instante: «La decepción que siempre vuelve a decepcionarlo y des-ilusionarlo antes de la natural expectativa del buen éxito que cabe esperar por analogía con éxitos pasados. La decepción mantiene al amor en forma»⁸³.

La noción de heteronomía está presente en el mandamiento del amor al prójimo, pues Dios es puro amor; es la conjunción entre el hombre y el mundo, es decir, Dios ordena al hombre amar a su prójimo y este mandamiento tiene su justificación en el amor que Dios le tiene a cada uno de los hombres en la Revelación. Por lo tanto, de la misma manera en que Dios ama a los hombres,

⁸² *Ibidem*.

⁸³ F. Rosenzweig. *Estrella de la redención*. p.263

cada hombre debe amar a su prójimo, pues el amor al prójimo es una extensión del amor de Dios: «Sólo el ser amada del alma hace de su acto de amor más que un mero acto: el cumplimiento de un mandamiento de amor»⁸⁴, es por esto que es posible mandar amar al prójimo. Es decir, esta estructura remite al hecho de que no es posible amar sin que te hayan amado antes, pues si fuera posible habría una supremacía de la autonomía sobre la heteronomía.

El amor de la Revelación volcado al mundo es la Redención, y ésta es el futuro eterno del Reino. La Redención, que es la unión del Mundo con el Hombre, es en sí el Reino, pues éste remite a la relación ética con el prójimo, a la relación con el otro. Es por esto que para Rosenzweig, el Santo es un modelo a seguir, pues él permanece en el mundo y su labor es engrandecerlo, es «acelerar la llegada del Mesías», a diferencia del místico, quien se aleja por completo del Mundo y pierde así su humanidad: «el místico no es un hombre; apenas es semihombre, mera vasija de los éxtasis que vive»⁸⁵.

El porvenir es el Reino; es futuro que nunca llegará porque siempre es futuro, el cual, a su vez, es presente por el mandamiento del amor al prójimo que se actualiza a cada instante.

Es desde esta estructura del tiempo como no lineal ni sincrónico, a partir de la cual comienza a tener sentido la noción de una ética basada en la heteronomía, pues es la otredad la que estructura la subjetividad. Sólo desde un pensamiento que rescate la singularidad puede entenderse la responsabilidad, pues la noción del tiempo como linealidad se rompe mediante la noción de instante, ya que el hecho de que cada instante sea único y pueda ser el último es lo que lo hace eterno y a su vez, el origen del futuro.

Rosenzweig hace esta reestructuración del tiempo en la que el futuro está manifiesto en el presente, lo que parece invertir la noción sincrónica del tiempo. El autor alemán está consciente de que en la cotidianidad esta estructura del tiempo no se presenta así, por ello introduce la noción de día festivo. Ésta cobra una gran importancia, pues para Rosenzweig representa claramente la manera en la que sucede el desquiciamiento del tiempo lineal y su reestructuración desde la heteronomía. El día festivo, con su carácter excepcional, sirve para confirmar la vida diaria, la cotidianidad; sólo cobra su

⁸⁴ *Ibid.*, p. 262

⁸⁵ *Ibid.*, p. 256

sentido festivo, al afirmar la cotidianidad de los demás días. No hay nada más de excepcional en el día festivo; debe reconocer cualquier cualidad de los días habituales, y debe dedicarse a las mismas tareas. La peculiaridad del día festivo es que en él se puede manifestar algo que en la cotidianidad no se aprecia: «El día festivo expresa aquello que cotidianamente se dice sólo parcialmente y sólo de tarde en tarde, y lo expresa como todo y de manera inmediata y explícita. Los contenidos del día festivo son Dios mismo, el hombre mismo, el mundo mismo»⁸⁶.

Tampoco el día festivo busca esencias, sabe que sólo se puede conocer a estas tres *ideas* o *elementos* por sus relaciones; y es sólo en el día festivo en el que las relaciones entre estos se manifiestan de manera más clara, en un rogar, dar, recibir y dar gracias, que se renueva y se actualiza en el movimiento, en el acontecer sin receso: «El hombre ruega, Dios da, el mundo recibe y da gracias y el hombre vuelve a rogar». Es decir, el día festivo es pura relación; en él se encuentran Dios, hombre y mundo mediante la ruptura en la linealidad del tiempo que marca el día festivo. Es en esta relación basada en el tiempo, que se juega sin descanso, como se manifiesta la vida misma —*viva*— con toda su plenitud, y es sólo en este sentido que se pueden entender Creación, Revelación y Redención.

Solamente desde la ordenación del tiempo que plantea Rosenzweig, basada en el judaísmo, se puede entender el papel que tiene la comunidad —y los individuos que la forman— con la Eternidad:

El judaísmo cumpliría la unión del tiempo y de la Eternidad, por una negación pura y simple del tiempo, del que invierte audazmente el orden: el Mesías aún no ha llegado, pero desde ahora, la Comunidad está, por el nacimiento de sus miembros —naturalmente—cerca del Señor (y, sin duda, toda conversión al judaísmo toma *inmediatamente* el sentido de un primer — y no de un segundo— nacimiento).(HS 74).

De este modo, podemos decir que el judaísmo cobra su sentido en la inversión del tiempo lineal, ya que su eternidad esta intrínsecamente en él, es decir, desde este desquiciamiento del tiempo en el que el futuro está en el presente

⁸⁶ F. Rosenzweig. *El libro del sentido* p. 87

gracias a la relación que existe entre el porvenir y el instante, no existe ni una teleología ni una finalidad. El Reino, la llegada del Mesías está en la *instantaneidad* de las acciones, ya que la eternidad sólo cobra sentido en las acciones, en el tiempo diacrónico que permite mediante su estructura vincular la eternidad con la cotidianidad y que, a su vez, exige hacernos responsables del otro a causa del mandamiento del amor al prójimo. Es una temporalidad indiferente a la historia; actualización plena del instante, ya que cada instante cobra su sentido pues nace nuevamente a cada instante, está vinculado al presente. Eternidad que se hace presente en el día festivo.

Es este el punto clave que relaciona el pensamiento levinasiano con el de Rosenzweig, ya que se muestra la posibilidad de que cada hombre dentro de su singularidad y su mortandad sea capaz de preparar la llegada del Mesías, de participar en la eternidad desde su presente. La manera en la que Rosenzweig desformaliza el tiempo posibilita el estudio que Levinas hace sobre la singularidad humana, y que culmina en afirmar a la subjetividad como responsabilidad. Sólo desde un tiempo diacrónico cobra sentido un pensamiento como el levinasiano y sólo así se puede pensar un sistema ético an-árquico desde su gestación.

Ya antes se había dicho que para Levinas el tiempo ofrece la primera posibilidad de salir del ser, y es precisamente en esta noción de tiempo en la que el autor lituano está pensando: en un tiempo desformalizado, producto de una interpretación basada en el judaísmo, que no confunde la singularidad en la generalidad, y que siendo puro presente, se vincula fácticamente con el pasado y providencialmente con el futuro. Tiempo que permite salir del Ser, pues éste está relacionado con la inmutabilidad, con la estaticidad, con lo Dicho y con la ontología; a diferencia del tiempo desformalizado, que se relaciona con el dinamismo, con el instante, con el Decir y con la ética.

Para Rosenzweig, la manera de hacerse cargo del otro es mediante la llamada, no existe una forma más relevante de hacerse cargo de él, «es lo más grande que acontecerle puede», pues para eso le fue dado su nombre. Dios no puede acoger la llamada del otro porque no tiene nombre para ser llamado; es responsabilidad exclusiva del hombre acoger la llamada del otro, y al hacerlo se vincula con el mundo y con la eternidad, ya que es un mandamiento, una

*mitsva*⁸⁷. Es papel del hombre, mediante su rostro formado por cien máscaras, atender la llamada de su prójimo de manera irrestricta: «¡Que ahí donde encuentre a un hombre mi rostro se sumerja en el suyo, hasta que sus rasgos se dibujen en el mío!»⁸⁸.

Es éste el giro que le da Rosenzweig a la filosofía mediante una interpretación del judaísmo, que parece no tener precedente. Si bien, el pensamiento coheniano es considerado como antecesor inmediato al pensamiento rosenzweigeano y su tendencia a hacer una relectura de su religión, no es el decisivo.

Es la oportunidad que le da el tiempo de reconocer a los seres humanos como individuos únicos, particulares, con la obligación de expresar la eternidad en cada uno de los instantes como indiferentes de la historia, con vidas vivas, lo que influye de manera decisiva al pensamiento levinasiano, y lo que le permite entender a los sujetos —en su singularidad— con una responsabilidad irrecusable para con el otro. No obstante, el pensamiento de ninguno de los dos autores excluye a la historia, por el contrario, en la capacidad de mantenerse al margen para poder juzgarla está la posibilidad de ir *más allá* de su lógica.

El mandamiento de amar al prójimo abre la dimensión del presente que se vincula con el futuro mediante el instante; es aquí donde está la responsabilidad para con el otro: a cada instante se es responsable por el compromiso adquirido an-árquicamente y en cada acción está también el porvenir y la heteronomía, pues soy para-más-allá-de-mi-muerte.

En el hecho mismo de ser, somos hombres responsables del otro, y aquí radica el carácter eterno del judaísmo: «La eternidad de Israel es [...] su independencia respecto a la Historia y su capacidad de reconocer a los hombres como en todo momento maduros para el juicio, sin esperar que el final de la Historia nos entregue su sentido pretendidamente último» (HS 80). Es en la cotidianidad —que se reafirma por el día festivo— donde se debe ser responsable, instante a instante, no hay un fin de la Historia, el tiempo es indiferente a ella; por eso no debe realizarse ninguna acción como si

⁸⁷ Una *mitsvá* (mandamiento), en la ley judía, es uno de los 613 mandamientos de la Torá.

⁸⁸ F. Rosenzweig. *El libro del sentido* p. 65

conociéramos el futuro, como si éste fuera independiente del presente. Levinas recuerda un *Midrash*⁸⁹ que refleja claramente esto:

Expulsados de la casa de Abraham, Agar e Ismael yerran por el desierto. La provisión de agua se ha agotado. Dios abre los ojos de Agar y le muestra un pozo, pero los ángeles protestan: «Oh Eterno, ¿vas a dar de beber a aquél cuyos hijos más tarde —hermanos de Israel— serán sus hermanos enemigos?». «¡Qué importan las mañanas» —dijo el Eterno. «Yo juzgo a cada uno en la hora en la que vive. Hoy Ismael está sin falta».(HS 79, 80)

Es esta fuerza del presente, del movimiento, del acontecer, lo que obliga a responder al llamado del otro, sin creer que existe un más allá de nuestra acción y de nuestra responsabilidad. Una acción no debe buscar reciprocidad, es unidireccional, pues de entrada la relación con el otro es incondicional. En esto se profundiza en el siguiente apartado.

⁸⁹ «Un *Midrash* es la manera y la forma a partir de la cual se le puede dar al sentido de un texto otro sentido muy distinto, un sentido más profundo, para luego regresar al sentido inicial» (HO 103)

3. LA RESPONSABILIDAD HETERÓNOMA DENTRO DEL PENSAMIENTO LEVINASIANO

Después de *Totalidad e Infinito*, sin lugar a dudas, la obra filosófica más importante de Levinas es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en la cual replantea sus postulados anteriores para enunciar a la subjetividad como responsabilidad para con el otro.

El cambio en su pensamiento y, principalmente, en su lenguaje se debe en buena medida a la crítica que recibió *Totalidad e Infinito* por parte de Jaques Derrida en su texto *Violencia y Metafísica*. La postura de Derrida se basa en el manejo y el tipo de lenguaje que utiliza Levinas, pues para aquél, la crítica que hace del esquema universalista que manejó la filosofía occidental a lo largo de su historia se mantiene en los mismos parámetros que critica, ya que el lenguaje que usa sigue haciendo una clara referencia a la ontología tradicional. Además, existe un aspecto que para Derrida es insostenible y que, planteado de la manera en la que lo hace Levinas, se contradice a sí mismo y se mantiene en el ámbito de la lógica clásica; ese aspecto es el de la idea de la no-violencia. Para Derrida, no es posible abogar por una postura que basa la relación ética en la idea de la no-violencia, ya que cualquier manifestación es de alguna manera violenta, incluso desde su enunciación, pues parte necesariamente de la mismidad y ésta se expone en la exterioridad haciendo violencia en su mismo aparecer; inclusive, el otro violenta al sujeto en su encuentro, en su existir. Frente a esta violencia insalvable, Derrida propone una salida: si es inevitable que exista la violencia, hay que elegir la menor, y ésta es el discurso, el lenguaje; éste aparece como el único medio para lograr que la relación ética se vincule partiendo de la alteridad.

Levinas intentará, a partir de esta crítica, apuntalar su pensamiento fuera del lenguaje ontológico para afirmar claramente la noción —presente desde su pensamiento temprano— de que la ética está *más allá* de la ontología, ya que es la filosofía primera. Por lo tanto, el filósofo de la otredad mostrará que lo infinito, el rostro y nociones como las de sensibilidad, proximidad y substitución, sólo pueden ser comprendidas desde una esfera distinta a la del ser-no ser

porque remiten a la trascendencia, es por eso que Levinas habla del «de otro modo que ser».

El filósofo de la otredad no habla de un «ser de otro modo», pues estaría haciendo referencia a una modalidad distinta de ser y por lo tanto, se estaría aún en el mismo esquema. Sin embargo, la propuesta levinasiana radica en la trascendencia: se trata de «otro modo que ser», es decir, una manera distinta a la del ser, fuera de éste y de su logos estructurador ontológico; una noción que rompe el esquema lógico de la filosofía griega, una noción que no hace referencia al ser, sino que va más allá: se juega en la heteronomía, pues el yo no es un ser-para-sí sino un ser-para-el-otro.

Esta trascendencia del ser por medio de la heteronomía es la culminación del pensamiento levinasiano, y a su vez del presente texto, pues en este último capítulo se intentará explicar de manera sucinta —teniendo siempre bien presente la imposibilidad de agotar su complejidad— cómo es que sucede esto; cómo es que Levinas reinterpreta su pensamiento esquemáticamente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, para mostrar a la subjetividad como responsabilidad para con el otro.

3.1 DECIR Y DICHO

Levinas repara en la posibilidad de pensar si en la filosofía cabe algo que rompa el principio del tercero excluido planteado por la lógica clásica, algo que no esté «entre» el ser y el no ser, sino algo que esté «más allá», algo «otro» que ser, algo que sea realmente trascendente: un «más allá» del ser que no remite a un «más allá» locativo, sino a algo anterior al ser. Para esto, es necesario estar contra la primacía de la ontología, y no precisamente contra ésta, sino solamente contra su primado, pues hay que recordar que para Levinas la ética es la filosofía primera —metafísica— y no la ontología. Sólo éticamente es posible mostrar la irreductible originalidad de lo exterior al ser, o mejor dicho, de lo que es distinto al ser —«de otro modo»—, lo que lo trasciende, pues en el ámbito de la ontología el ser no remite a la infinita pluralidad que se da en la experiencia.

Por lo tanto, la ética, que es responsabilidad para con el otro, no está en el ámbito del ser sino en el «de otro modo que ser»; no en la dialéctica ser-no ser, sino en la trascendencia.

La exterioridad constituye pues al sujeto desde su relación con el otro, y esta exterioridad se manifiesta de manera primigenia en el lenguaje, el cual es totalmente otro. Lenguaje que nos adopta antes de haber nacido y sin haberlo deseado; del cual somos huéspedes y nunca anfitriones; imposible de poseer, de aprehender y de dominar; lenguaje polisémico que tiene que ser afinado para convertirse en ético y expresar lo que no puede ser pensado. Por esto, el lenguaje es hospitalidad por excelencia.⁹⁰

Lenguaje que es ambivalente, ya que puede designar al nombre y remitir a la esencia o puede designar al verbo y desestructurar al tiempo. De la misma manera que Rosenzweig, Levinas hace referencia al carácter ambivalente del lenguaje para poder explicar el «de otro modo que ser» mediante el Decir y lo Dicho.

El filósofo lituano se pregunta por el carácter fundamental del lenguaje; si es que el lenguaje únicamente es transmisión y se limita al ámbito comunicativo, o si es que remite a algo más allá; a algo que no pueda expresarse mediante la estructura clásica de la lengua, a algo que no pueda ser formulado desde su esquema, a algo inefable desde su constitución. Esto apunta hacia la aparente imposibilidad misma del lenguaje, que por un lado parece encadenado a los significantes y por otro al significado

El Decir y lo Dicho son las ideas que Levinas utiliza para entender este carácter dual que tiene el lenguaje. Son nociones que, al igual que lo Mismo y lo Otro, no son opuestas ni se niegan mutuamente, sino que expresan la anfibología misma del lenguaje. El Decir es un lenguaje ético, que remite al «de otro modo que saber» y que es anterior, an-árquico; el Decir es cercanía, proximidad, es decir, responsabilidad para con el otro.

Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas,

⁹⁰ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p.130

prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación⁹¹.

El Decir se expresa en el rostro del otro, en el origen; en cambio, lo Dicho se da en las relaciones sociales, en la experiencia de la cotidianidad, necesita de los sistemas lingüísticos para poder expresarse. «El lenguaje pre-original es la posibilidad de la comunicación dentro de una lengua: pero se queda en las sombras, habita el silencio, los gestos, es la pasividad de la escucha».⁹²

La ética se expresa en el Decir, ya que ésta es apertura al otro, que exige una puesta en juego del lenguaje a cada momento, pues tiene que estar en constante renovación para no petrificarse y convertirse en legalidad.

El Decir es anterior a lo Dicho y no puede ser expresado por éste, ya que aquél se manifiesta «de otro modo que» los sistemas lingüísticos, mediante gestos, con el silencio, en la escucha.

Lo Dicho expresa los nombres, lo sedimentado, trae el pasado al presente y es la voz de la historia. El Decir expresa los verbos, es actualidad y es presente.

Esta relación con el tiempo que tienen el Decir y lo Dicho está vinculada con la noción de diacronía que Levinas emplea. La diacronía se refiere a la desformalización del tiempo, a éste como ajeno a la temporalidad lineal de la historia; es decir, se opone a la sincronía del tiempo, a su consecución simultánea, a la fórmula pasado-presente-futuro. La diacronía se relaciona con la noción del tiempo que propone Rosenzweig, en la cual el pasado, presente y futuro sólo pueden ser entendidos como relaciones entre ellos mismos y como relacionados a su vez con la Creación, Revelación y Redención. En el lenguaje del autor alemán: la diacronía no es, sino que acontece. Remite al pasado que es siempre presente y que únicamente tiene su sentido desde el futuro.

En este sentido, el Decir remite a la diacronía y lo Dicho a la sincronía, pues este último necesita de signos y reglas para expresarse. El Decir que es «la significancia misma de la significación» remite al colmo, al exceso, a algo que está más allá del lenguaje: a la excedencia del rostro, al infinito.

⁹¹ E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia (DOMS)*. Sígueme, Salamanca, 2003. p. 48

⁹² S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p.128

Hay que tener presente que el Decir no es la negación de lo Dicho, ambas constituyen al lenguaje; sin embargo, cabe preguntarse cómo se relacionan, ya que aunque el Decir es el medio de expresión de lo «de otro modo que ser» y lo Dicho sigue perteneciendo al reino del ser, Levinas afirma que es necesario arrancarle lo «de otro modo que ser» a esta última noción:

Lo *de otro modo que ser* se enuncia en un decir que también debe desdecirse para, de este modo, arrancar también lo *de otro modo que ser* a lo dicho en lo que lo *de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*. (DOMS 50)

El Decir necesita, entonces, volcarse sobre sí para sacarle el sentido ético a ese lenguaje rígido y sincrónico. Obligación de desarticular el lenguaje y hacer que exprese «otro modo que saber». Movimiento que no puede ser dialógico a la manera de Hegel, pues se encuentra fuera del ser y de la historia; movimiento que se juega en la diacronía y que se expresa como responsabilidad para con el otro. Movimiento que es anterior a la decisión y que se manifiesta en el otro:

El verbo <desdecir> en su función pronominal —desdecirse— remite a un movimiento bidireccional incesante entre el Decir y lo Dicho. Movimiento incansable que no reposa en el nombre, sino que remite al Pro-nombre, a la huella de lo Otro que es el pronombre de la tercera persona o eleidad.⁹³

Es desde la noción de tiempo como diacronía que debe entenderse el desdecirse. Tiempo que se ancla en la noción de pasividad del sujeto, la cual remite al carácter originario del sujeto como alguien que está *sujeto* a algo; sujeto *sujetado* al otro, sujeción anárquica que es «más pasiva que toda pasividad».

Esta sujeción del sujeto como núcleo de la subjetividad remite a la noción de Sí-mismo que Levinas utiliza como uno de sus planteamientos centrales en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. El Sí-mismo es «otro modo que ser»: no hay un Mismo y un Otro, sino que el Sí-mismo es anterior a estos.

⁹³ *Ibid.*, p.134

Como vimos en el primer capítulo la escisión del ser en Mismo y Otro es el tiempo; el Sí-mismo remite a lo an-árquico, es una identidad cerrada sobre sí, es anterior a la división del Mismo y el Otro. El Sí-mismo es el yo atravesado por la subjetividad.

Existe, entonces, una implicación del Otro en el Mismo, pues lo que hace la idea del Sí-mismo es romper con el carácter dicotómico de Totalidad e Infinito y con toda la problemática que de esto surge; el Sí-mismo es el otro en el mismo, es decir, es la constitución de la subjetividad desde la otredad. En el Sí-mismo se pierde el carácter individualista, pues no existe ni un Otro ni un Mismo, sino que el sujeto es el otro. Desde esta perspectiva, se puede comenzar a entender el epígrafe de Paul Celan que Levinas utiliza en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: «Yo soy tú, cuando yo soy yo» (DOMS 163).

La introducción de la noción de Sí-mismo es decisiva en el pensamiento levinasiano, pues sólo desde una perspectiva como ésta pueden ser comprendidas ideas como las de proximidad y substitución.

3.2 SENSIBILIDAD Y PROXIMIDAD

El Sí-mismo no es ipseidad ni esencia, es vulnerabilidad y responsabilidad absoluta antes de cualquier voluntad. No es «yo soy», sino «heme aquí».

Por lo tanto, la noción del Sí-mismo no es un constructo, pues está siempre presente, es pura pasividad, la cual no debe entenderse de una manera estática, como opuesta a la actividad, sino como esa sujeción que se tiene al otro de manera pre-originaria.

La pasividad es lo que constituye al sujeto, es «pura apertura»; además, es anterior a cualquier toma de postura o decisión: no existe una disposición previa en la relación con el otro: me afecta irrecusablemente. La pasividad es entonces la manera en la que me relaciono éticamente, «se trata de la capacidad de ser afectado por el otro»⁹⁴.

Pasividad que es entendida positivamente, es decir —como mencionamos anteriormente en una expresión levinasiana—, es «pasividad

⁹⁴ *Ibid.*, p.129

más pasiva que toda pasividad», expresión enfática que muestra su excedencia y, por lo tanto, su inefabilidad, su imposibilidad de ser tematizada.

La subjetividad es entendida como pasividad desde el vínculo que el yo tiene con el mundo, pues es en la socialidad donde aquél se relaciona con el otro. La pasividad se expresa entonces en el lenguaje de la excedencia para que así pueda decir algo *más allá* del lenguaje ontológico, en un lenguaje pre-originario que expresa el Decir; es desde este lenguaje donde se pone en cuestión el yo en primera persona debido a la *proximidad* que existe en el encuentro con el otro.

Es éste el carácter esencial de la subjetividad: sujeto como pura pasividad. Sujeto que al descubrir que la proximidad del otro pone en cuestión su ser en primera persona del singular, se descubre como pura sensibilidad: «El «uno-para-el-otro» de la no-indiferencia, esto es, de la diferencia en su sentido radical, es la *sensibilidad* (lat. *sensibilitas*). [...] Sensibilidad que no es simple *sensación* (lat. *sensatio*, comprensión), pues no se trata de un abordaje empirista, reducido a la actividad y al saber»⁹⁵.

Es ésta una concepción distinta de la sensibilidad —y por lo tanto de la subjetividad— a la que tiene la tradición filosófica occidental. Sensibilidad que no se remite a la información que le proporcionan los datos percibidos por los sentidos, como lo exige el empirismo, ya que se permanecería en un conocer desde la razón especulativa. Sensibilidad que no comprende sino que se aproxima al otro y que se convierte en «uno-en-lugar-del-otro» mediante el sacrificio de la substitución, tomo el lugar del otro como su rehén; sensibilidad que está relacionada con el ser-para-el-otro en la no-indiferencia, que del mismo modo se expresa en el lenguaje de la excedencia para mostrar la radical diferencia con el otro, es decir, antes de cualquier identidad, de cualquier esencia, el sujeto se constituye desde la substitución, la cual es responsabilidad para con el otro.

Hay una ruptura de la noción clásica de identidad, pues ahora radica en la sujeción al otro, y es justo aquí donde se encuentra la vulnerabilidad del sujeto, su susceptibilidad, su sensibilidad.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 264

Es de «otro modo que ser», mediante el lenguaje como Decir, como se da la relación con el otro: «El Decir es proximidad y sacrificio de la sustitución de uno por el otro que constituye la sensibilidad, es decir, la subjetividad misma del sujeto entendida como sujeción»⁹⁶. Es entonces la sensibilidad subjetividad, entendida como sujeción, como pura pasividad; sin embargo, es una noción pre-originaria de constitución, que permite entender al sujeto como corporalidad.

Para los griegos, el ser humano está determinado por un logos; sin embargo, existe algo anterior a éste, algo que antecede de manera pre-originaria a cualquier principio que pueda formular: la corporalidad. El cuerpo, la carne, es lo material a lo que se refiere la sensibilidad; corporalidad que tiene necesidades para vivir y que constituye al otro, el cual, por su proximidad, me exige hacerme responsable de él. El sujeto es dentro del ser, pero el sujeto está constituido como pura sensibilidad:

Vulnerabilidad, exposición al ultraje y la herida: una pasividad más pasiva que toda paciencia, pasividad del acusativo, traumatismo de la acusación sufrida por un rehén hasta la persecución, cuestionamiento en el rehén de la identidad que se sustituye por los otros. Sí mismo: deserción o derrota de la identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad. (DOMS 59)

La noción de proximidad levinasiana que se presenta en *De otro modo que ser* tiene arraigo en la noción de rostro que maneja desde *Totalidad e Infinito*, pues la idea de alteridad se expresa como rostro, con el cual el yo se encuentra irrecusablemente. Encuentro que se da como cercanía, sin embargo —y recurriendo nuevamente al lenguaje ético de la excedencia, tratando de expresar el Decir—, proximidad «jamás demasiado cerca»; estado de perturbabilidad que exige la acción e impera, desde su condición de inadecuación, el encuentro con el rostro del otro; subjetividad que se ve trastornada, pues es pasividad y vulnerabilidad.

«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» (DOMS 142). La

⁹⁶ *Ibid.*, p. 133

proximidad está relacionada con la identidad de un yo que es plenamente consciente de su humanidad y de los poderes que ésta conlleva, los cuales le exigen hacerse responsable por el otro, pues es sujeto sujetado-al otro: «La subjetividad no es algo previo a la proximidad en la cual se comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término, es donde se teje todo compromiso». (DOMS 147)

La relación que existe entre el yo y el prójimo es la proximidad misma y para Levinas está marcada por la *obsesión* del yo hacia el otro, es decir, la relación que existe entre estos dos se da en términos de inadecuación, pues existe una deuda imposible de saldar con el otro. La obsesión por el otro está fuera de toda intencionalidad: «La obsesión no es conciencia, ni una especie de conciencia, ni tampoco una modalidad de la conciencia, aun cuando tire por tierra la conciencia que tiende a asumirla; algo que, como la persecución, resulta imposible de asumir» (DOMS 149). La obsesión por el otro está más acá de cualquier voluntad.

Para Levinas, el prójimo me concierne antes de cualquier compromiso aceptado o rechazado, pues estoy vinculado con él, existe un parentesco no biológico, «fuera de toda lógica», y es por esto que el prójimo es mi hermano y, debido a la proximidad, me es imposible romper el vínculo que tengo con él sin alienarme o caer en falta (DOMS 148). En este aspecto, se escucha el eco de la noción de compasión de Cohen, pues la relación de amor que se tiene con el prójimo, resultado del mandamiento, está fuera del ámbito del saber y es anterior a cualquier toma de conciencia.

En el encuentro con el otro de entrada soy servidor del prójimo, siempre demasiado tarde y siempre culpable de ese retraso; demora diacrónica en un pasado que nunca fue presente. Anterior a cualquier conceptualización, en el acercamiento estoy ya en deuda; relación que está fuera de toda conciencia y que es anterior a la obsesión.

Es en esta relación del yo como Sí mismo, como obsesionado por los otros donde se hace referencia a la pasividad. Es desde esta obsesión desde donde surge la verdadera relación ética y es posible comenzar a hablar de substitución.

3.3 SUBSTITUCIÓN

En el encuentro con el rostro del otro, en el cara a cara se revela ese pasado pre-originario, por lo que la responsabilidad con el prójimo se hace posible. Es mediante la idea de sustitución —ajena por completo a la tradición filosófica que antecede a Levinas— que se puede comprender plenamente a lo que se refiere el autor lituano cuando habla de la auténtica relación ética. En el encuentro con el otro, su alteridad irrumpe en la mismidad del sujeto y aparece la huella de ese pasado que representa la deuda inmemorial que contraí previamente de manera involuntaria; en este encuentro, la subjetividad —sensibilidad y pasividad— se abre hospitalariamente para recibir al otro como su huésped, es decir, el sujeto se descubre rehén del otro en su irrecusable responsabilidad para con él. Sin embargo, para Levinas, esta apertura como hospitalidad en el encuentro con el otro tiene su pleno sentido en la sustitución, pues no basta con hacer al otro huésped.

La noción de la sustitución pone de manifiesto la subjetividad que maneja Levinas como sujeto sin esencia, pues la subjetividad es en sí misma responsabilidad para con el otro. En la sustitución, el yo se depone, es decir, su calidad de yo supremo y soberano se abre hacia el encuentro con el otro y en este encuentro el otro se vuelve la constitución de mi subjetividad. Es crucial tener presente que en la sustitución impera la alteridad, por lo que no existe fusión ni alienación, ya que no es la mezcla de dos «yoes» en un solo «yo», como sucedía en el pensamiento de Cohen. La sustitución levinasiana es posible debido a que la constitución del yo está dada justamente por el otro, pues el sujeto es un sujeto sujetado a la otredad, un sujeto que está constituido como pura pasividad y pura vulnerabilidad. Es en la sustitución donde cobra sentido la afirmación que se mencionó anteriormente de Celan: «Yo soy tú, cuando yo soy yo».

La subjetividad levinasiana es ajena a la dicotomía ser-no ser, pues pertenece a otro-modo-que-ser, es anterior a la constitución de un yo soberano, pues en la relación ética el sujeto es pura donación. En la sustitución el yo se convierte de nominativo en acusativo.

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas utiliza la metáfora de la *maternidad ética* para explicar la incondicional sustitución. Esta

comparación tiene un fuerte arraigo en la tradición judía y claramente puede conectarse con la noción de la compasión coheniana que se planteó anteriormente. Levinas, al mencionar repetidamente la metáfora de la maternidad ética, afirma la verdadera relación ética que es responsabilidad para con el otro como «llevar al otro bajo la propia piel»⁹⁷, lo que denota el sentido de infinita responsabilidad que tenemos para con el otro.

El concepto levinasiano de responsabilidad es el eje de la noción heterónoma de ética que enuncia, y su significado es distinto a la manera en que ha sido entendido a lo largo de la historia de la filosofía. Responsabilidad que ha sido revelada desde la tradición griega, desde el griego, pero que asimismo Grecia ignoraba, pues su sentido es distinto al que cobra a la luz del hebreo y de la interpretación levinasiana. Maurice Blanchot, gran lector y fiel amigo de Levinas, lo expresa así:

Responsable: prosaica y burguesamente, suele calificar a un hombre maduro, lúcido y consciente, que actúa con mesura, toma en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide, el hombre de acción y de éxito. Empero, he aquí que la responsabilidad —responsabilidad mía con el otro para con todos— se desplaza, no pertenece más a la conciencia, no es el obrar de una reflexión activa y ni siquiera un deber que se impone tanto desde fuera como desde dentro. Mi responsabilidad para con el otro supone una vuelta tal que no puede señalarse más que por un cambio de estatuto del «yo», un cambio de tiempo y quizá un cambio de lenguaje.⁹⁸

Lenguaje que se expresa mediante el Decir y temporalidad que se entiende como diacronía para escapar de la linealidad de la sincronía y de la dicotomía ser-no ser que enraíza el lenguaje ontológico. Responsabilidad que está más acá de cualquier toma de postura, pues es anterior a la libertad; anterioridad en el sentido an-árquico, ya que el sujeto es responsable del otro antes de haberlo decidido. En el encuentro con el rostro, en el enfrentamiento cara a cara con el otro la responsabilidad me toma por sorpresa, me asalta independientemente de mi voluntad y me obliga a actuar, pues la responsabilidad es la relación directa con el otro, no mediatizada por la reflexión. Es así como debe

⁹⁷ E. Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE)*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 95, citado por S. Rabinovich en *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p. 245

⁹⁸ M. Blanchot. *La escritura del desastre*. Caracas, Monte Ávila, 1990. p. 28, 29

entenderse la relación de un sujeto que está *sujetado* por el otro, ya que su subjetividad es sensibilidad; es a este cambio de estatuto del «yo» al que se refiere Blanchot, pues la subjetividad del sujeto no tiene más ese estatuto de autonomía y racionalidad, que lo hace responsable gracias a la conciencia y a la medida, sino que la subjetividad es sensibilidad y proximidad, que cobra su sentido último en la substitución.

Responsabilidad que cobra sentido desde el hebreo —ese lenguaje otro que resignifica—, pues la noción levinasiana de responsabilidad para con el otro se inspira en el término hebreo AJRaiut, que quiere decir responsabilidad y que tiene por raíz «el otro» (AJeR), lo que evidencia la íntima relación que existe entre la responsabilidad y la otredad⁹⁹.

Ese cambio de tiempo al que hace referencia Blanchot se refiere a ese pasado pre-originario, inmemorial, que se entiende desde el tiempo diacrónico y que cobra sentido a partir de la noción de tiempo que enunciaba Rosenzweig, en la que el pasado se actualiza en el presente a cada instante y a su vez le da sentido a la noción de providencia.

Es importante tener presente el concepto de *elección* que tiene la tradición judía, pues ésta «debe entenderse más como responsabilidad suplementaria para con los demás que como un privilegio»¹⁰⁰. La elección sólo tiene sentido en la relación con el otro que es siempre de responsabilidad. Es en este sentido en el que debe entenderse la sentencia de «pueblo elegido» que se le hace al pueblo judío en la Torá, pues la «elección» tiene que ver más con un hacerse responsable por los demás pueblos que con un privilegio o una superioridad sobre éstos. Desde esta lectura, el pueblo judío es el pueblo que tiene el mandamiento de hacerse cargo y de velar por el bienestar de los demás pueblos: he ahí su calidad de elegido. Esta lectura se refuerza desde la tradición judía, en la cual existen en cada generación treinta y seis justos (*lamed vav*) que, sin ser conocidos, sostienen al mundo en su responsabilidad para con éste¹⁰¹.

Es entonces nuevamente el mandamiento el que ordena hacerse responsable del prójimo y responder ante su llamado: cada sujeto es el elegido

⁹⁹ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p.182

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 184

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 183

para responder por el otro de manera irrecusable; ante su llamado no responde «yo soy» sino «heme aquí». Respuesta que se da al llamado del otro en la pregunta dónde estás: «heme aquí» como sujeto que no se posiciona en la respuesta, sino que al contrario, se afirma deponiéndose, pues la subjetividad es ser-para-el-otro.

«Este recibimiento del otro es la hospitalidad, lugar de substitución del otro por el rehén, «extradición en que la responsabilidad por el otro me entrega al otro»¹⁰². Sujeto que se entrega al otro en la substitución como rehén de su irrecusable responsabilidad para con el otro.

La substitución cobra su pleno sentido desde la comprensión del sujeto como deposición, es decir, desde un des-inter-es. Levinas utiliza el término de des-inter-es para expresar la idea de salir del ser, de su esencia; por lo tanto, el de otro modo que ser sólo tiene cabida por una deposición del yo soberano mediante una afirmación —involuntaria, pues es el otro quien la hace— del yo como sensibilidad, como pasividad y como vulnerabilidad.

Es por esto que el filósofo lituano en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* hablará de esencia como el proceso o el acontecimiento del ser. Sin embargo, la esencia del sujeto se *encuentra* dentro del ser; encuentro que es apariencia, ya que la esencia pertenece todavía a la totalidad. «La esencia es interés» (DOMS 46), permanece en los parámetros del ser, el ente radica en el ser, en su interioridad, es inter-esse, y por eso no tiene «otro modo que ser». La deposición del yo soberano es dar cuenta del des-inter-es.

El «heme aquí» es contrario a la ipseidad y a la reflexión especulativa, por el contrario, responde a la heteronomía y se da en el presente mediante la substitución. «Heme aquí» que surge desde la subjetividad como pura apertura, pues para Levinas la subjetividad se da en acusativo antes que en nominativo, es decir, el sujeto antes de ser para-sí es para-el-otro, este es el verdadero sentido de la substitución. Además, es en esa respuesta al llamado del otro como «heme aquí» donde radica la singularidad del sujeto, pues nadie me puede sustituir:

La singularidad del sujeto no es la unicidad de un único (hapax). En efecto, no depende de una cualidad distintiva cualquiera como las huellas digitales

¹⁰² *Ibid.*, p. 184

que harían de él un único incomparable y que, en tanto principio de individuación, valdría a esta unidad un nombre propio y con este título un puesto dentro del discurso. La identidad de sí mismo, no es la inercia de una quiddidad individuada, gracias a una diferencia específica última inherente al cuerpo o al carácter, o gracias a la unicidad de una coyuntura natural o histórica. Reside en la unicidad del asignado. (DOMS 171)

Unicidad que proviene de esa deuda que fue adquirida pre-originariamente y fuera de cualquier voluntad, la cual me obliga a hacerme responsable del otro y me imposibilita para transferir mi deuda o renunciar a ella. Desde este sentido cobra fuerza la frase de Dostoievsky que mencionamos anteriormente y que Levinas retoma: «Todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros» (EI 85), la cual pone el acento en el papel irrecusable que el «yo» tiene frente a la totalidad. La singularidad del «yo» no radica en su nombre propio, pues éste le es totalmente ajeno ya que le fue dado por el otro y es compartido con otros sujetos; el llamado es al «yo», no por su nombre, sino por su calidad de único e insustituible.

En el llamado existe una irrevocabilidad a partir de la hipóstasis, pues ésta es una relación de inadecuación del yo consigo mismo, que al contraerse lo hace explotar e ir hacia el otro, pero no con una intención sino de manera inevitable. Irrecusablemente soy responsable del otro, pues la responsabilidad es la estructura de la subjetividad porque siempre alguien se hizo cargo de algo de alguien, es decir, desde el primer momento en que se está en el mundo existe alguien que se hace responsable del sujeto, pues sin esto no viviría; es por esto que la subjetividad del sujeto está formada desde la responsabilidad para con el otro y es en sí misma responsabilidad:

El Sí mismo se hipostasia de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros. Intriga an-árquica porque no es el reverso de alguna libertad, de algún compromiso libre adquirido en el presente o en un pasado memorable; tampoco una alienación de esclavo a pesar de la gestación del otro en el mismo que significa tal responsabilidad para con el otro. En la exposición a las heridas y a los ultrajes, en el sentir de la responsabilidad, el sí mismo queda provocado como irremplazable, como llamado a los otros sin posible dimensión y, de este modo, como encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar y, así, uno y único en

conjunto dentro de la pasividad, sin disponer de nada que le permitiese no ceder a la provocación. (DOMS 171-172)

3.4 LA ASIMETRÍA EN LA RELACIÓN ÉTICA

La verdadera relación ética no exige reciprocidad pues es asimétrica, a diferencia de las relaciones de conocimiento o de apropiación que se sostienen cuando se iguala el estatus del yo con el del otro. Cuando las relaciones se plantean a partir de una simetría, se espera una reciprocidad en los actos que el yo realiza con el otro, pues el yo tiene los mismos deberes y obligaciones que él otro en la relación. Empero, en la ética levinasiana, la relación entre sujetos es asimétrica, es decir, el estatus del yo y del otro no es el mismo, pues hay que recordar que el yo se encuentra en deuda con el otro antes siquiera de haberlo decidido y de entrar en relación con éste. En el encuentro con el rostro del otro, me encuentro ya en deuda y, por ende, la relación con el prójimo es gasto, pura pérdida, por lo que no puedo esperar que el otro se haga recíprocamente responsable de mí; yo soy responsable de los demás y la reciprocidad es algo que no tiene que ver con la ética, pues si se espera a cambio algo, el acercamiento ya no es ético sino que está mediatizado por el cálculo y el interés —en las dos acepciones que se han mencionado—, se vuelve comercio: «en la ética levinasiana la acción recíproca puede o no tener lugar, sin embargo, la constitución pre-originaria de la subjetividad es incondicionalmente para-el-otro, apertura hacia la exterioridad y la heteronomía»¹⁰³.

La asimetría en el pensamiento levinasiano responde a la interpretación que hace Martin Buber de la relación entre el yo y el tú, la cual está enmarcada por la reciprocidad: «Entre él y tú hay reciprocidad de dones: le dices Tú y te das a él; él te dice Tú y se da a ti»¹⁰⁴

La reciprocidad está relacionada con una noción sincrónica del tiempo, pues en la sincronía existe la causalidad, que sólo tiene cabida desde una perspectiva de intencionalidad conceptual. En la relación asimétrica se hace

¹⁰³ *Ibid.*, p. 351

¹⁰⁴ M. Buber, *Yo y tú*. Nueva visión, Buenos Aires, 1977. p. 33

referencia al tiempo como diacronía, a un pasado an-árquico que nunca fue presente y, por lo tanto, se manifiesta en la fugacidad del instante.

En la relación asimétrica está la Ética y no la Moral, pues ésta se expresa desde lo Dicho y no desde el Decir que es apertura al otro. En el ámbito de la moralidad se manifiestan las reglas, las leyes —en el sentido de Rosenzweig—, el deber ser, la política, lo establecido desde la mismidad que necesita de los sistemas lingüísticos para expresarse y por lo tanto, sólo puede hacerse mediante lo Dicho; en la moralidad las relaciones se basan en el intercambio de intereses, son simétricas pues hay un acuerdo en común. Por el contrario, la ética pertenece al Decir, pues se expresa en la alteridad, en el rostro del otro; si se plasmara de manera concreta pasaría del Decir a lo Dicho, de la apertura a los límites de la ontología: el Decir es apertura total hacia el otro.

La relación ética tiene que ser asimétrica, no le puedo pedir nada al otro, ya que cuando le pido algo que no tiene es crueldad; el yo siempre tiene una responsabilidad mayor que los otros.

Es por eso que el encuentro con el rostro del otro es pura significatividad, pues es apertura, donación de sentido, es lo que pide el otro. Levinas menciona que la significancia, no el significado, es la subversión irreversible, es decir, un pasado nunca presente: el reflejo del rostro del otro. A su vez, la significancia del rostro es la significancia de la huella.

La huella significa más allá del ser, pues es la presencia de la ausencia que se da en el encuentro con el rostro del otro, sin embargo, éste no revela lo presente sino que es la huella de lo ausente. Arriba al presente pero no como presencia sino como la ausencia de ese pasado pre-originario. Por lo tanto, la significancia del rostro es la significancia de la huella, ésta permite la trascendencia en la inmanencia pues remite a un pasado pre-originario en el que la auténtica relación ética —que es responsabilidad para con el otro— tiene lugar, que a su vez es un no-lugar, pues la diacronía de la ética no se relaciona con el espacio, sino con el tiempo, ya que es su relación con el Infinito.

Según Levinas, lo que distingue a la huella de todos los demás signos es que significa fuera de toda intención de significar. La huella es el superlativo del signo, significa sin aparecer; no pretende significar, pues todo signo es

intencional; por lo tanto, sólo podemos pensar a la huella como signo cuando es intencional: «la huella se resiste a ser signo, justamente quien trata de borrar huellas deja otras inintencionadamente y son estas últimas las que nos interesan»¹⁰⁵. La huella compele al ser humano en el momento del encuentro con el rostro del otro, y de este modo se vuelve un sujeto que está sujetado a ese pasado inmemorial que es la responsabilidad infinita por el otro.

Ese tiempo otro, que hace referencia a un pasado inmemorial que no tiene que ver con el presente, es aquel al que hace referencia la huella, pues ésta remite a una temporalidad que no hace alusión al espacio, a la presencia, sino que va más allá; de este modo, «la huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo»¹⁰⁶. Por lo tanto, hay que destacar en qué sentido apunta este más allá de la huella y cuál es su relación con la ética:

*Más allá del ser, es una Tercera Persona que no se redefine por el Sí Mismo, por la ipseidad. Es posibilidad de esta tercera dirección de *irrectitud* radical que escapa al juego bi-polar de la inmanencia y de la trascendencia, propia del ser, en el que la inmanencia gana, de repente, contra la trascendencia. El perfil que, por la huella, toma el pasado irreversible, es el perfil de «El». El *más allá* del cual viene el rostro está en tercera persona. (HOH 75-76)*

Levinas utiliza el neologismo *illeidad* o *eleidad* —a partir de *él* o *il* en francés— que «indica un modo de concernirme sin entrar en conjunción conmigo» (DOMS 57); por lo tanto, designa todo lo ajeno en la relación yo-tú, que está marcada por un carácter dialógico tradicional que descarta al otro, al tercero excluido de esa dicotomía que es la expresión del rostro del otro: «La *eleidad* es el origen de la alteridad del ser, en la cual el en sí de la objetividad participa traicionándolo». (HOH 82)

La *eleidad* es plenamente diferente a la *ipseidad*, pues aquélla expresa la desmesura de lo infinito. «El» no puede ser presencia, por lo que es ese pasado absolutamente irreversible, lo ausente, el infinito, la divinidad, lo

¹⁰⁵ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p. 247

¹⁰⁶ E. Levinas. *Humanismo del otro hombre (HOH)*. Siglo XXI, México, 2006. p. 79

absolutamente otro. Por esto, como vimos anteriormente, la eleidad no reposa en el nombre sino que remite al pro-nombre.

La *irrectitud* radical debe entenderse en oposición a la noción de rectitud y orden en el sentido proveniente de una formulación del yo soberano que no piensa en el otro. Por esto, sólo puede hablarse de sociedades ideales desde el enfoque de la totalidad, pues la sociedad no se cimbra, su estructura no retumba ante la alteridad del rostro y su imposible asimilación, y la irrecusable responsabilidad que se tiene por el otro.

Lo ajeno de Él a la relación que existe entre el yo y el tú es lo que cimbra la estructura de la intersubjetividad y lo que provoca que la Ética tenga que salir del puro Decir para expresarse en lo Dicho mediante el lenguaje que les es común a todos los seres humanos. Es por eso que lo Dicho expresa nociones como la de la Justicia o los Derecho Humanos, las cuales deben ser, fácticamente, la expresión de la eticidad del Decir. Sin embargo, es conveniente reflexionar sobre la autenticidad de estas nociones en la cotidianidad y en que medida existe en éstas un carácter ético e, incluso, que tanto es posible.

Para Levinas, la suprema presencia radica en el rostro, pues mediante éste se revela al Él, a ese pasado ausente, el cual se materializa en la mirada del indigente, del pobre. La huella del rostro es, de este modo, la incapacidad de cerrarse en sí, pues la indigencia del prójimo nos obliga a actuar y hacernos responsables del otro. La desnudez del rostro es indigencia, es pobreza, pero al mismo tiempo es altura, es decir, en el encuentro con el rostro me avergüenzo de la pobreza del otro y su indigencia me conmueve en mi felicidad, en mi materialidad, en mi corporalidad; a esto se refiere Levinas cuando habla de sensibilidad. La huella del rostro no se ve sino que habla, por eso está fuera del saber; si pudiera verse, el yo examinaría al rostro y lo contextualizaría.

3.5 LA RESPONSABILIDAD HETERÓNOMA

El rostro evidencia la asimetría de la que se hablaba, pues la auténtica relación ética es pura pérdida, no hay gratitud ni altruismo, sino que es la constitución misma de la subjetividad

Es como si el primer movimiento de la responsabilidad no pudiese consistir ni en esperar ni siquiera en acoger la orden (lo cual sería aún una cuasi-actividad) sino en obedecer a esta orden antes de que se formule. O también como si se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin *re-cordarlo*, sin proceder de la memoria; como si se formulase por aquel que obedece en esta obediencia misma. (DOMS 57-58).

Esta forma tan particular de obedecer se encuentra enmarcada por la afirmación «Naasé Venishma» (haremos y escucharemos) mencionada anteriormente, en la que se expresa el sentido claro de la heteronomía, pues existe un acatamiento a los mandamientos basado en una obediencia pre-originaria. Esta manera de pensar se confronta profundamente con el sentido común de la legalidad, pues no existe una reflexión conciente —desde una razón especulativa— basada en un razonamiento causal utilitario. Expresión que Levinas retoma de la ingeniosa traducción que Buber hace de la Biblia en la que convierte la traducción tradicional «Vamos a hacer y vamos a comprender»¹⁰⁷ por «Vamos a hacer, *a fin de* comprender» (QLT 76). El sentido que implica esta afirmación es pre-reflexivo, pues no hay una decisión conciente y reflexionada al respecto, sino que existe una obediencia al llamado del otro que tiene su sentido en la acción, en el hacerse responsable, pues aquí radica la verdadera comprensión, el real entendimiento, ajeno a la razón especulativa. Es un momento anterior diacrónicamente que espera lo inesperado desde la lógica, a la manera en que Levinas retoma la metáfora de un fragmento talmúdico en el que, contrario a la lógica de la botánica, los frutos de un manzano anteceden a sus hojas:

La imagen es hermosa. Nos hallamos en un vergel maravilloso en el que los frutos preceden a las hojas. Maravilla de maravillas: una historia cuyo final va antes que el desarrollo. Todo está ya ahí desde el principio. El fruto negador de la semilla es la imagen por excelencia de la negatividad de la historia y de la dialéctica: el fruto está ya ahí desde toda la eternidad. (QLT 81)

¹⁰⁷ Cabe aclarar que la traducción utilizada no es del todo adecuada, pues en lugar del verbo comprender debería utilizarse el verbo escuchar, pues rescataría el sentido que se analizó en el capítulo uno.

Obediencia que cobra sentido en la sustitución, pues es tomar el lugar del otro sin cuestionarse sobre la pertinencia del acto, es uno-en-lugar-del-otro, expiación. Además, en el pensamiento levinasiano la ética es anterior a la libertad, pues esta última es entendida comúnmente desde el ámbito de la autonomía, como la no imposibilidad para ejercer mi voluntad; a diferencia de la ética heterónoma, en la que la libertad está en consonancia con la ley, y se realiza en su obediencia. La responsabilidad para con el otro está marcada por el contrato pre-originario que se asumió y que pre-cede a la libertad. Es la obediencia al llamado del otro antes que su especulación, pues la subjetividad es responsabilidad para con el otro.

La verdadera libertad, entonces, no es soberanía, sino que consiste en saber que la libertad está en peligro a cada instante, pues es necesario tener presente que a cada momento soy responsable del prójimo y en ello radica mi responsabilidad. Es por eso que Levinas habla de una *Difícil libertad*, pues está siempre sujeta al otro.

Es preciso tener claro que para el pensamiento levinasiano la subjetividad no tiene esencia; no está formada por una sustancia a la manera escolástica ni es una idea que pueda ser conceptualizada. La noción de subjetividad es una de las claves del pensamiento levinasiano, ya que éste es uno de los principales eslabones de la ética heterónoma.

La heteronomía tiene su arraigo desde el lenguaje como Decir, sin embargo es en su relación con lo Dicho donde cobra su verdadera dimensión, pues el entrecruzamiento entre el Decir y lo Dicho se manifiesta en la proximidad, en la diacronía, en la diferencia, en la huella, en la sustitución y en el ser rehén. Análogamente, se da tanto el entrecruzamiento entre la libertad y la ética como entre la justicia y la responsabilidad, pues las primeras se enuncian desde lo Dicho y las segundas desde el Decir; así, el desdecir del que se hablaba evidencia que la libertad y la justicia están anteceditas por la ética y la responsabilidad, respectivamente.

Sin embargo, Levinas tiene presente que en la socialidad es necesario que existan leyes aunque estas pertenezcan de facto al terreno de lo Dicho. La aparición del «tercero» es lo que hace necesaria la creación de las leyes; por lo tanto, es necesario moderar el privilegio del otro, es decir, hay que comparar lo incomparable: el rostro del otro. Las leyes se formulan desde lo Dicho, pues el

Decir es pura apertura e imposibilidad de limitar la alteridad del otro; por lo tanto, lo Dicho es de alguna manera la expresión de la voluntad en favor de la socialidad. No obstante, hay que tener presente que la Ética va más allá de la ley, pues ésta está formulada desde un contexto, desde una cultura, y la Ética no puede quedarse en el relativismo cultural. Sin embargo, fácticamente «la responsabilidad infinita por el otro es limitada por la objetividad y la justicia que exige la sociedad plural»¹⁰⁸. La justicia no debe pensarse desde el mí para mí.

Por lo tanto, la responsabilidad para con el otro está fuera del ámbito de la legalidad, de la política y de los derechos humanos, pues estos se enuncian como Dicho; la deuda que tengo con el prójimo es anterior a cualquier norma o ley establecida, incluso por la moral. Lo imperativo del mandamiento de no matar al prójimo no radica en su prohibición legal, sino en su prohibición ética, pues el otro es mi constitución misma, mi subjetividad mediante la substitución.

Es interesante tener presente el *Midrash* que habla sobre la muerte de Abel a manos de Caín, en el que se muestra la relevancia de la singularidad de la vida, pues el que mata a uno mata a toda la humanidad, ya que cada hombre tiene el mismo estatuto, desde Adán; por lo tanto, cuando Caín mató a Abel mató a toda una humanidad pues si tomamos como referencia a Adán, toda la humanidad desciende de él. Así, si se mata a un hombre se está matando a toda la humanidad que de él desciende potencialmente.

Toma entonces mayor relevancia la noción de subjetividad como responsabilidad para con el otro, ya que en el prójimo, en el otro habita toda la humanidad. Responsabilidad que no es «por» el otro, pues esto implicaría que el otro es la *causa* de mi responsabilidad: soy responsable a consecuencia de la existencia del otro. Para Levinas, el sentido de hablar de responsabilidad «para» con el otro a diferencia de responsabilidad «por» el otro radica en el sentido de que el «para» es puro gasto, pura pérdida, gratuidad total; no hay causalidad en el «para», ya que es unidireccional, no pide reciprocidad, pues viene desde la asimetría.

El *para* es la manera de acercarse el hombre a su prójimo, la forma en la que se instaura, con el otro, una relación que supera los propios límites. Es una relación de proximidad, en la que se comprueba la responsabilidad del

¹⁰⁸ S. Rabinovich. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. p. 257

uno hacia el otro. En dicha relación hay una inteligibilidad no tematizable, es una relación sensata gracias a sí misma y no como resultado de un tema o una tematización. (DMT 187)

Levinas utiliza el lenguaje para lograr «otro modo que saber»¹⁰⁹ y por ende, una manera distinta de relacionarse; una interpretación que logra que las cosas tomen un sentido más allá del dado por el lenguaje ontológico. Es así como la palabra responsabilidad cobra un nuevo sentido, contrario al de la tradición, como nos dice Blanchot:

Responsabilidad: esta palabra trivial, esta noción que la moral más fácil (moral política) convierte en deber, hay que entenderla tal como Levinas la renovó, abriéndola hasta hacer que signifique (más allá de cualquier sentido) la responsabilidad de una filosofía distinta (aunque sigue siendo en muchos aspectos, la filosofía perenne)¹¹⁰

De este modo, la ética levinasiana es la ética de la responsabilidad heterónoma, distinta a la noción autónoma tradicional producto de la razón especulativa. Heteronomía que cobra sentido desde una noción de la subjetividad como sensibilidad, proximidad y hospitalidad para con el prójimo, que tiene su sentido último en la verdadera relación ética, que es responsabilidad para con el otro, mediante la substitución, pues soy rehén de mi irrecusable responsabilidad para con el prójimo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 125

¹¹⁰ M. Blanchot. *La escritura del desastre*. p. 28

CONCLUSIONES

La fuerte presencia de la tradición judía que existía en la Lituania donde nace Emmanuel Levinas estará presente a lo largo de todo su pensamiento, sin embargo, no será ésta la que determine su quehacer filosófico.

Su relación con la fenomenología será la que defina su postura filosófica a lo largo de toda su obra. Desde sus primeros textos, Levinas mantiene una relación con las filosofías existenciales muy en auge en ese momento; sin embargo, el filósofo de la otredad le dará otra lectura a las temáticas que se desarrollaban en ese momento, pues, por ejemplo, la idea de la soledad no significa desesperanza para el sujeto levinasiano, al contrario, es la posibilidad de acceder a la socialidad mediante la hipóstasis. De este modo, se comienza a vislumbrar la idea que tiene presente desde su lectura de Husserl, en la que el ser humano es un ego que se desarrolla en sociedad; sin embargo, el pensamiento de Levinas critica a la fenomenología el quedarse únicamente en el plano intelectual y no pasar al plano de la intersubjetividad. Por esto, Levinas resalta la noción de alteridad, pues, según él, fue olvidada por la tradición filosófica que le otorgó un estatuto primario al ser de la ontología.

La lectura de Rosenzweig representa un punto clave del pensamiento levinasiano, pues destaca la noción de alteridad que, desde la perspectiva del autor alemán, ha sido difuminada en la idea de la totalidad, y para Levinas, es la muestra de la superioridad de lo Mismo sobre lo Otro.

Lo Otro no es equiparable a la noción del no-ser como lo opuesto al ser; por el contrario, tiene un estatuto distinto, fuera del juego de identidades ontológicas. De este modo, el otro rebasa todas las posibilidades de comprensión, pues cabe recordar que el sujeto experimenta a los otros de manera afectiva, no los piensa ni los conoce como si fuesen objetos, sino que los percibe *de otro modo*, pues el ser humano está en relación con los otros antes que con el ser: he ahí el estatuto de la ética como metafísica (filosofía primera).

Para el filósofo lituano, la idea de Infinito desarrollada por Descartes representa la noción del otro, pues hace alusión a la desmesura, a la trascendencia, a aquello que está fuera del ámbito del ser y de la comprensión. No obstante, el infinito se materializa en la idea del rostro, como aquello que

representaría lo irrepresentable especulativamente. Rostro como la epifanía del otro, que en su aparecer me exige hacerme responsable de él. El rostro significa entonces esa alteridad que en su indigencia me exige éticamente hacerme cargo de él.

El carácter prioritario que tiene el otro en mi relación con él, define el carácter heterónimo de la ética levinasiana, pues es el otro el que constituye mi subjetividad, ya que el sujeto es un ser-para-el-otro no un ser-para-sí.

Este aspecto es el que guía el diálogo del presente texto, pues para la ética kantiana «la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que le corresponden; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es más bien contraria a este principio y a la moralidad de la voluntad»¹¹¹, ya que la voluntad es regida por principios externos a ella: principio distinto al del sujeto autónomo kantiano. Esta diferencia de posturas es el prelude para llegar a mostrar un pensamiento que determina la subjetividad desde la alteridad.

Es interesante reiterar cómo es que para el filósofo de la otredad es posible hacer una lectura del pensamiento kantiano en el que pueda vislumbrarse una noción ajena a la autonomía como es la de esperanza, pues, como vimos, ésta escapa a los principios autónomos de la razón.

El pensamiento heterónimo de Levinas está basado en nociones que serían completamente inauténticas —según Kant— para un pensamiento autónomo, pues el rostro del otro representa a ese infinito totalmente trascendente al sujeto.

Este distanciamiento de Levinas de un pensamiento autónomo cimienta un pensamiento capaz de deponer al sujeto soberano que se ha gestado a lo largo de la historia de la filosofía y afirmar un sujeto que finca su subjetividad en la alteridad.

Sin embargo, la constitución de la subjetividad basada en el otro, supone un camino que, a diferencia del de la subjetividad kantiana, requiere de la noción de alteridad y que, siguiendo a Hermann Cohen, tiene su arraigo a partir de una noción del otro como prójimo, como aquél que es distinto al sujeto único de la comunidad.

¹¹¹ E. Kant. *Crítica de la razón práctica*. p. 32

En el pensamiento de Hermann Cohen, el carácter social del ser humano es lo que permite pensar en una ética que tiene ciertos rasgos de heteronomía, pues es a través del mandamiento del amor para el prójimo que se despierta la compasión, mediante la cual comparto el sufrimiento del otro y lo hago mío hasta aliviarlo. Sin embargo, existe una diferencia en la noción de subjetividad que tienen Cohen y Levinas, pues mientras que para el primero existe un compromiso primario del sujeto para con la sociedad como generalidad; para el segundo, existe un compromiso anterior, pre-originario para con el otro. Para el autor alemán, el sujeto sería una totalidad conformada como pluralidad y singularidad, lo que atentaría contra el carácter plenamente heterónimo del autor lituano, pues la responsabilidad para con el otro no tiene sentido desde la totalidad.

Levinas retoma, como ya mencionamos, una de las grandes críticas a la idea de totalidad: el pensamiento de Franz Rosenzweig. Dicha crítica sirve de anclaje al pensamiento levinasiano y principalmente, los frutos que de ella maduran. Para el filósofo de la otredad, la idea de desformalizar el tiempo a partir de la Creación, Revelación y Redención en su relación con las nociones de Pasado, Presente y Futuro, le permite pensar en un tiempo desquiciado. La noción del tiempo como diacronía, fuera de la linealidad del tiempo cotidiano, de su sincronía, es el elemento vinculante entre el pensamiento de estos dos filósofos. Pues sólo a partir de un tiempo que permite entender pasado presente y futuro en un mismo instante, es posible enunciar el carácter único de la singularidad de los sujetos.

La noción de temporalidad que Rosenzweig desarrolla aporta a Levinas los elementos necesarios para poder mostrar a la relación ética como anterior a cualquier relación de posesión o conocimiento.

El pensamiento del filósofo lituano enuncia el aspecto fundamental de la subjetividad humana como responsabilidad para con el otro; esta constitución es radicalmente heterónoma, pues la noción de substitución que consume su pensamiento sólo es posible desde una estructura del yo como proximidad y como sensibilidad, que muestra al sujeto como un ser-para-el-otro y no como un ser-para-sí.

Es entonces en la ética, entendida como responsabilidad, donde radica la subjetividad. Además, la noción de responsabilidad humana va más allá de

su significado clásico, en el cual soy responsable de mis actos; la noción de responsabilidad como subjetividad nos hace responsables de los actos del otro, pues es anterior a cualquier toma de postura: soy para el otro.

La unión con el otro, producto de la proximidad, no se da más que como responsabilidad; el nudo que me une al otro nunca puede ser mediante el conocimiento, pues se estaría haciendo objeto al rostro, la relación con el otro es responsabilidad.

El pensamiento levinasiano se radicaliza —en el sentido de que pertenece a la raíz, a lo fundamental— al mostrar la relación intersubjetiva como una relación asimétrica: la responsabilidad del otro para con el yo no es de su incumbencia. Es decir, yo soy responsable del otro, sin esperar que él haga lo mismo aunque me cueste la vida. (EI 82)

Es en este sentido que debe entenderse la noción de rehén, pues ésta es una de las condiciones iniciales de la subjetividad. Soy rehén del otro por la responsabilidad, y nadie puede reemplazarme, pues la identidad del yo está presente necesariamente; no obstante, no es el yo soberano sino el yo depuesto en la sustitución: «Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí». (EI 85)

Es este el punto clave del proyecto levinasiano que expone el presente texto: la auténtica responsabilidad sólo es posible desde una noción heterónoma de la ética. Más allá de cualquier voluntad, mis acciones están en función de mi ser como responsable del otro. La ética está más acá de cualquier razonamiento o especulación: el llamado del otro implica responderle siempre «heme aquí».

Dicha inversión, en la que el rostro antecede mi capacidad de elección, es la base de todas las relaciones humanas. Levinas menciona que esto puede resumirse en un «¡Después de usted señor!» original (EI 75). El cual debe interpretarse en un doble sentido: como un «después» que hace referencia a la posición del yo en la relación ética, pues el otro tiene un carácter anterior, anárquico, pre-originario; como un «después» que toma su sentido en la cotidianidad, materializando en cada instante, en cada acción la asimetría de la relación ética al otorgarle al otro el lugar privilegiado frente a la tentación de anteponer la voluntad del yo soberano, haciéndome responsable de él.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Levinas

Cuatro lecturas talmúdicas. Barcelona, Río Piedras, 1996

De la existencia al existente. Madrid, Arena, 2000. Trad. De P. Peñalver

De otro modo que ser, o, más allá de la esencia; tr. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, España, Sígueme, 1987

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. Madrid, Síntesis, 1967

Difícil libertad. Madrid, Caparrós, 2004. Trad. de Juan Haidar

Dios, la muerte y el tiempo; tr. Maria Luisa Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra, c1994

El tiempo y el otro; tr. de José Luis Pardo Torio. Barcelona, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, 1993

Ética e infinito. Trad. de J.M. Ayuso. Madrid, Visor, 1991.

Fuera del sujeto; tr. de Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid, Caparros, 1997

Humanismo del otro hombre. México, Siglo XXI, 1974

La huella del otro; dir. de la colección Esther Cohen; prol. Silvana Rabinovich; tr. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México, Taurus, 2000

“Libertad y mandato” (LC) en *La realidad y su sombra.* Madrid, Trotta, 2001

Más allá del versículo. Buenos Aires, Lilmod, 2006

Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad; tradujo Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1977

Bibliografía general

Buber, M. *Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores I*. Barcelona, Paidós, 1994

_____. *Yo y tú*. Nueva visión, Buenos Aires, 1977

Blanchot, M. *La escritura del desastre*. Caracas, Monte Ávila, 1990

Chalier, Catherine. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona, Herder, 2004

_____. *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Madrid, Caparrós, 2002

Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*; traducción de José Andrés Ancona Quiroz. Rubí. Barcelona: Anthropos, 2004

_____. *El prójimo*. Barcelona, Anthropos, 2004.

Fackenheim, E. *¿Qué es el judaísmo?* Buenos Aires, Lilmod, 2005

Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos. México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1971

Hutchens, B. *Levinas: a guide for the perplexed*. New York, Continuum, 2004

_____. *Emmanuel Levinas: The genealogy of ethics*. New York, Routledge, 1995

Kant, E. *Crítica de la razón práctica*; traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro. México, UAM, Unidad Iztapalapa. Porrúa, 2001

_____. *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2000

_____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de M. García Morente, Porrúa, México, 1975

_____. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Porrúa, México

Leyendas del talmud y del Midrás. Selección de León Berman. Barcelona, Riopiedras, 2002.

Rabinovich, S. *La huella en el palimpsesto: lecturas de Levinas*. México, UACM, 2005

Real Academia Española, vigésima segunda edición. *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

Rodríguez, A. *La religión judía. Historia y Teología*. Madrid, BAC, 2002
Leyendas del talmud y del Midrás. Selección de León Berman.
Barcelona, Riopiedras, 2002.

Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*; edición preparada por Miguel
García-Baro hallo. Salamanca, Sígueme, 1997

_____. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Madrid, Caparrós, 2001

_____. *El nuevo pensamiento*. Argentina, Adriana Hidalgo, 2005

Sucasas, A. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires, Lilmod, 2006

Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas.
Edición de Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico. Trotta,
Madrid, 2004.

Urabayen J. *Las raíces del Humanismo de Levinas: El judaísmo y la
fenomenología*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2005