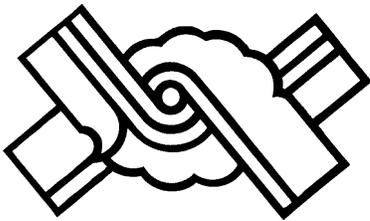




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

EMMANUEL LEVINAS: LA ALTERIDAD Y LA POLÍTICA



TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

NORMA PATRICIA CORRES AYALA

DIRECTOR

DR. CESÁREO MORALES GARCÍA

FFyL



MÉXICO D.F. MAYO 2014



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.

AGRADECIMIENTOS.

A la Universidad Nacional Autónoma de México, que me ha permitido recibir y dar conocimiento. Especial mención en este trabajo a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, pues a través de la beca que me fue otorgada por Estancia Sabática (agosto-noviembre 2013) en la Universidad de Salamanca, España, me fue posible la consulta bibliográfica y la dedicación para mejorar el escrito.

A mi asesor el Dr. Cesáreo Morales García, por su tiempo, sus atinadas observaciones y porque gracias a él puse en práctica virtudes que fortalecieron mi espíritu.

A mi revisora la Dra. Nora Rabotnikof, por su amable trato y su sabiduría.

A mis sinodales, la Dra. Zuraya Monroy, el Dr. Jorge Reyes y el Dr. Luis Tamayo, por sus conocimientos y su apoyo.

A Paulina Ramírez por su disposición y sus habilidades en la realización de búsqueda bibliográfica de una parte de los materiales.

A mi familia, Elisa, Germán, mis hermanas y hermanos, que siempre están conmigo.

A mis amistades, por su solidaridad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
I EL OTRO Y EL YO.....	16
A) El otro.....	16
B) El yo.....	33
C) La conciencia.....	48
D) La mala conciencia.....	58
E) El otro, el yo y la animalidad.....	61
II ALTERIDAD Y ROSTRO.....	67
A) Rostro.....	67
B) Rostro y vulnerabilidad.....	73
C) Rostro y responsabilidad.....	76
III ALTERIDAD Y POLÍTICA.....	81
A) La obra como generosidad.....	81
B) Vida Social.....	91
C) Vida política. (El Tercero).....	102
D) El Bien, la Paz, la Violencia y el Mal.....	115
E) Responsabilidad, libertad y justicia.....	133
IV APORTACIONES DE LÉVINAS A LA ÉTICA Y A LA FILOSOFÍA POLÍTICA.....	145
V EPÍLOGO.....	157
VI BIBLIOGRAFÍA.....	163
A) OBRAS DE EMMANUEL LÉVINAS.....	163
B) TRABAJOS EN TORNO A LA OBRA DE LÉVINAS.....	165
C) OBRAS EMPLEADAS DE OTROS AUTORES.....	166

INTRODUCCIÓN

Desde las propuestas de los primeros pensadores griegos, la filosofía ofrece tres opciones en torno al problema del ser y del conocimiento: 1) la que concibe al ser y al conocer como una unidad. 2) la que admite la diversidad, la contradicción o diferencia, tanto en el ser como en el conocimiento, pero a manera de una transición hacia la recuperación de la unidad. 3) aquella que propone que la diversidad no llegará a ser asimilada por la unidad, sino más bien se mantendrá en el devenir del ser, del conocimiento y de la historia humana.

En el primer grupo están, por ejemplo, Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles, y los representantes del racionalismo de los siglos XVII y XVIII dentro de los cuales destacan Descartes y Kant, principalmente. En el segundo grupo Hegel, Husserl y Heidegger, los tres pertenecientes a la Fenomenología de los siglos XIX y XX. Y en cuanto al tercer grupo, Heráclito, Spinoza, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, y Lévinas, entre los más destacados.

Con respecto a la primera propuesta, el yo se concibe en su autarquía, en su identificación consigo mismo, y el Otro se convierte en Mismo, en igualdad, unidad, al ser asimilado por el yo. A propósito, Lévinas recuerda la idea de Husserl quien dice que toda filosofía es una egología.¹

En cuanto a la segunda opción, el otro aparece en el escenario filosófico pero como parte de un proceso que ha de llevar a la síntesis, la sincronía, a una totalidad, considerando que la contradicción debe superarse.

Estas elaboraciones en torno a la alteridad no manifiestan una progresión en el pensamiento, sino que se determinan según los efectos que tengan en las épocas en las que surgen. Por ejemplo, la propuesta de Heráclito, queda ahí, y es retomada como sistema hasta las filosofías de Spinoza, Schopenhauer, Marx y posteriormente la encontramos en Nietzsche, para más tarde leerla en la obra de E. Lévinas, cada uno con sus aportaciones

En su libro *La huella del Otro*, Lévinas señala que el Otro en la filosofía, hasta el siglo XX se encuentra sepultado en el olvido. La razón, tanto filosófica como científica, ha absorbido la alteridad mediante una síntesis que busca apropiarse de

¹ Lévinas E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, Madrid,

un contenido, para así poder dominarlo. Los filósofos del primero y del segundo grupo, pretenden expresar su esencia indecible, aun cuando sea en un lenguaje dicotómico en el que se contrastan la verdad con la no verdad, lo manifiesto con lo oculto pero, al fin de cuentas, el papel protagonista corresponde al Ser pues, aun cuando el Otro es develado, también se inscribe en la caracterización del ser, perdiendo su alteridad, asimilado por la Unidad. Pareciera que existe un miedo al Otro, cuando se le considera enigma, extraño, lo que difiere del ser igual a sí mismo, pues en cuanto alteridad, es inasimilable.

Lo anterior contrasta con Lévinas, debido a que para él la experiencia del Otro es heterónoma, y por lo tanto no puede convertirse en categoría, en una generalización. Esta heteronomía impide que el movimiento hacia el Otro, regrese en forma de identificación con el ser, de modo que finalmente se mantiene como diferencia.

Lévinas nos ofrece un panorama del estudio acerca del ser, durante los siglos XIX y XX, períodos en los cuales hay un desplazamiento de dicha reflexión, al terreno de la ciencia, específicamente de la ciencia natural. El ser se sigue definiendo por su capacidad cognitiva, pero dicha actividad se centra en el saber acerca de la naturaleza. Un aspecto más es que la ciencia se hace cargo de estudiar el proceso del conocer. Los problemas propiamente filosóficos, los que se ocupan del conocimiento en cuanto a su posibilidad y sus formas, pasan a un segundo plano ganando cada vez más espacio las ciencias naturales y la historia.

Desde ese momento, la filosofía ya no es el campo propicio para pensar al ser y es despojada de su objeto. En su lugar, se presentan los filósofos naturalistas y psicologistas que abordan los problemas filosóficos desde la psicología experimental, como es el caso de W. Wundt.² También figuran los neokantianos quienes se ocupan de la teoría del conocimiento a partir de la propuesta de Kant. Ambos tienen en común que ven a la filosofía y a la teoría del conocimiento como una reflexión acerca de la ciencia, teniendo primacía las ciencias naturales.³

² Lévinas E., *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Ed. Vrin, Paris, 2001, p.16.

³ *Ibid*, p.16.

Así, el problema planteado por Kant, de la cosa en sí y el fenómeno, se hace coincidir con la naturaleza y la conciencia; ambas se ponen en el mismo plano, de modo que si ser es ser en la naturaleza, la conciencia por la cual la naturaleza es conocida, debe formar parte de ésta para existir.

Con tal tendencia naturalista, el problema de la conciencia se aborda aplicando las mismas categorías de espacio y de tiempo que se usan para el estudio del mundo físico, debido a que la conciencia se concibe ligada al cuerpo y su funcionamiento. El psicologismo es una naturalización de la conciencia: las sensaciones, las percepciones y las representaciones son el resultado de la acción causal de lo real sobre la conciencia.

Ante tales principios, la filosofía en tanto que ontología y teoría del conocimiento pasa a formar parte del campo del saber acerca de la naturaleza, debido a que sus dos objetos de estudio se abordan desde la psicología, que a su vez se clasifica como una ciencia natural. Sujeto y objeto se encuentran en el mismo mundo: el natural.

Este es el contexto en el que se presenta la propuesta filosófica de Husserl para quien el modo en el que se aparece el objeto a la conciencia, no es diferente al ser de ese objeto. Las premisas de Husserl son: 1) El mundo exterior existe; él es lo que es. 2) No se trata de reducir el mundo de objetos espaciales a contenidos de la conciencia. 3) la conciencia tiene como manera de existir el siempre estar presente ante sí misma.

Husserl estudia el problema del ser y del conocimiento pero cuestionando el psicologismo, que se basa en una ontología naturalista, pues para él la conciencia no es del mismo orden que aquel a partir del cual se desarrollan las ciencias naturales.

En cuanto a la ontología, Husserl se ocupa de la esencia y de la existencia del ser, teniendo como base la conciencia. Con respecto a la epistemología, él señala que la existencia de un objeto es accesible al yo, considerando el significado que el primero tenga para el segundo. Husserl analiza los modos en los que la naturaleza física se revela a la conciencia, afirmándose así como existente. El autor define a

la cosa como un objeto dado a la conciencia, uno e idéntico en el fluir de la diversidad de las percepciones cambiantes y múltiples.

Husserl difiere del psicologismo en cuanto a que para él la conciencia no se explica totalmente desde el mundo natural: la conciencia comprende al mundo natural, no a la inversa. Otra diferencia importante es que según el psicologismo, el sujeto y el objeto pertenecen al mismo mundo, el natural, de modo que se estudia el vínculo entre ambos como una relación de causalidad. En cambio, para Husserl la relación entre sujeto y objeto se da desde la intencionalidad de la conciencia, al decir que la conciencia siempre es conciencia de algo. La conciencia contiene en ella lo actual y la inactualidad, es decir, la síntesis de conocimientos adquiridos con anterioridad. Ahora bien, el conocimiento del objeto es inadecuado por el mismo movimiento característico de la existencia, que es percibida en sus diversas presentaciones. Pero estas apariciones no son ajenas a la cosa, es decir, los modos de aparecer de la cosa, no son algo que se le agrega a la cosa existente, sino que constituyen su existencia. Aquí, el problema del conocimiento no alude a la concordancia entre la representación de la cosa y ella misma, sino más bien a sus modos de existencia entre la conciencia y la realidad. Pero no todos los objetos representados se refieren necesariamente a algo existente sino que la conciencia también tiene que ver con objetos imaginarios o únicamente pensados.

Para Husserl la conciencia se trasciende, es decir, se dirige hacia algo que no es ella misma, y ese algo adquiere un significado. Tal intención no coincide del todo con la percepción; es más, la percepción puede desilusionar la intención significativa, pero aun así, esto es conocimiento. La conciencia hace una síntesis, en la que la representación se constituye de elementos del mundo sensible aunados a la intencionalidad. Las categorías son estructuras de la conciencia.

Según Husserl, conocemos desde la conciencia pero ésta no es del mismo orden de las cosas del mundo, por lo tanto, el fenómeno epistemológico no puede analizarse desde la ciencia natural. Además, la conciencia se caracteriza por preguntarse acerca de sí misma y de sus objetos, por lo cual el saber no es solamente el acto de responder a preguntas, como sucede cuando se naturaliza al conocimiento, sino también, y principalmente, cuestionarse, plantearse problemas.

Esta propuesta de Husserl es retomada por Lévinas para quien, igualmente, la actividad cognitiva consiste en elaborar preguntas; la investigación filosófica no consiste meramente en responder, como si fuera una entrevista o el oráculo.

Pasando a la filosofía de Heidegger, que es otro exponente destacado del siglo XX, él continúa en la línea de Husserl, con sus diferencias aunque dentro de la fenomenología. Heidegger propone una ontología y una epistemología; en la primera trata el problema del ser en el tiempo; en la segunda, expone la relación sujeto-objeto.⁴ Según este autor, el ser es ser en sus posibilidades, una de las cuales es la muerte.

Es importante señalar que Lévinas difiere también de Heidegger pues él basa su interés en el vínculo intersubjetivo o sea, la relación del yo con el otro, ... “A la ontología –a la comprensión heideggeriana del Ser del ser-, se lo sustituye primordialmente por la relación de ser a ser, que no equivale, sin embargo, a una relación de sujeto a objeto, sino a una proximidad, a la relación con el Otro.”⁵ Lévinas considera que si nos concentramos en la preocupación por el ser, esta deviene en egoísmo el cual, a su vez, genera una lucha entre egoísmos, todos contra todos, en un combate permanente, que hace más pesada nuestra condición de vida en sociedad.

En la filosofía de Heidegger se encuentra la supremacía de lo Mismo, sobre lo Otro, pues la ontología heideggeriana subordina el vínculo con la alteridad, a la relación con lo neutro, que es el ser, y por tal motivo se exalta la voluntad de poder, cuya legitimidad y buena voluntad se pone en cuestión, se quebranta, al aparecer el prójimo ante el yo. En la ontología de Heidegger, el ser es arrojado a la existencia y el mundo es un espacio para un ser anónimo que no sabe nada acerca del sentido de su vida; éste se percibe como si fuera una piedra que alguien tira hacia atrás. Según Lévinas morar en el mundo es una posibilidad de recogimiento, de habitar una tierra que da asilo, hospitalidad, y en la cual puede suceder que tengas un recibimiento humano, una esperanza.

⁴ Lévinas E., *Difícil libertad*, Ed. Fineo, Buenos Aires, 2004, p.254.

⁵ *Ibid*, p. 254.

De acuerdo a Heidegger, la ética no es la base de la reflexión acerca del ser puesto que aquí el ser se define como anónimo, éticamente indiferente, libre y ajeno a toda culpabilidad respecto del prójimo. En este autor, lo Mismo domina a lo Otro, el Ser se impone al ente, la ontología se legitima por encima de la metafísica y la libertad del yo antecede a la justicia y al bien.

No obstante que el inicio de Lévinas en la filosofía es desde la fenomenología, este autor se deslinda de Husserl y de Heidegger en cuanto a la ontología y la epistemología. Respecto al primer punto, él señala que la identidad del yo se basa en la responsabilidad por el otro, y en este sentido, tiende a lo enigmático. El yo es un sistema abierto, colocado en la existencia, pero una existencia que desde el origen tiene la responsabilidad de velar por el otro.

El yo en Lévinas aspira al Infinito porque es un yo referido a la ética, y no a la ontología. El yo es responsable de la vida y la muerte del otro; no se define por su capacidad de conocer. Para Lévinas el yo está ante el otro como ante lo Infinito, pues el prójimo es misterio, sistema abierto que lo descoloca de su soberanía, de la igualdad consigo mismo; en este sentido, el otro es trascendencia.

El yo en Lévinas es un yo ético porque es una subjetividad que se pone en contacto con la singularidad, sin identificarse con ella mediante la idealización del pensamiento que tematiza, que elabora representaciones delimitantes, sino más bien conservando esa unicidad absoluta que, por lo mismo, es irrepresentable.

A diferencia del yo referido a su capacidad de conocer, (pues este engloba, tematiza, clasifica, refiere lo conocido a un sistema de pensamiento totalizante), Lévinas propone el yo constituido desde la ética, es decir, la relación de responsabilidad con respecto al otro. De ahí la diferencia entre Infinito y Totalidad; de ahí también la distinción entre una filosofía basada en la ética, comparada con aquella que se centra en el ser y su capacidad de conocer. En este aspecto Lévinas contrasta con la fenomenología desde Kant hasta Husserl, que definen al yo como ser cognoscente, que tematizan sobre las cosas del mundo, y al tematizar hacen distancia, buscan agotar en conceptos lo que no se puede atrapar por el pensamiento teórico.

Al tematizar se pretende decir todo acerca del objeto, como si con el lenguaje convencional de la ciencia o de la lógica, se agotara aquello otro que queremos conocer. A ese lenguaje le llama Lévinas *lo Dicho*, que busca hablar acerca de lo indecible, llegar al colmo de la indiscreción, suponer que eso que se dice del objeto, es lo que define su existencia. Existe un lenguaje más, *el Decir*, que alude a lo otro sin dejar de considerarlo un enigma, sin tener la intención de conocerlo del todo, lo cual sería una traición a la alteridad, significaría referirla a lo uniforme, a lo igual.

A partir del yo como cognoscente, el ser se expresa en forma de tema. Así, se intelectualiza al ser que se conoce a sí mismo y conoce al mundo desde el pensamiento con sus formas y categorías, generándose un discurso en torno al yo, que pretende abarcarlo todo, relatar todo, hacer tema de todo lo concerniente a él y referirlo a un conjunto de generalizaciones. Tal es el discurso de *lo Dicho*. En este caso, se privilegia la definición sobre el cuestionamiento, incluso se coloca por encima de la contemplación, a la cual se le considera algo negativo en tanto que se la ve como pasividad, vaguedad, indeterminación. La definición es el producto de la representación del pensamiento que delimita cada cosa del mundo, le asigna un nombre, ciertas características para identificarla, la circunscribe a las nominaciones y a los rasgos atribuidos, considerando que de ese modo se logra conocer, dominar.

Diferenciar al yo ético de Lévinas del yo cognoscente de Husserl y la tradición que proviene desde Sócrates, no significa que el yo ético sea únicamente sentimiento, sino que el conocer incluido en este, desborda la idea, el tema, la representación que pueda hacerse tanto del yo como del otro, desde los marcos del pensamiento lógico-racional, cuya intención es poseer, controlar. El saber del yo ético es un conocimiento que rompe con los juegos internos del alma considerada de forma aislada, y la pone en contacto con el otro, en una relación hacia el exterior. De ahí que este conocimiento sea mayor pues excede las fronteras de la subjetividad encerrada en sí misma, que excluye al prójimo.

No obstante los avances de Lévinas en torno a la importancia que merece la reflexión sobre la alteridad, la filosofía dominante en la modernidad sigue la

tradición que enfatiza la identidad del ser, que se define por su capacidad de conocer, dándole prioridad a la vida intelectual, equivalente al espíritu. Dicha concepción postula la igualdad de la conciencia consigo misma, como un sistema integrado y en sincronía, sin incluir a la alteridad en tanto que tal, en su incognoscibilidad. Y cuando se refiere al otro, este es asimilado en la noción de ser, para que el pensamiento se pueda apropiarse de él, hacerlo tema y referirse a él, valiéndose del lenguaje de *lo Dicho*.

La filosofía de la reflexión sobre el ser desde la alteridad, desde la responsabilidad hacia el otro, es refutada en la filosofía occidental por un discurso que proviene de *lo Dicho*, del ser igual a sí mismo y de la ontología que se traduce en una preocupación por el ser, ensimismado.⁶ Para Lévinas, la historia de la filosofía se ha construido sobre la base de la refutación de la diferencia, así como también de una oposición hacia la trascendencia, ésta última considerada como desplazamiento del ser hacia el otro. Ante dicha tradición, cabe preguntarse si acaso el pensamiento entendido como saber, según la ontología, comprende y agota las significaciones, o bien existe una base sobre la cual elaborar una metafísica que nos haga ocuparnos de la alteridad y de la trascendencia del yo desde la responsabilidad por el otro.

El discurso de la alteridad no es *lo Dicho*, pues este es estructurado, formalizado y su referente son las representaciones que el pensamiento produce en torno al mundo. El lenguaje de *lo Dicho* alude a lo general, a lo universal que se extrae de la experiencia de lo singular. Es el medio de comunicación de las regularidades extraídas de lo plural. El lenguaje de la alteridad es *el Decir*, a través del cual habla el rostro, la sinceridad, la singularidad; por lo tanto, no es descriptivo, ni puede entrar en un esquema o referir a un sistema cerrado, sino que este lenguaje alude al enigma, a la incertidumbre, a lo desconocido. *El Decir* es un lenguaje más próximo al arte y más distante de la ciencia y de las filosofías positivistas así como también de las que se rigen por un pensamiento estrictamente lógico. *El Decir* se semeja al lenguaje del arte porque el rostro es la expresión de la vulnerabilidad, la

⁶ Lévinas E., *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 1978, p. 262.

sensibilidad, la debilidad, la exposición a flor de piel, todo lo cual coincide con la actividad artística. De ahí que se diga: el arte es el medio que utiliza el alma para manifestarse. *El Decir* es el lenguaje en el que los interlocutores expresan su singularidad, a la vez que se manifiestan en su vulnerabilidad y utilizan el tono, el ritmo, más que el significado, para exponerse. El lenguaje *del Decir* es cercano, además de al arte, a la religión, entendida esta como un lazo con el otro, mediante el cual me hago responsable de él. *El Decir* es el lenguaje de la ética.

El lenguaje requiere de interlocutores porque nace como una condición de relación con la alteridad, que constituye al yo. El yo tiene su interlocutor interno y reflexiona, se pone en cuestión. También están los interlocutores externos, con los que el yo tiene la experiencia de lo familiar, a la vez que se asombra de lo desconocido. Tanto la identificación como la diferencia son motivaciones para la comunicación. El discurso no es solamente hablar de lo común, de lo convencional, sino también es pregunta, desencuentro, distancia.

En estas discusiones sobre el ser, el conocer, el lenguaje y la alteridad (presente o ausente), es importante atender a la propuesta de Lévinas, considerando los problemas derivados de la ontología, de la epistemología, sobre todo en relación a la ética y tratar de extraer las ideas que él aporta, no solamente a los campos mencionados, sino agregando el de la política: ver cuáles son las repercusiones de sus postulados en esta área y cuáles son sus pensamientos con respecto a dicha realidad que, a la vez, es un campo de saber.

En el presente trabajo se ofrece una exposición del papel de la alteridad en la vida social y política, según la filosofía de Emmanuel Lévinas.

Se tratará de ir encaminando la lectura desde el otro y el yo, hasta la política, haciendo un recorrido que inicia hablando, en el *primer capítulo*, del Otro, como centro de atención de la filosofía de Lévinas. Aquí se expone principalmente el deslinde que hace el autor de su noción de alteridad, con respecto a las conceptualizaciones que se han hecho de ésta en la tradición fenomenológica. Se señala que el otro es independiente del yo; además, la alteridad se encuentra tanto en el interior como en el exterior y nos vincula con lo Infinito y la Trascendencia.

En cuanto al yo, se expone que la identidad tiene como base la relación de responsabilidad por el otro. El yo no es un ser aislado, exclusivamente preocupado por su vida y su muerte, con un sentimiento de angustia en torno a su existencia, sino que se concibe en su relación ética con el prójimo.

Un siguiente inciso es la conciencia. En este apartado se exponen algunas diferencias entre Lévinas y Husserl, las cuales básicamente aluden al énfasis ontológico y epistemológico que le concede Husserl a la conciencia, en contraste con el significado ético que este concepto tiene para Lévinas.

A continuación se expone la noción de mala conciencia, la cual puede considerarse una aportación del autor, debido a que ella es la conciencia pre-reflexiva, no intencional; esta no actúa premeditadamente, haciendo un cálculo de causas y consecuencias en términos de ventajas y beneficios propios. Ella refiere a lo espontáneo, a la pasividad, la culpa, el remordimiento; es tímida, sin máscaras.⁷

Finalmente se considera la problemática de la animalidad, como parte de la reflexión sobre el ser y sobre la alteridad, para lo cual se acude a las aportaciones de Derrida, quien se pregunta acerca de la posibilidad o imposibilidad de aplicar las nociones adoptadas por Lévinas para aludir al yo y al otro, tales como: la responsabilidad, la culpabilidad, el rostro.

El *segundo capítulo* se dedica al rostro y la alteridad. Lévinas introduce la noción de rostro y le da un significado ético al relacionarlo con la responsabilidad. Rostro como la exposición de la vulnerabilidad del otro, ante el yo, quien ha de hacerse cargo de la vida y la muerte de este, tratando de no caer en la tentación de hacerle daño. La sinceridad es el rostro, lo que no podemos conocer; no obstante, es posible el contacto con él mediante la proximidad.

En *el tercer capítulo* se aborda el problema de la alteridad y la política. En el primer apartado se presenta la obra como generosidad; ella alude a las acciones llevadas a cabo en el mundo que vivimos y que nos trascienden tanto en el tiempo como en el espacio. La obra es nuestro compromiso de dejar un mundo mejor, en relación a aquel que nos encontramos a nuestro arribo. Actuar para los que vendrán después

⁷ Lévinas E., *Entre nous*, Ed. Biblio-essais, Paris, 1991, p.138.

de nosotros, sin importar que tal vez no veamos ni participemos de los beneficios que conlleva nuestra acción, dándole prioridad al futuro.

Igualmente se consideran algunos problemas referentes a la vida social, la vida política; se abordan nociones en torno al bien, al mal y a la violencia, la diferencia y la uniformidad, la responsabilidad por el otro, la libertad y la justicia.

La vida política incluye el problema de la intervención del tercero para regular el orden social. Es importante destacar este aspecto pues Lévinas polemiza en torno a la pertinencia de que exista una mediación entre los vínculos humanos, que vigile el trato con el otro.

Igualmente se mencionan algunas ideas sobre el bien, el mal y la violencia, la libertad y la justicia, que son básicas en la reflexión sobre la vida social pues si hay confusión en cuanto a su significado, las relaciones intersubjetivas se verán dañadas. Lévinas resignifica estas nociones a partir de la responsabilidad, la generosidad, la asimetría del yo con respecto al otro.

El autor también se pregunta acerca del papel que juegan la diferencia y la uniformidad en los sistemas políticos, sociales y económicos que rigen la vida de los individuos. La uniformidad se ha impuesto bajo el disfraz de la igualdad, lema de los movimientos que buscan la democracia, mismos que se inician con la Revolución Francesa. Pero la uniformidad a la vez anula la singularidad del individuo, al imponerle una definición general que refiere a todos los sujetos.

En este contexto, la diferencia se toma como un concepto amenazante, que puede llegar a justificar la violencia entre los seres humanos. Pero la diferencia admite otro significado que nos remite al reconocimiento del semejante como un ser separado del yo, que existe por sí mismo, con el cual se puede interactuar y en esta relación el yo cuestiona su existencia como la única en el mundo. Para Lévinas, la diferencia no tiene que provocar necesaria y exclusivamente la violencia; incluso lo podemos ver a la inversa: es la uniformidad la que violenta la singularidad de cada individuo.

Seguido a lo anterior, se señala la importancia de la responsabilidad hacia el otro, como fundamento de la relación intersubjetiva que es la base, no únicamente de la ética sino también del análisis socio-político. De hecho, la responsabilidad hacia el

otro es el eje de la ética en Lévinas, motivo por el cual se trata de una problemática que atraviesa casi todos los apartados del presente trabajo. Para este autor la responsabilidad antecede a la libertad y la justicia se relaciona con la generosidad; esta última requiere de la asimetría entre el yo y el otro, lo cual rompe con la idea de justicia como balance, equilibrio.

En *el cuarto capítulo* se exponen las aportaciones de Lévinas a la ética y a la filosofía política. Y finalmente en el *quinto capítulo* se presentan algunas interrogantes en torno a nociones clave en Lévinas como es la ética de la responsabilidad, entre ellas.

Tales son los apartados de este trabajo y a partir de ellos se persigue el objetivo de presentar las principales ideas de Lévinas en torno a la alteridad y la importancia que esta noción tiene para los análisis que se realizan dentro de la filosofía política.

I EL OTRO Y EL YO

A) El otro

Es importante aclarar que según la filosofía de Lévinas, el otro no requiere de la referencia del yo para existir, sino que se expresa en su pluralidad. La alteridad es el otro como tal, no aquel de quien me hago una representación, en la cual le concedo determinados atributos. La vida cotidiana refiere a mi relación con el otro y al trato con las cosas del mundo.

El mundo es lo dado. Pero esto no significa que las cosas me pertenezcan; simplemente están ahí, independientes de mi existencia. El mundo alude a las cosas y a las personas, pero a unas y a otras se les da un trato diferenciado. Ante mi pensamiento, las cosas pueden ser conocidas desde la unidad, la generalidad, sin poner en tela de juicio la libertad del yo para expresarse acerca de ellas. Pero lo que sí cabe poner en cuestión es lo que pensemos acerca del otro, pues la representación que nos hagamos del semejante, siempre será más limitada con respecto a lo que él es.

El otro no es un alter-ego, ni se define en función de lo que no es el yo. Más bien, al hacer contacto con el otro, el yo se enfrenta cara-a-cara a lo desconocido que lo turba. De aquí que el otro ponga en cuestión el egoísmo del yo, que lo había hecho colocarse en el centro de la reflexión ontológica.

Y si bien se puede asumir que el yo accede al otro mediante la experiencia de sí mismo, esto no lo ubica como punto de comparación ni lo lleva a considerar la necesidad de un tercero que venga a ser la referencia de ambos, pues cualquier modelo o generalización borraría la alteridad. De este modo se propone un movimiento que descoloque al yo de su lugar hegemónico y lo lleve a poner atención al otro.

Un aspecto más a tomar en cuenta es que el otro, como se había llegado a pensar por algunas filosofías no es el complemento del yo, pues esto nos da la idea de que somos seres incompletos, vinculados entre sí a través de una dependencia que nos encadena. Lévinas tampoco apoya la idea de que el otro es mi enemigo,

aquel cuya presencia en este mundo me amenaza⁸. Igualmente inadecuado resulta pensar que el otro es alguien que tenemos que integrar al “nosotros”, de modo que deba de desaparecer como alteridad.

El prójimo es el débil, el pobre, la viuda, el huérfano; soy responsable de su vida y de su muerte. La relación con el otro se lleva a cabo mediante esta responsabilidad y no a través del conocimiento, con lo cual se antepone la ética a la epistemología. La relación con el otro es la experiencia por excelencia pues el contacto con la alteridad nos transforma. La experiencia del otro desborda al pensamiento, pues es la relación con lo infinito, la trascendencia. Experiencia aquí no es solamente la de los sentidos, la del mundo sensible, sino la que refiere al momento en el que el otro llega y nos mueve hacia él, despojándonos de todo esquema que lo quiera atrapar, que lo pretenda asimilar a la unidad. Lo más importante de la experiencia, entonces, es la diacronía, porque debido a esta se puede hablar de novedad, de movimiento, de transformación, de apertura. Al tener contacto con el otro, el yo se altera, sale de su orden para darle entrada a la novedad. La relación con el otro “me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recurso siempre nuevos”.⁹ Pero esto que podría verse como desorden, anarquía, no lo es sino más bien se trata de una problematización del yo, que lo lleva a transformarse. El otro obsesiona al yo, lo cuestiona. La alteridad tiene el efecto de perturbar el orden del yo, el cual se encuentra en un lugar de confort, donde no hay movimiento, no hay acción, porque todo se sabe. Esta alteración que produce el otro en el yo, no es solamente en el sentido de que existe alguien con quien ha de compararse, medirse, contrastarse, pues si así fuera, estaríamos hablando del otro en función del yo, ambos sincronizados, los dos teniendo como referente a un tercero genérico. Para Lévinas se trata de una diferencia en el sentido de no identificación total, no coincidencia, heteronomía.

En la relación intersubjetiva se produce la enseñanza porque el otro no es solamente el catalizador de lo que el yo tiene contenido como saber de sí mismo y

⁸ Lévinas E., *La huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2001, p. 57.

⁹ *Ibid*, p. 58.

del mundo, sino que el otro, al ser diferente, al contener algo que no se encuentra en el yo, es aprendizaje, es algo que viene del exterior y el yo no lo contiene en sí mismo. Con respecto a este punto, Lévinas cuestiona la mayéutica socrática¹⁰ según la cual el maestro, el otro, es solamente el que provoca la emergencia del conocimiento que cada uno de nosotros traemos dentro. Aquí el otro es solamente un estímulo que permite la salida de un saber interno, que no agrega nada a lo que ya somos.

Para Lévinas la relación con el prójimo es trascendencia, salirse del yo y desplazar la atención hacia el otro. El otro es la exterioridad.¹¹ Solamente así, en la trascendencia, podemos crear, innovar, hacer algo que transforme al yo y al otro, para lo cual también es necesario mantener la heterogeneidad entre ambos, es decir, no reducir el Otro a lo Mismo, no pretender la homogeneidad, la síntesis que borra toda diferencia, porque entonces se hará imposible la relación, debido a que, para que haya vínculo debe haber dos, y esa dualidad solamente se sostiene en la heterogeneidad, por la cual el otro me dice: “Yo soy yo, y no el que tú quieres que sea”, y se resiste a ese proceso de asimilación en el que el yo desaparece las desigualdades y lo vuelve todo familiar, conocido, uniforme. Lo Otro...” desajusta la buena conciencia resultante de la coincidencia de lo Mismo con él mismo.¹² El yo ha de evitar la tentación permanente de hacer a un lado las partes del otro, que no puede asimilar, que no puede metabolizar a su esquema; así, con esa realidad compuesta de lo conocido y lo desconocido, poder entablar una relación cara-a-cara, sin tener que saber todo acerca del otro, más bien sentirlo próximo, cercano, a la vez, separado. Ni el yo ni el otro como alteridades, son totalidad, sino más bien, infinito: enigmáticos e inasimilables.

Aprendemos del otro lo que nos da, y que no está en nosotros; mediante esta acción, el yo tiene contacto con el infinito, lo desconocido que aporta, que agrega algo a lo que somos, sin que esto signifique que aquello que se añade nos haga falta, pues ya desde antes de recibirlo estamos completos, sin ser un sistema cerrado.

¹⁰ Lévinas E., *Totalidad e Infinito*, Ed. Síntesis, Salamanca, España, 2002, p. 75.

¹¹ *Ibid*, p. 295.

¹² *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 279.

La idea de lo Infinito en la conciencia se relaciona con ese desbordamiento del yo, quien está completo, sin necesidad de sostener su existencia en el otro, sin usarlo como su prótesis.¹³ El yo en su capacidad de dar, de proporcionar ese excedente al otro, también es capaz de recibir lo que el prójimo le puede dar y que no está en él. El yo, íntegro en su ser, a la vez como sistema abierto, ofrece a manos llenas y recibe al otro con un sentimiento de hospitalidad. Esto proyecta al yo, no al mundo de hoy, del instante, sino a la trascendencia, al futuro, lo desconocido pero a la vez, hacia la promesa, la esperanza. Dar es lo que significa el don, lo dado, como si antes de ofrecerlo ya lo hubiéramos concedido al otro, de manera gratuita, sin esperar correspondencia, tan solo un efecto en él, un buen efecto: la bondad.

En el dar no se pretende una recompensa, porque esta acción no se ubica en la idea de buscar una misma proporción entre lo que se da y lo que se recibe. El en sí del ser se desborda en la gratuidad del dar, del salirse de sí mismo en un acto de generosidad hacia el otro; esto significa un sacrificio. La posibilidad de padecer por el otro es la sustitución, es la expiación del otro mediante el sacrificio del yo. Dar es procurar un bien al otro, evitarle un mal o pagar por el mal que produjo el prójimo; todo esto es generosidad.

Ahora bien, la alteridad es constitutiva del yo; es del orden de la ética y resulta fundante tanto del yo como del otro, donde ambos entablan una relación de responsabilidad. De este modo, la ética deriva a la ontología. Además, la responsabilidad no es producto de un acto consciente del yo, que ha puesto en práctica su capacidad de deliberación y de juicio, sino que, al ser anterior, no se elige ni se juzga si se ha de ser responsable o no; tampoco se trata de algo que se impone desde fuera, desde el exterior del sujeto, violentando tal vez su voluntad, sino que el cumplimiento de la responsabilidad es la realización del Bien, que se hace posible al distraer a la conciencia de su ensimismamiento para que se dirija al infinito. La responsabilidad, como se dijo, no es una elección, porque antecede a la libertad, al pensamiento y sus funciones de discernimiento y juicio. Antes de ser libres, antes de ser sujetos cognoscentes, somos responsables del otro.

¹³ *Ibid*, p. 275.

Aun en el problema del conocimiento, para Lévinas la verdad es posible porque implica una distancia en la que lo cognoscente no se une con lo conocido. La verdad comprende a la alteridad, pues no se encuentra en el yo exclusivamente, sino que se llega a ella mediante el trato con la diferencia, que nos hace pensar y aprender, es decir, transformarnos. En este sentido, el yo anuncia la sociedad, porque implica al otro, en el saber, el sentir, en el existir. Así, la verdad no se identifica con el logos, que busca sintetizar, unificar, igualar para poder generalizar, y llamar a esta generalización, conocimiento.

El logos no alcanza para hablar del yo y del otro, porque ninguno de ellos, en su relación, son del orden de la epistemología, sino más bien de la ética. Pero no de la ética como deber ser, producto del razonar, sino de la ética en su cercanía con el dolor y el placer. De ahí que el lenguaje para referirnos al otro no sea el de la definición, pues el dolor no tiene palabras, ni el placer. Al querer hablar del sufrimiento que puede causar la injusticia, nos quedamos sin lenguaje, sin palabras. No hay logos entre sufrientes, pues el padecer es incomunicable.¹⁴

Hay, entonces, una singular relación entre política, ética y los afectos más originarios: el dolor y el placer.

Pero no es lo mismo afecto que emoción. La relación con la alteridad no se basa en la simpatía o en la primacía de la semejanza sobre la diferencia; este vínculo no es armonía, concordancia, sincronía, unidad. Todo lo contrario; la relación con el otro es un encuentro con la novedad. El otro perturba al yo en su identidad consigo mismo, y entra a alterar un orden que ya existía como tal; no se pliega a él. El otro, que modifica al sistema, no se limita a ser la diferencia que resulta al compararse con el yo, pues esto sería equivalente a considerar al yo y al otro en función de un patrón, una generalización cuando, en realidad, lo otro no está determinado. El contacto con la alteridad no anula la separación entre el yo y el otro. A la vez que son próximos, el yo y el otro no se unen; hay contacto pero este no borra la frontera entre los dos. La caricia es la evidencia de la separación con respecto a la alteridad¹⁵. Jean Luc Nancy, en cambio, refiere la alteridad a la dualidad cuerpo y

¹⁴ Morales C., *¿Hacia dónde vamos?*, México, Ed. S. XXI, 2010, p. 161.

¹⁵ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 137.

pensamiento los cuales, al tocarse sienten la fractura entre ambos: “Ese toque es el límite, el espaciamento de la existencia. Sin embargo, tiene un nombre, se llama “alegría” y “dolor” o “pena”.¹⁶

Para Lévinas, la alteridad es interna al yo en cuanto a su constitución: un cuerpo que él habita y no controla; un alma que tampoco puede gobernar; ambas instancias acercándose y distanciándose, sin que una y otra sean las auténticas definidoras de lo humano. A la vez, sin poder subsistir, en tanto vivientes, de forma que no se afecten una a la otra.¹⁷

El espacio intersubjetivo no es simétrico, porque el otro no es la repetición del yo, no hay igualdad entre ambos, no existe un balance. La intersubjetividad implica la asimetría, es heterogeneidad y desproporción.

En lo Mismo de la subjetividad, el Otro es lo que inquieta esa sincronía, altera a ese Mismo que es perturbado por la alteridad. El otro es la Huella, siempre pasado, origen, punto de partida del yo que desde su comienzo es alteridad, anterior a la libertad. La Huella¹⁸ se entiende aquí como trascendencia y solamente un ser que se trasciende a sí mismo puede dejar una huella. La Huella tiene una relación muy especial con el tiempo porque Lévinas considera que ésta siempre ha sido pasado, nunca ha existido como presente. La Huella es la huella del Infinito, es la ambigüedad en el sujeto, es comienzo e intérprete de un pasado sin memoria. Ambivalencia que se da en la diacronía de la relación con el otro, que es la relación ética por excelencia.

La alteridad es, igualmente, la dialéctica del tiempo, la de la relación con el semejante, que implica desplazamiento, moverse de lugar, generar la distancia y, con ello, la diferencia. De acuerdo con Lévinas, el tiempo no es una experiencia cualquiera, sino un dinamismo que nos lleva más allá del mundo de cosas, no es atrapable y, al ser relación con el otro, es interrupción de ritmo.¹⁹

En cuanto al futuro, el otro es el futuro por ser la relación con lo que vendrá; ambos, alteridad y futuro son el misterio, entendido este último como aquello que

¹⁶ Nancy J.L., *Corpus*, Ed. Arena, Madrid, 2003, p. 31.

¹⁷ Lévinas E., *Ethique et infini*, Ed. Biblio-essais, Paris, 1982, p. 39.

¹⁸ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 285.

¹⁹ *Ethique et Infini*, p. 54.

no puede anticiparse. El tiempo del sujeto es el tiempo en su relación con la alteridad, porque la duración puramente personal es imposible. El tiempo es trascendencia pues es la apertura hacia el otro. El tiempo no puede referir a un ser aislado sino que alude a la relación del sujeto con el prójimo.

El existente del que habla Lévinas no es el existente del existencialismo, pues en tal filosofía la existencia se describe en torno a la desesperación, el aislamiento, la angustia. Para el autor, el existente se coloca en la temporalidad a partir de su relación con la alteridad, incluyendo en la dimensión del tiempo, a la trascendencia. Cabe señalar que aun cuando la existencia en Lévinas es el existente en su relación con el otro, la existencia no se puede compartir, puede hablarse de ella pero no se comunica totalmente, pues el hecho de ser, es lo más privado que hay. Ni aun mediante el conocimiento se rompe el cerco de la soledad, porque en la comunicación del saber, nos encontramos uno al lado del otro, no uno frente al otro, en el cara-a- cara.²⁰

La alteridad se conforma de la lejanía con respecto a un pasado del cual no se tiene memoria, porque no se le puede traer al presente, no es posible de revivir.²¹

El tiempo está presente, tiene efectos en nosotros, nos coloca en el devenir y, sin embargo, no destruye ni la identidad ni la alteridad pues ambas se contienen, y las dos se determinan en la temporalidad. La identidad es transcurrir sin cambiar. El pasado se modifica sin que se mude de identidad. El yo se separa de sí sin soltarse; envejece, profundiza su pasado, aumenta el material retenido, se hace cada vez más idéntico a sí mismo y, simultáneamente, ha acumulado más diferencias; se transforma en un ser más tolerante porque la diferencia del otro no desintegra el sí mismo del yo.

El yo es temporal, mortal, y ante la evidencia de la muerte carece de sentido todo cuidado que nos procuramos durante nuestra existencia. La muerte es lo sin respuesta, la reducción de alguien, a algo que se descompone. La muerte nos enfrenta a lo desconocido, es partir sin regreso, sin que haya un lugar donde nos puedan localizar. La muerte es inseparable del drama, es un acontecimiento pleno

²⁰ Lévinas E., *Le temps et l'autre*, Ed. PUF, Paris, 1983, p. 21.

²¹ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 299.

de afección; y aunque se nos diga que se trata de un pasaje, de un tránsito, la muerte es la causa de todas las emociones que son imposibles de consolución.

El yo se relaciona con la muerte a través de la muerte del otro, del modo como esa pérdida le afecta, en la medida del amor al otro, en el sentido de que no volverá a verlo. Por esto la muerte no es solamente un tema para la filosofía o para la ciencia, sino una experiencia que conmueve el alma; tiene implicaciones tanto intelectuales como emocionales. En cuanto al aspecto intelectual, la muerte es el fin de la posibilidad de pensar, por lo tanto, no puedo pensar mi muerte. La muerte es de las pocas promesas que se cumplen; también es de las pocas promesas que a veces no quisiéramos que se cumpliera.

Y sin embargo, tampoco se desea la inmortalidad pues la existencia es pesada. Así como se puede ver en la muerte a una amenaza, el poder sostenerse en la existencia lleva al cansancio de existir.²² Entonces se huye de la muerte tanto como de la vida; y una manera de pretender escaparnos de la muerte es anteponer la angustia, a la cual sigue el miedo, como el rechazo a la amenaza que ha de cumplirse. El ser, al enfrentar su propia alteridad, ve su muerte como lo desconocido que lo acompaña desde el nacimiento; lo que es cierto a la vez que incierto. Es cierto porque va a suceder; pero es incierto porque no sabemos cuándo ni cómo. La posibilidad de ser y la de morir van juntas. El ser ante sí mismo es el ser en su posibilidad de no ser más, en este mundo.

De alguna manera, la muerte es la alteridad, pues es algo inasimilable, desconocido, irreductible a un concepto, incluso a un solo sentimiento. La muerte es alteridad porque es separación, corte, discontinuidad, asimetría: tanto amar la vida, tanto ánimo, tanta sonrisa, tanto llanto, tanta solemnidad, tanto orgullo, tanta vanidad, para terminar en una caja.

No obstante, en la filosofía de Lévinas la muerte propia es un punto final relativo en la vida del individuo, porque aun cuando desaparecemos de este mundo, nos convertimos en un cadáver, dejamos de tener rostro, sin embargo quedan nuestros actos y sus consecuencias. De ahí que nuestra muerte no sea un fin absoluto. Lo que hacemos en vida es lo que importa, sobre todo porque es lo que dejamos a los

²² Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Ed. Vrin, Paris, 1990, p. 32.

que nos sobreviven y a los vendrán después de nosotros. Lo que cuenta es nuestra aportación al mundo para que en él haya más bondad de la que había cuando llegamos a él. “Ser para un tiempo que sería sin mí...” .²³

La muerte es el término de una modalidad de la presencia del yo, debido a que este permanece y trasciende en la obra que haya realizado durante su vida. En esa modalidad, el yo termina su tiempo de estar en el mundo. La propia muerte es una relación con el tiempo, pero no es la única forma de vincularnos con él pues está la trascendencia como aquello que dejamos después de nuestra muerte; y eso es lo que cuenta. Lévinas señala al respecto que se puede comprender el tiempo como relación con el Otro, en lugar de ver en él la relación con el fin.²⁴

Lo que tiene sentido es la proximidad con el otro. En cuanto al humano, la fraternidad es más importante que definir una esencia, incluso pensar en la propia muerte. La proximidad con el otro rebasa al ser y la nada, al empeño por conceptualizar al ser y la existencia. Lo que da nacimiento al ser, lo que le da su significado, es la proximidad con el otro.

Es importante señalar la noción de sustitución del otro en Lévinas, pues esta queda en cuestión con respecto a la muerte. Según Derrida²⁵ nadie puede morir por el otro, porque todos somos mortales y la muerte es algo que va a sucedernos. Y cuando alguien decide morir en lugar del otro, con esto solamente le está retardando la muerte, no se la va a evitar. No podemos hacer inmortal al prójimo.

La muerte es insustituible e imposible de compartir. Es mi muerte y nunca será la del otro. Derrida nos recuerda que no podremos nunca librar al otro de su propia muerte. Para este autor... “Muerte sería el nombre de lo que suspende toda experiencia del dar-quitar. Ello no excluye, al contrario, que sólo desde ella y en su nombre, sea posible dar o quitar.”²⁶

En todo caso, de lo que habla Lévinas es de una sustitución del otro en el sufrimiento; sufrir por el otro, en vías de expiación.²⁷

²³ *La huella del otro*, p. 56.

²⁴ Lévinas E., *Dieu, la mort et le temps*, Ed. Biblio-essais, Paris, 1993, p. 122.

²⁵ Derrida J., *Dar la muerte*, Ed. Paidós, España, 2006, p. 54.

²⁶ *Ibid*, p. 56.

²⁷ *Dieu, la mort et le temps*, p. 212.

Y no obstante este enigma que caracteriza a la alteridad, ella aparece en todo tipo de vínculo; la relación erótica es el ejemplo más claro de la imposibilidad de lucidez al respecto de quién es el otro. Amar no se reduce a una palabra cursi, sino que es temer por el otro, asistirlo, responder a su debilidad, haciendo que se sienta protegido. Asimismo, amar es amar el amor del otro, es amarse en el amor y recuperarse en ese amor existente entre el yo y el otro.

“El contacto es ternura y responsabilidad”.²⁸ Amor, ternura, contacto, caricia, son proximidades que rebasan la conciencia, porque son irrepresentables. La ternura es piel, vulnerabilidad, cercanía a la vez que responsabilidad, capacidad de responder al otro en su abandono, en su debilidad. Lévinas señala al respecto: “La caresse est un mode d’être du sujet, où le sujet dans le contact d’un autre va au delà de ce contact”.²⁹ Al mismo tiempo, la caricia es una muestra de la imposibilidad de la posesión y de la comunicación; hay la confesión de un... “accès imposible, d’une violence en échec, d’une possession refusée”.³⁰

El amor al otro es cercanía, responsabilidad, sensibilidad, no indiferencia a la diferencia. Es un amor fraterno en el que nos hacemos cargo del hermano, nos preocupamos por él. La fraternidad, al ser cercanía, también es la tentación de matar al otro, que se nos muestra en su fragilidad. El mandato es: “No matarás”, porque existe la posibilidad de que, en lugar de ser responsable por la vida del otro, le demos muerte. A propósito Lévinas retoma el episodio en el cual Yahveh le pregunta a Caín por su hermano, al verlo cuando se paseaba por el Paraíso, y este le contesta: “Soy el guardián de mi hermano?”³¹; Caín ya había matado a Abel y después de este cuestionamiento, él se arrepiente de su asesinato, se avergüenza de sí mismo, se da cuenta de que en realidad su misión era cuidar a su hermano y no solamente no la cumplió sino que llevó al extremo la transgresión: dio muerte a aquel que existía dentro de él y con ello se arrancó un pedazo de alma, se quedó sin rostro al no reconocer el rostro del otro.

²⁸ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p. 320.

²⁹ *Le temps et l’autre*, p. 82.

³⁰ *De l’existence à l’existant*, p. 66.

³¹ *Difícil libertad*, p. 100.

Y no obstante este mandato, el “no matarás” no se cumple. Igualmente le sucede a la proximidad con el otro, para procurarlo, para hacerse cargo de él, pues al significar lo extraño y desconocido, puede generar la actitud de violencia, de ataque por defensa, al percibirlo como una amenaza, un miedo de ser invadido por él. El yo puede sentir al otro formando parte de la adversidad, alguien que se opone a sus objetivos, y en ese sentido, puede querer deshacerse de él. Aquí, la debilidad que es característica tanto del yo como del otro, se expresa en el sentido de que ambos se defienden el uno del otro. De ahí el temor a cometer injusticia. De ahí el miedo a toda la violencia que puede desprenderse de mi existencia. Así lo expresa Lévinas: “Crainte pour tout ce que mon exister –malgré son innocence intentionnelle et consciente- peut accomplir de violence et de meurtre.”³²

El otro nos turba pero no solamente por ser una novedad sino porque dentro de eso desconocido que representa para nosotros, puede estar el daño que es capaz de hacernos. La presencia del otro es, entonces, desasosiego, desabrigo, en vez de seguridad y hospitalidad. Basta observar la cantidad de atrocidades que los humanos nos hemos hecho entre nosotros, los daños que nos hemos infligido.³³

El prójimo mediante el cual se da la fecundidad del yo, es equiparado, según Lévinas, con lo femenino.³⁴ Lo femenino es lo contrario absolutamente contrario, donde la contrariedad no desaparece en la relación entre opuestos. Lo femenino es una huida ante la lucidez; su modo de existir es la imposibilidad de aprehenderse, es el pudor. La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse, en llevar a cabo un movimiento opuesto al de la conciencia, pareciendo ante ella como misterio. Lo femenino, es la vida interior. La mujer es la casa, la ternura, produce pan a partir del trigo y elabora el vestido usando el lino. La mujer, lo femenino es la morada, la hospitalidad, el cobijo.

El sexo divide la realidad y da la condición para que la vida se multiplique, sea fecunda.³⁵ Esto difiere de lo que plantea la filosofía de Parménides en relación al ser, pues para él, el ser es unidad, no división. La fecundidad implica, a su vez, un

³² Lévinas E., *Ethique comme philosophie première*, Ed. Rivages, Paris, 1988, p. 94.

³³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 57.

³⁴ *Le temps et l'autre*, p. 77.

³⁵ *Ibid*, p. 78.

desplazamiento del ser como el centro, un deseo de trascender dirigiéndose al otro sin posibilidad de regreso a sí mismo. El vínculo conyugal es la manera por la cual el ser se identifica y se reencuentra, descubriendo su alteridad, sorprendiéndose del desconocimiento de sí mismo, tocando esa parte de extraño que todos tenemos en nuestra vida interior. En su relación con la mujer, el hombre conoce al Bien, sabe lo que es ayuda, bendición y perdón, es decir, todo lo que necesita un alma. Según Lévinas, el Eros, fuerte como la muerte, dará la base del análisis de esta relación con el misterio. “La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir”.³⁶

La paternidad es otra expresión del amor al prójimo, pues ella consiste en proteger al otro, preocuparse por él, sentirse cercano, mediante la ternura, la caricia, el contacto. Este amor al prójimo es antierótico; Lévinas le llama amor sin concupiscencia, incluye la proximidad, el cuidado del otro. La paternidad es un acto fecundo en el cual el yo puede convertirse en otro, entablando relación con un extraño que siendo otro, es yo.³⁷ Es un ejemplo de relación consigo mismo, en la que estamos ante un extraño, pues el hijo no es mi obra, como lo sería un poema o cualquier otra producción que provenga de mí; tampoco es mi propiedad. La relación filial no incluye ni el poder ni el tener. Mi hijo es un desconocido; no obstante, es yo; pero no solamente resulta extraño para el padre, sino que también lo es para sí mismo, es otro para sí. La fecundidad que se cumple en la paternidad se resume en la frase: “je n’ai pas mon enfant; je suis en quelque manière mon enfant”.³⁸

La relación filial es un ejemplo de fecundidad: la fecundidad que engendra la fecundidad; porque antes de ella se encuentra la fecundidad del amor entre hombre y mujer. A través de esta cadena se realiza la Bondad, la cual refiere a algo más que el sacrificio implícito en el don; dar por dar, sin otra intención más que la que tiene dentro de sí el don, la generosidad. La concepción del hijo es una expresión del poder del don, que se multiplica y es una manifestación de la vocación por el otro.

³⁶ *Totalidad e Infinito*, p. 285.

³⁷ *Le temps et l’autre*, p. 85.

³⁸ *Ibid*, p. 86.

La filiación no únicamente es consanguínea sino que podemos establecer relaciones filiales con el prójimo, en cuanto a nuestra actitud hacia el otro, la cual exhibe rasgos semejantes a los que aparecen entre un padre, una madre y sus hijos. Considerar al otro como un hijo, hacerse cargo de él, cuidarlo, preocuparse, ponerle atención, escucharlo, es fundar un lazo filial con el próximo, sin que exista una continuidad biológica.³⁹

Lo que hace coincidir a la muerte, la sexualidad y la paternidad es precisamente la ausencia de poder, la pasividad del yo; porque ninguna de estas situaciones se dan por un movimiento de intencionalidad del yo. “La sexualité, la paternité et la mort introduisent dans l’existence une dualité qui concerne l’exister même de chaque sujet”.⁴⁰

El yo tiende al otro como deseo. El deseo del otro nace de un yo al que no le hace falta nada; surge de un más allá de lo que pueda satisfacerlo. El otro no colma mi deseo sino que lo hace más profundo. El deseo está más allá de la sed y el apetito que se satisfacen, de los sentidos que se sacian. El deseo es lo otro, absolutamente otro, de modo que el cuerpo no conoce cómo colmarlo.⁴¹ Y puesto que no se satisface, el deseo expresa la alteridad, que abre al ser, lo descoloca de su centro, y no se presenta ante él como una solución sino más bien como una pregunta, algo qué agregar a alguien a quien no le falta nada, un excedente. Deseo significa arder con un fuego que no se extingue, experimentar una atracción que no se satisface, que no conoce la saturación; es pensar más allá de lo que se piensa y del pensamiento. Debido a esta proyección del deseo, a su carácter de inasimilable, y al papel que desempeña en la relación del yo con el otro, se tiende a llamar a dicha relación: Idea de lo Infinito.⁴²

El deseo no es del orden de la necesidad, por eso no se satisface. Una diferencia entre el deseo y la necesidad es que esta última es una demanda del yo para sí mismo, para volver a su equilibrio el cual, no obstante, inicia un proceso de desbalance a partir de que logra estabilidad. El deseo, en cambio, lleva al yo hacia

³⁹ *Ethique et Infini*, p. 63.

⁴⁰ *Le temps et l’autre*, p. 88.

⁴¹ *La huella del otro*, p. 57.

⁴² *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 248.

el otro, más allá de su egoísmo, rebasando la ansiedad del yo por sí, su retorno a él mismo. La necesidad es un movimiento que lleva al yo a la identificación; el deseo conduce al yo, al extrañamiento de sí mismo. A propósito señala Lévinas:

“...al sujeto que se define de este modo por el cuidado de sí –y quien en la felicidad lleva a cabo su “para sí mismo”- nosotros oponemos el Deseo de lo Otro que procede de un ser ya colmado e independiente y que no desea para sí”⁴³

El deseo es la tendencia hacia el otro, desde nuestro yo al que no le falta nada, y la relación con la alteridad, que permite el aprendizaje y nos conduce a la responsabilidad por el otro; tales son las condiciones de la conciencia.

En este sentido, el deseo no es producto de una falta en el yo, sino de un excedente en el otro. De ahí la crítica que nuestro autor hace a la fenomenología husserliana, por la importancia que le concede a la intencionalidad. Al respecto señala Lévinas: “Malgré l’extension que confère la phénoménologie au mot *intention*, l’intentionnalité porte la trace du volontaire et du téléologique. La signification est signifiante à partir d’un manque, d’une certaine négativité, à partir d’une aspiration qui vise à vide –comme une faim- mais d’une façon déterminée- la présence qui doit la combler.”⁴⁴

El deseo surge del excedente que tiene el yo, como alteridad, y que lo hace atractivo al otro. De la misma manera, el otro es alguien que contiene algo que no forma parte del yo y de ahí se da la atracción. Se trata de una atracción basada en el excedente, no en la carencia; por eso el deseo no logra colmarse, lo cual no es problema pues esa no es su finalidad. El deseo no tiene fin. “Deseo que no es una falta, Deseo que es la independencia del ser separado y su trascendencia, se cumple; no al satisfacerse y al declararse así necesidad, sino al trascenderse, al engendrar el Deseo.”⁴⁵

Por encima del goce y el deseo, existe un lazo que está implícito en la identidad del yo, y este es la relación de responsabilidad por el otro, la cual distrae al yo de su egoísmo, de modo que en lugar de regresar a una interioridad que funcione

⁴³ *Ibid*, p. 275.

⁴⁴ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p.153

⁴⁵ *Totalidad e Infinito*, p. 279.

como escondite, se dirija hacia adelante. La luz en el yo está dada en la tendencia hacia el otro, manteniendo una distancia.

La relación del yo con el otro pone en cuestión al yo, pues la alteridad se expresa en su carácter enigmático, como eso desconocido, a la vez cercano. Lo absolutamente otro se resiste a ser representado del todo en la conciencia, de modo que esta no logra abarcar su contenido.

Próximo y distante, el otro se relaciona de este modo con el yo, porque si no hay cercanía no hay relación, y si no hay distancia no existe alteridad. Por eso, no obstante la cercanía del otro, ella no es una degradación o una etapa de la fusión. Así, lo que se identifica como el fracaso de la comunicación en la relación amorosa, viene siendo precisamente la positividad de la relación, pues aunque se experimente a manera de ausencia del otro, es más bien la afirmación de su presencia como tal. La relación con el prójimo es la ausencia del otro. Al respecto se expresa Lévinas: ... “cette absence de l’autre est précisément sa présence comme autre.” Así pues, no se trata de una ausencia que refiera a la nada, sino más bien esa ausencia que alude a lo que ha de venir, al futuro.⁴⁶

El eros difiere de la posesión y del poder; no es ni una lucha ni una fusión; tampoco es conocimiento. El otro no es susceptible de posesión, y no solamente eso sino que pone en duda la posibilidad de poseer a alguien, pues él se escapa permanentemente, no se deja atrapar, ni por el pensamiento, ni por el afecto. El otro no se agota en la representación, que tiende a convertirlo en lo Mismo al pretender asimilarlo, pues esto no es posible. El amor no es una posibilidad porque no se da por nosotros sino por él mismo; nos invade y nos lastima. Aun así, el yo le sobrevive... “...il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui.”⁴⁷ Lo erótico no permite la fusión porque es el contacto con el otro-femenino, que se oculta, que huye, que no se atrapa, al cual nos aproximamos sin iniciativa propia. El eros es la manifestación del fracaso al querer retener, poseer, conocer. Porque si podemos poseer, retener y conocer al otro, ya no será alteridad. El amor es la condición de lo único, de lo otro. El amado es singular y por

⁴⁶ *De l’existence à l’existant*, p. 163.

⁴⁷ *Le temps et l’autre*, p. 82.

tal motivo, es amado. El amor es algo más que amor a la sabiduría, pues es amor a lo desconocido. La alteridad y la dualidad se mantienen en la relación amorosa. Así como la relación entre el yo y el otro, en la cual no puede haber síntesis, pues esto haría desaparecer la alteridad, del mismo modo el vínculo amoroso mantiene la diferencia entre los amados, porque si se fusionaran en uno solo, ya no habría relación.⁴⁸

El otro, en su presencia y su ausencia, genera el lenguaje, como un clamor de él hacia nosotros, y viceversa. El otro es el interlocutor, incluso antes de ser conocido. La primera expresión del lenguaje es el vocativo, la exclamación ante el otro, el clamor y el reclamo al otro, demandando su responsabilidad por nosotros.⁴⁹ Hablar con el otro, hablarle al otro, es un acto de justicia porque solamente nos podemos dirigir al prójimo si lo vemos como igual. El lenguaje es algo común entre el otro y el yo, independientemente de que nos podamos entender, debido a que siempre habrá una parte de lo que expresamos, que será inasimilable para el otro y viceversa. Aun así, nos hablamos, hacemos referencia el uno al otro, de todos modos hablamos de él o con él. El lenguaje es un acto de justicia porque es un cara-a-cara con el otro, una no-indiferencia a la diferencia.

El lenguaje es un *Decir* singular dirigido a otro en su particularidad, en su unicidad. *El Decir* habla al otro en su vulnerabilidad, la misma que el yo padece, y así es que se da la comunicación. *El Decir* no es un lenguaje de lo general, de la representación y del concepto, porque entonces se borraría la especificidad del otro. A propósito señala Lévinas: “El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” pura, traumatismo del asombro. Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir.”⁵⁰

El Decir es el lenguaje de la alteridad porque no sintetiza, no tematiza ni generaliza, sino más bien destaca la singularidad, la diferencia, el enigma, la apertura. *El Decir* mantiene al yo y al otro separados, simultáneamente sensibles

⁴⁸ *Totalidad e Infinito*, p. 279.

⁴⁹ *Ibid*, p. 92.

⁵⁰ *Ibid*, p. 97.

para percibir el rostro y con ello conectarse con el Infinito, pero a la vez, lo suficientemente distantes para mantener la diferencia entre ambos.

Además *del Decir*, existe el lenguaje de *lo Dicho*, que se usa para expresar las generalidades, para desarrollar temas en torno a las cosas del mundo, referentes al yo, al otro y a sus posibles relaciones. El lenguaje de *lo Dicho* es el que unifica la diversidad, elimina las contradicciones y la desigualdad, hace síntesis y responde preguntas.

Una vez que se caracterizan brevemente estos dos lenguajes, podemos ver que lo *Dicho* no es un discurso apropiado para referirse al ser, porque este no es exclusivamente un problema ontológico referente a la esencia, ni pertenece en exclusivo a la epistemología. El ser no refiere solamente al saber; tampoco se puede reducir a una cuestión epistemológica que nos lleve a buscar una definición para identificarlo. El asunto acerca del ser implica la proximidad con el otro, la responsabilidad hacia él, condición que antecede a toda pregunta acerca del ser, por lo cual se utiliza como medio de expresión *el Decir*, que es previo a *lo Dicho*.

Tomando lo anterior como base, cabe preguntarse si el sujeto se comprende, se explica totalmente, a partir de la ontología y de la epistemología, las cuales lo tratan como una esencia o bien como parte del binomio Sujeto-Objeto, que compone la relación de conocimiento. De ahí también que Lévinas señale a la Ética, y no a la Ontología o a la Epistemología, como la Filosofía Primera, puesto que la relación de responsabilidad hacia el próximo, antecede al ejercicio del pensamiento, que hace categorías y clasificaciones. La ética es la Filosofía Primera por excelencia debido a que lo importante es lo que pueda hacer por el otro, mi no-indiferencia hacia la muerte a la que se expone.⁵¹

Lévinas contrasta la Totalidad con el Infinito.⁵² La primera consiste en una acción del pensamiento que engloba en un solo sistema al yo, al saber y a la existencia. Por eso nuestro autor prefiere hablar de Infinito, para señalar que el yo, ante el otro, se encuentra con el misterio, el enigma, lo que está más allá de él, sin dejar de considerarse completo; es decir, lo que agrega el otro al yo no es algo de lo

⁵¹ *Ethique comme philosophie première*, p. 108.

⁵² *Totalidad e Infinito*, p. 49.

cual éste carezca y muestre una insuficiencia; se trata de un excedente que ambos intercambian sin perder su identidad; de este modo, comparten lo infinito de cada uno. La separación entre el yo y el otro es una condición para la independencia, el pensamiento y la interioridad. El pensamiento, la libertad y la interioridad son posibles gracias a la consideración del otro, como tal.

Una diferencia más entre las nociones de Totalidad e Infinito es que la Totalidad refiere al saber, a la idea, a la conciencia que no deja fuera nada, que sintetiza, que diluye las diferencias, las contradicciones, como si se requiriera desaparecerlas para mantener la integridad del ser y del conocimiento. En cambio, el Infinito se basa en lo contrario, es decir, en la necesidad de que haya siempre un excedente, un algo que el yo no contiene y hacia el cual tiende sin nunca poder alcanzarlo, ni en el conocimiento, ni en el afecto. El Infinito es la apertura del yo, al nuevo mundo que le ofrece la alteridad.⁵³ La Totalidad, dice Lévinas, es teórica; el Infinito, es moral, porque incluye al otro y mi relación con él, debido a la cual soy responsable de la vida y la muerte del prójimo.⁵⁴

B) El yo

El yo no es, para Lévinas, lo que en la tradición racionalista se considera como identidad humana, de acuerdo a la cual se alude al compuesto de naturaleza animal, acompañada de una razón que deberá dominarla, ejercer control sobre los impulsos e imponer el raciocinio, con sus elementos que son: el conocimiento, la deliberación, los juicios, la toma de decisiones y la acción.⁵⁵

El yo, en tanto que existente, es devenir y a la vez presente. Cuando el yo se refiere a sí mismo, hace un movimiento de reflexión, y de este modo afirma su identidad. El yo retorna a sí, para poder decir: "Estoy aquí, presente". Al plantearse como existente, el yo es primero un verbo y después un sustantivo, pues es necesario que haya alguien que se haga responsable de la acción: a esta conversión se le llama hipóstasis: transformar un verbo, que indica acción, a un

⁵³ *Ibid*, p. 51.

⁵⁴ *Ibid*, p. 106.

⁵⁵ *Ibid*, p. 264.

sustantivo que es el actor de la misma. La hipóstasis es un intento de atrapar el acto en el sujeto, y viceversa, tener a alguien de referente, responsable de la acción. Estamos constituidos de nuestra obra en el sentido de que nuestros actos hablan por y de nosotros.

El yo también se sustantiva para formar el tiempo presente; así afirma su presencia, misma que se desplaza por la línea que principia en el pasado y se dirige al futuro, siendo el presente un simple pasaje, un artificio de la identidad, entendida como constancia, como presencia.

El sujeto no se describe a partir de la intencionalidad de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad. El ser se refiere a la pasividad del tiempo, la temporalidad del tiempo, el recorrer de los segundos, de los minutos, de las horas, lapsos irrecuperables y que no se rigen por la voluntad del sujeto; el tiempo que pasa por mí y me envejece, sin mí, es decir, sin mi voluntad. Muy diferente a la idea de conciencia propuesta por Husserl, la cual se define por su intencionalidad; para él ... "toute conscience est non seulement consciencie, mais aussi conscience de quelque chose, ayant un rapport à l'objet".⁵⁶

El infinito se produce en la relación del Mismo con el Otro. No nos acerca al saber, porque no consiste de verdades acabadas; él es inadecuación, desajuste del sistema del yo, para colocarlo en otro orden, diferente, que no es comprensible del todo. Lo infinito implica un alma que es capaz de contener más de lo que la compone, un yo que tiene un excedente, que puede relacionarse con el exterior, y no considera su interioridad como la totalidad. El Infinito es el tiempo en la relación con el semejante, el tiempo de la trascendencia, de la apertura del yo ante sí mismo y ante el otro.

Para Lévinas, el yo es un existente; está en el tiempo.⁵⁷ El yo vive en la melancolía del eterno fluir de las cosas; en cuanto a existente, se encuentra ubicado en la temporalidad. El mundo le ofrece al yo un tiempo en el que recorre los diferentes instantes, debido a lo cual el yo no es ni está en ningún momento de manera definitiva. Aun así, con las variaciones y la multiplicidad de expresiones, el yo es un

⁵⁶ *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 66.

⁵⁷ *De l'existence à l'existant*, p. 134.

punto indestructible, del que surgen actos y pensamientos sin que estos lo afecten. En la corriente de la conciencia que constituye nuestra vida, el yo se mantiene como algo idéntico a través de la diversidad cambiante.

Actuar el presente es aceptar el futuro; también es un riesgo en el sentido de lograr o no la meta, y ambas posibilidades son parte de la aventura. Tener historia, estar y ser tiempo, es tener un futuro y un pasado; el presente es escurridizo y, sin embargo, en él somos y podemos tener un pasado y un futuro. La acción nos liga al tiempo, al devenir y al existente. El ser se entiende como proceso de ser, evento de ser, aventura de ser.

La libertad a través de la cual se despliega el existente, nos enfrenta a la existencia, que no es ligera sino muy pesada; porque si bien en ella se encuentra la posibilidad de la aventura, en la medida que es acción, también se abre la puerta al hastío, la pereza, al desgano de vivir.⁵⁸

La fatiga y la pereza son posiciones ante la existencia, son contenidos de conciencia. La fatiga es cansarse de todo y de todos, es –dice Lévinas- abdicar la existencia.

En cuanto a la pereza, esta se distingue del ocio y del reposo en que contiene, como la fatiga, una actitud ante el acto; ella no es el resultado de la deliberación, no es la imposibilidad material de ejecutar un acto. La pereza es la aversión al esfuerzo, se encuentra al inicio del acto e impide su ejecución, lo inhibe; es el miedo al esfuerzo que implica la acción, un retroceder ante la posibilidad de movimiento, una duda frente la existencia; es la pereza de existir.⁵⁹

El acto es esfuerzo y este a su vez implica una pena, porque realizarlo conlleva un sometimiento. A la vez, la acción constituye al existente, el cual, más que fijarse en el esfuerzo, ha de valorar el logro, y considerar que al terminar el trabajo, finaliza también la fatiga. El sujeto es cuerpo y con ello decimos que padece los efectos del desgaste en el esfuerzo, en el paso del tiempo, en el trabajo. El cuerpo nos da la posibilidad de producir, de actuar, pero en estos movimientos hay una inversión de energía que después ha de recuperarse para no decaer en el cansancio. El

⁵⁸ *Ibid*, p. 37.

⁵⁹ *Ibid*, p. 38.

esfuerzo implica pena, sufrimiento, enfrentar adversidades, a la vez que significa un impulso hacia una actividad transformadora. El trabajo es evidencia del existente, de la acción que llevamos a cabo para cambiar las condiciones del mundo, que es nuestra morada. El trabajo puede verse como una actividad en la que el yo se desborda al entregarse gratuitamente al otro, como un olvido de sí, al ofrecerse en sacrificio por el prójimo.

La pereza, en cambio, nos consume, pues la falta de acción no nos ahorra la pesantez sino que la provoca en el aburrimiento. Lo contrario de la pereza no es la diversión pues esta es una huida, al igual que la pereza, ante el trabajo. La pereza es la negación a ocuparse de algo; en ella la existencia se ve como una carga, no se contempla el futuro más que como una fatiga, es una aversión impotente y sin alegría. Ella significa un riesgo para el cumplimiento de la responsabilidad por el otro, una amenaza que nos puede impedir la realización de acciones para mejorar las condiciones del mundo y aportar algo a las generaciones futuras.

El hastío es hastío de sí mismo; es el modo en el que se produce el fenómeno del rechazo a existir. El hastío es una alerta al compromiso de existir, con lo que esto implica, es decir, la seriedad, la dureza de un contrato irrevocable, el mandato: "Hay que hacer algo, hay que emprender, tener aspiraciones."⁶⁰

El hastío puede provenir de una nostalgia de un algo mejor, sin saber si alguna vez se dio pero que no nos deja ver lo que hay, y queremos evadirnos, partir por partir. La salvación ante la pereza y el hastío es el trabajo pues este nos libera de ambos, al ubicarnos en lo concreto de la necesidad. Entre nosotros y el objeto hay un espacio que franquear, para lo cual es menester trabajarlo con las manos. En este sentido, el que no trabaja no come. Así, el trabajo es esfuerzo, es pena y sacrificio, dolor en el que el sujeto se reencuentra con el peso de la existencia. A la vez, el trabajo es la energía misma de la producción de algo, de la obtención de algo; pero este no es posible sin la existencia de una morada. La morada es el mundo que habitamos.⁶¹ El dolor no solamente es resultado del cansancio, del sacrificio que

⁶⁰ *Ibid*, p. 31.

⁶¹ *Totalidad e Infinito*, p. 170.

implica el trabajo. Lévinas nos habla de otros tipos de dolor: el moral y el físico.⁶² El dolor moral nos permite mantener la dignidad, además de vivirlo como una liberación. En cambio, ante el dolor físico no hay dónde refugiarse; estamos directamente expuestos al ser en su vulnerabilidad y su debilidad, aquello ante lo cual no podemos huir. En el sufrimiento nos acercamos a la muerte. El dolor anuncia la muerte en cuanto a que ante ambos, nos mostramos pasivos. También el sueño es una forma de morir. En el dolor sufrimos, en el sueño descansamos.

La muerte es un evento frente al cual el sujeto expresa su pasividad, un acontecimiento en relación al sujeto, en el que este ya no es sujeto.⁶³ La muerte es el fin de lo que hace pensable lo pensable, y por ello mismo, es impensable.

La muerte es otra modalidad de la existencia del yo; algo misterioso pero que no conviene comprenderla como la negación de la vida, sino en su positividad de formar parte del existente. En este sentido la muerte no es la nada, pues algo queda una vez que se presenta; ella es la realidad en la nada, el “nunca más”. “Y si es nada, no es una nada simple sino que conserva la realidad de una parte perdida”⁶⁴. --A Lévinas le interesa reflexionar sobre la muerte pues ante esta, el sujeto se muestra sin iniciativa, en toda su pasividad.

La muerte es lo “sin respuesta”, porque en esta condición humana, el rostro desaparece. El cadáver es lo sin vida, lo desanimado. Al morir dejamos de ser, pues no podemos responder.⁶⁵

En otro sentido, la responsabilidad implica que solamente yo puedo hacer lo que me corresponde como ser único y nadie hará por mí, lo que deje de hacer. La unicidad del ser se hace evidente en la muerte pues en ella somos irremplazables. Derrida relaciona a la muerte con la responsabilidad y nos dice al respecto: “Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido sólo un mortal es responsable”.⁶⁶

⁶² *Le temps et l'autre*, p. 55.

⁶³ *Ibid*, p. 57.

⁶⁴ *De l'existence à l'existant*, p. 133.

⁶⁵ *Le temps et l'autre*, p. 59.

⁶⁶ *Dar la muerte*, p. 53.

Y aunque Lévinas insiste en que lo importante no es nuestra muerte sino lo que dejamos tras ella como obra, la muerte está en su reflexión, formando parte de su filosofía, relacionada con la ética, en el sentido de que el ser es ser para más allá de su muerte, indiferente a su muerte, preocupado, más bien por lo que dejará al mundo como obra.⁶⁷

En cuanto al ser, dice Lévinas: “Le pouvoir-être est en danger de mort, mais le pouvoir-être est précisément ce qui menace.”⁶⁸ Este acontecimiento vendrá, todos lo sabemos, pero lo desconocido es al respecto del cómo y cuándo. La vida se convierte en una ruleta rusa en la que ignoramos el momento en el que nos va a tocar la bala en la cabeza.

Además de que el yo es mortal, no es determinado, y en su calidad de existente está contenida la alteridad, que refiere a su interior, a su relación con el otro, y al mundo. En este sentido, el ser es entendido como en proceso de ser, o evento de ser o aventura de ser.

En cuanto a su interioridad, la alteridad alude a: 1) la dinámica inconsciente-consciente, 2) la presencia del “// y a”, una de cuyas manifestaciones es el insomnio, y 3) a la interioridad misma.

Con respecto a la dinámica inconsciente-consciente, se hablará con brevedad en el apartado sobre la conciencia. En cuanto al // y a, que también afecta a la conciencia, Lévinas lo identifica con el insomnio.⁶⁹ El insomnio arranca al yo de la conciencia, pues la voluntad es incapaz de actuar sobre él; éste es una invasión a la conciencia, que le impide descansar. Tal estado nos pone en una situación en la que no solamente se da la desaparición de todo objeto, sino también la extinción del sujeto como ser activo, dueño de sí mismo. Esto se contrapone a la idea de ser consciente, al carácter intencional de los actos humanos, planteada por Husserl.⁷⁰

El // y a, además de ser la evidencia de que hay algo involuntario, fuera del control de la conciencia, en el sujeto, es la contrapropuesta de Lévinas ante la nada de Heidegger. Para Lévinas no hay la nada; en su lugar está el // y a, expresión que él

⁶⁷ Lévinas E., *La huella de otro*, Ed. Taurus, México, 2000, p. 55.

⁶⁸ *Dieu, la mort et le temps*, p. 57.

⁶⁹ *De l'existence à l'existant*, p. 113.

⁷⁰ *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 69.

usa para decir que la ausencia de todas las cosas vuelve como una presencia, parecido al lugar donde todo ha oscurecido, una densidad en la atmósfera, una plenitud del vacío, un murmullo del silencio, el ruido que se escucha cuando nos acercamos el caparazón de un caracol de mar al oído, el movimiento que se percibe al estar en nuestra recámara de niños, cuando nos han mandado a dormir mientras los adultos continúan en actividad, despiertos. El *Il y a* expresa la presencia de la ausencia, que subyace a la contradicción, que la comprende y la domina. Lévinas se expresa al respecto: “Présence de l’absence, *l’il y a* est au-dessus de la contradiction; il embrasse et domine sa contradictoire.”⁷¹ Es decir que aun en la oscuridad, no hay la nada, hay el *Il y a*. Incluso en la indeterminación del ser, como existente, se da el *Il y a*, que es la posibilidad de su presencia.

En relación a la interioridad por ella misma, Lévinas señala que el ser es siempre fuera de sí, en la exterioridad de la alteridad, en la distancia que el yo tiene que hacer para advertir su alteridad la cual, a la vez que forma parte de este, se encuentra fuera del sí mismo, de modo que la percepción interna no la podrá aprehender.⁷² Pero así como el yo tiende al mundo, a las cosas, también se retira de ellas, haciendo la diferencia entre un adentro y un afuera. El adentro es la interioridad: “Aussi le moi dans le monde en même temps qu’il tend vers les choses se retire-t-il d’elles. Il est intérieurité. Le moi dans le monde a un dedans et un dehors.”⁷³

El yo contiene a la alteridad desde su intimidad, es decir, ésta no solamente se encuentra en el exterior. A propósito se expresa el autor diciendo que el yo posee un sí mismo en el que no únicamente se refleja sino que también se relaciona con él como si fuera un compañero, un cómplice, y este vínculo se llama intimidad.⁷⁴ Al pensar, el yo se escucha a sí mismo, y se experimenta como otro. La alteridad es la condición del yo y de la conciencia.

La verdad del yo es su inadecuación respecto a él mismo, la separación que se presenta en su interioridad y que permite, a la vez, la inclusión de la diferencia en

⁷¹ *De l’existence à l’existant*, p. 105.

⁷² *Ibid*, p. 79.

⁷³ *Ibid*, p. 73.

⁷⁴ *Ibid*, págs. 37-38.

ella. A propósito señala Lévinas que: “Le moi ne commence pas dans l’auto-affection d’un moi souverain, susceptible dans un deuxième temps de partager pour autrui, mais à travers le traumatisme sans commencement, antérieur à toute auto-afectivité, du surgissement d’autrui.”⁷⁵

La alteridad, antecede a la libertad pues no es voluntaria, sino una condición del existente. Alteridad y responsabilidad refieren a la conciencia no intencional, a la conciencia pre-reflexiva, que nos constituye, en la pasividad de no haber elegido ser responsables por el otro. La subjetividad no se logra en una libertad que depende de una voluntad, como la facultad de decidir sobre nuestros actos. La subjetividad es en cuanto a la alteridad ante la cual es responsable sin poder negarse a serlo. Debido a esto, el yo se descoloca de ese centro en el que se había ubicado a partir del sentimiento de soberanía, y se aliena de sí mismo. Paradójicamente, al extrañarse de sí mismo, al ocuparse de la alteridad, logra librarse de la alienación. El yo es responsabilidad por el otro, a la vez que enfrenta una ruptura con él, pues entre el yo y el prójimo hay discontinuidad. Las diferencias entre el yo y el prójimo se producen por la coyuntura yo-otro, por la orientación del yo hacia el otro, partiendo de sí.

Al enfatizar en la alteridad, Lévinas no niega la subjetividad, solamente le da un sentido diferente al que le concede la tradición filosófica occidental, pues para él el sujeto no se afirma en el egoísmo de la angustia por su muerte, sino en su proyección hacia lo infinito, es decir, como sistema abierto, no resuelto pues se descoloca de sí mismo y tiende al otro, que es misterio y, como tal, es inagotable. La subjetividad contiene más de lo que es posible contener, y por eso puede responder a las exigencias que en un momento dado parecen imposibles de cumplir. Así, la subjetividad recibe al otro en un acto de hospitalidad que lo aproxima al infinito.⁷⁶

La hospitalidad se da cuando vemos al otro en su diferencia con nosotros, en su presencia que clama una respuesta de nuestra parte, y ante ese llamado no

⁷⁵ *Dieu, la mort et le temps*, p. 208.

⁷⁶ *Totalidad e Infinito*, p. 52.

podemos ser indiferentes.⁷⁷ La presencia del otro nos hace que lo saludemos, que lo alimentemos, que lo protejamos, que le procuremos el Bien. La hospitalidad es lo que podemos ofrecer sin dejar de estar nosotros mismos, despojados de esa tierra que le ofrecemos al otro como refugio. Esto nos hace, simultáneamente, ser huéspedes y habitantes: todos somos exiliados y, a la vez, somos refugiados, estamos en el no-lugar de la alteridad. Todos somos nómadas.

Lévinas habla de la hospitalidad pero también insiste en el mandato “No matarás”, porque siempre hay la posibilidad del mal, siempre hay la tentación de violentar al otro, al tenerlo ante nosotros, al mostrarnos su vulnerabilidad. El mal como el uso de la fuerza ante la debilidad del otro la cual, así como nos invita a protegerlo, nos coloca en la tentación de dañarlo.

Así, el yo no se refiere a un sujeto aislado, ensimismado, sino a un ser abierto al prójimo, al otro, lo cual le da movimiento, lo hace un existente. Pero no alguien que vive en la angustia de su soledad, con la muerte como único futuro certero, sino un existente en la ruptura del aislamiento, en la comunicación con el otro, sensible al prójimo, en una relación cara-a-cara con él.

No obstante que la relación de responsabilidad hacia el otro, es lo que funda al yo, existe el yo en soledad. La soledad del yo se refiere a que el sujeto está solo porque es uno. Se requiere de una soledad para que haya existente; la soledad es una categoría del ser, de modo que hay un lugar para esta, en la economía general del ser. La soledad nos enfrenta a la desesperación y al abandono, pero también significa virilidad, valor, y soberanía sobre sí mismo. Ser mí o ser yo, implica una dualidad: ser por sí y ser conmigo. La soledad del sujeto es una soledad a dos. En esa alteridad que nos habita y constituye el yo, misma que no excluye la soledad, tampoco elimina la posibilidad de que nosotros mismos nos hagamos daño; así, adquiere sentido la oración de Orestes, que retoma Lévinas: “...Et de moi-même me sauver tous les jours”.⁷⁸

La soledad no se entiende como un aislamiento social, ni en el sentido de la incomunicabilidad de un contenido de conciencia, sino más bien es la unidad

⁷⁷ *Ibid*, p. 304.

⁷⁸ *De l'existence à l'existant*, p. 150.

indisoluble entre el existente y su acción de existir, lo cual solamente puede hacer cada uno de nosotros, como un yo por y para el otro. La soledad no es la de ese sujeto determinado en su definición ontológica.

El tiempo y la alteridad se unen en la noción de ruptura del yo, al cual le quitan su carácter de definitividad. Sin embargo, los instantes, que son tiempo, se articulan entre sí, no son bloques separados. Existente, alteridad y tiempo son en el devenir, escapan a toda especificación y son inaprehensibles en una tematización.

El contacto consigo mismo y con el otro, se lleva a cabo mediante la sensibilidad. En la filosofía de Lévinas la sensibilidad no se entiende como el punto de partida de la secuencia que ha de llevarnos a la formación del concepto.⁷⁹

Lévinas identifica al yo con la sensibilidad, pero no esa que antecede a la formación de una representación del mundo, como en el sistema epistemológico de Husserl y aun antes, de Kant. La sensación que está en el fondo de la experiencia sensible y de la intuición, no se resume en la idea que pueda extraerse de ella. La sensibilidad nos habla de la inmediatez, de la exposición a flor de piel, de la vulnerabilidad, que se quedan anestesiadas en el proceso del saber. La sensibilidad alude igualmente a la herida, al sufrimiento, a una experiencia de proximidad con el otro, que nos afectó y dejó huella. Para Lévinas, la sensibilidad ... “elle doit se décrire en termes de jouissance et de blessure – qui sont, nous le verrons, les termes de la proximité”.⁸⁰

La sensibilidad que no exclusivamente se convierte en idea, tampoco puede manejarse como tema, como concepto determinado, pues siempre habrá un excedente que escape a esta representación en el pensamiento, de la experiencia de lo sentido. La sensibilidad implica responsabilidad y esta última no es un estado sino más bien inquietud, un no-lugar, un fuera del lugar del reposo, que es trastocado por el otro.⁸¹

La sensibilidad en Lévinas se entiende como proximidad, no como saber, y el discurso para expresarla es el lenguaje *del Decir*, que se encuentra detrás del lenguaje que informa, que describe. La subjetividad es sensibilidad y esta es

⁷⁹ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 323.

⁸⁰ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 102.

⁸¹ *Ibid*, p. 24.

contacto, lo cual es irreductible a la conciencia del saber. El contacto no implica conocimiento ni dominio; tampoco un acto mediante el cual el yo absorbe al otro y lo asimila a sí mismo. El contacto, como ya se dijo, es la evidencia de la separación entre el yo y el otro; es la muestra de que son dos y no uno solo ante un espejo. Esto puede generar ternura o bien violencia; ternura de sentirse próximos al otro, en un amor sin concupiscencia, comprometido, responsable. Y violencia en la desesperación de saber que no podemos eliminar la alteridad del otro, aun cuando en el caso extremo acabemos con su vida.

La sensibilidad también es un medio para descubrir la debilidad propia y la del otro. La vulnerabilidad que se expresa en el dolor, es la experiencia de la muerte en vida, porque es el anuncio, la víspera de la muerte.⁸²

Y así como la percepción de la debilidad del otro puede invitarme a asistirlo, también me mueve a matarlo, a tocar su vulnerabilidad. De ahí el “No matarás”, como mandato de algo que se prohíbe porque es una tentación, porque hay el deseo de hacerlo. “Un “no matarás” incumplido, injusticia y desabrigo, marcan sus orillas áridas y reseca.”⁸³

La sensibilidad es diferente a la sensación, que se entiende como el compuesto del fluir permanente de lo vivido, registrado en el yo, al cual se le añaden los elementos de un mundo de seres y de cosas que han quedado etiquetados, clasificados, y por ello, determinados en una identidad, para que se les reconozca como algo familiar, uniformado. A ese conjunto se hace referencia mediante un lenguaje, que es el lenguaje del *Dicho*, convencional, que alude a generalizaciones, asignando un nombre para cada cosa, para cada evento, y con ello se pretende identificarlos, atraparlos en el fluir del tiempo. Pero la palabra que proviene del *Dicho*, no puede dar cuenta de la sensación en su dualidad, solamente expresa lo que son las cosas, según el mundo de las clasificaciones, únicamente nos habla de la construcción ideal, de lo Mismo en lo diverso. La sensación, entonces, es ambigua porque comprende lo singular y lo general.⁸⁴

⁸² *Le temps et l'autre*, p. 56

⁸³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 122.

⁸⁴ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 25.

La sensación se ha considerado el primer paso del proceso de conocimiento, que tiene como finalidad la formación de una idea. Entrar en el terreno de la representación, es adoptar el lenguaje de *lo Dicho*, del sentido, de la intencionalidad, de la generalización.

La sensibilidad, en cambio, alude a lo singular y se expresa mediante *el Decir*,⁸⁵ el cual refiere a la exposición al riesgo y al traumatismo, a la vulnerabilidad tanto del yo como del otro. A propósito señala Lévinas que *el Decir* se da...“dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l’intériorité et l’abandon de tout abri, dans l’exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité.”⁸⁶

La relación cara-a-cara implica riesgo, posibilidad de violencia, incertidumbre que fluctúa entre la opción de hacer bien o hacer daño, recibir abrigo o ser excluido.

El lenguaje *del Decir* alude a la no-indiferencia hacia el otro. Estar ante la presencia del otro es saludarlo, hacer notar que somos sensibles a su persona, es responder a él. Tener al otro enfrente es una invitación a hablarle: el lenguaje en su raíz social.

Tiempo, sensibilidad y responsabilidad se unen en la relación con el otro. El tiempo no solamente es el horizonte ontológico del ser del siendo sino un modo de ser más allá que el ser mismo, en una relación con el otro desde el propio pensamiento, mediante las diversas expresiones: la vida social, el erotismo, la paternidad, la responsabilidad ante el rostro del otro, es decir, su vulnerabilidad, que también es la propia. Solamente un yo que es vulnerable, puede amar al prójimo. La amistad también es una relación donde se demuestra la insaciabilidad del amor. Al darle la mano al amigo se manifiesta lo inexplicable y lo interminable de la amistad, que es un deseo, un vínculo en el cual le decimos al otro: “Aquí estoy”, pero como alguien diferente a él, en la distancia y la proximidad, en la positividad de la compañía y la negatividad de la ausencia, de lo no expresable.

La relación del yo con el otro es a través de la responsabilidad por su vida; no es una relación basada en un saber acerca del otro, es decir, de una intencionalidad como está planteada en Husserl, de carácter epistemológico. Tampoco se trata de

⁸⁵ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 63.

⁸⁶ *Ibid*, p. 82.

un contacto erótico, como lo presenta el panerotismo contemporáneo. Lévinas se expresa al respecto: “Significatif rayonnement éthique dans l’érotisme et la libido par lesquels l’humanité entre dans la société à deux et qu’elle soutient autorisant, peut-être, à mettre au moins en question le simplisme du pan-érotisme contemporain”.⁸⁷ El vínculo del yo con el otro es ético, lo cual significa que está marcado desde el origen, por la responsabilidad que tiene ante la vida y la muerte del semejante, frente a su vulnerabilidad. El yo se muestra saliendo del concepto de yo, diciéndole al otro: “Heme aquí”⁸⁸. El yo pierde ese lugar en el ser, mismo que le servía de refugio, de huida del semejante.

Así vemos que el tiempo, el lenguaje y la subjetividad son expresión del pluralismo, de la experiencia de la diferencia debido a que el yo se transforma en el contacto con el otro, se ubica en el devenir, y esto lo motiva a hablar puesto que hay un interlocutor; su subjetividad se constituye con base en esa singularidad que a la vez contiene la diacronía. La cuestión del ser es la experiencia del ser, en su extrañamiento; es el ser sin respuesta.

En Lévinas, la noción: “sin respuesta” contrasta con la de “responsabilidad” pues, a la vez que afirma que el yo se define en su responsabilidad por el otro, dice que el ser es un ser “sin respuesta”, porque ser es la experiencia de la diferencia, de lo desconocido: “La question d’être est l’expérience même de l’être dans son étrangeté. Elle est donc une manière de l’assumer. C’est pourquoi la question de l’être: qu’est-ce-que l’être? n’a jamais comporté de réponse. L’être est sans réponse”.⁸⁹

Para referirnos al ser hemos de hablar de éste como otro modo que ser, lo cual significa una ruptura de la indiferencia, que es muy frecuente en la relación entre los individuos, y la inauguración del ser, no como idéntico a sí Mismo, sino como un Uno por el Otro, y así se lleva a cabo el acontecimiento ético. La vocación por el otro es más fuerte que la amenaza de muerte, que el ser-para-la-muerte.

En cuanto a las cosas del mundo, el yo se relaciona con ellas mediante el trabajo, actividad que tiene como finalidad la asimilación para la supervivencia. La

⁸⁷ *Le temps et l’autre*, p. 15.

⁸⁸ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 283.

⁸⁹ *De l’existence à l’existant*, p. 28.

asimilación, a su vez, requiere de una transformación de las cosas con el fin de que sean útiles. El yo opera sobre el mundo para asimilarlo mediante el trabajo, el conocimiento, la utilización, todo lo cual significa dominio, poder, control. Y si bien hay una parte del mundo que podría ser metabolizada, existe otra parte que permanecerá siempre inaccesible al yo. El mundo también es la alteridad del yo, quien es sorprendido por aquel. Y aunque el yo quiera reducir las cosas a lo mismo, ellas no dejarán de ser ajenas al yo; aun cuando la tendencia es a asimilarlas, siempre habrá algo de ellas que se mantendrá ajeno al yo. A propósito señala Lévinas; “Dans le concret du besoin, l’espace qui nous éloigne de nous-mêmes, est toujours à conquérir. Il faut le franchir, il faut prendre l’objet, c’est-à-dire il faut travailler de ses mains. Dans ce sens, “qui ne travaille pas, ne mange pas” est une proposition analytique.”⁹⁰

En el conocimiento de las cosas, el yo actúa tratando de reducirlas a lo mismo, de hacerlas familiares a él, pero ellas nunca se dejarán atrapar ni mediante las herramientas o la tecnología, ni a través del lenguaje que usa las definiciones, pues estas siempre aludirán a un contenido que está más allá del alcance de la manipulación y del intelecto humano. El yo puede representarse los objetos, clasificarlos, hacer uso de ellos, y estos permanecerán mudos, podríamos decir, “sin respuesta” ante todas esas conceptualizaciones e instrumentalizaciones, lo cual no significa que se haya logrado una relación de perfecta correspondencia entre el mundo instrumental, el conceptual y las cosas, sino simplemente que hemos operado sobre ellas para ejercer control. Este control produce goce; el trabajo es una actividad en la que el sujeto experimenta esta sensación porque mediante ella se lleva a cabo una transformación de los objetos, valiéndose de utensilios que, a la vez, son producto de la invención humana movida por la supervivencia. A través de este proceso se genera un goce, porque se obtienen productos que satisfacen nuestras necesidades y en ellos vemos un logro.

No obstante, la fabricación y el uso de las herramientas solamente nos hacen la ilusión de que se ha suprimido la distancia entre las cosas y el yo, que se ha

⁹⁰ *Le temps et l’autre*, p. 53.

podido eliminar el dolor, el peso de la existencia los cuales se hacen evidentes en el esfuerzo que implica el trabajo.⁹¹

Todo goce, según Lévinas, es una manera de ser, pero también es una sensación. En el goce se da la aprehensión del objeto; simultáneamente, se mantiene una distancia en relación a este. El goce tiene que ver con la luminosidad pues en él, el yo se separa de sí mismo y a la vez, no se pierde, al contrario, se ve con más claridad. El goce en Lévinas es diferente al que concibe Lacan pues para este último, el goce es precisamente lo contrario: confusión, indiferenciación con respecto al otro, en fin, negación del yo y del otro. Según Lévinas, el mundo le ofrece al sujeto la posibilidad de participar del goce mediante su existencia, lo cual significa que le permite existir haciendo distancia de sí mismo.

El goce es olvido de sí, simultáneamente es sensación, conocimiento, luz. Es olvido más no desaparición de sí; es una especie de abnegación.

El deseo es otra experiencia que no solamente nos vincula con el otro, sino también con las cosas del mundo. El deseo significa cercanía y distancia. Inconscientemente el deseo supone más que su objeto, y puede ir más allá de lo deseable. El yo en el mundo, al mismo tiempo que tiende a las cosas, se retira de ellas porque el yo también es interioridad. Así, el yo en el mundo es adentro y afuera.

Para poder ver las cosas, hemos de mantener una distancia con respecto a ellas, de modo que no dependamos de estas. La luminosidad es posible en la medida en la que nos podemos desprender de la materialidad del mundo, dejar de verlo como único objetivo; de este modo, el yo se descoloca y dirige su atención en el prójimo, sin dejar de apreciarlo en su diferencia, sin evadir la responsabilidad que lo une a él.

⁹¹ *Le temps et l'autre*, p. 54.

C) La conciencia

La conciencia es un elemento central en la filosofía de Husserl. Fenómeno y cosa en sí coinciden aunque no del todo, pero uno habla del otro. En el caso de la epistemología, sujeto y objeto se encuentran formando parte de la conciencia. Y no obstante que Husserl se inscribe en la filosofía fenomenológica, la cual tiene como principal interés el problema del ser, en este autor se relacionan de manera importante, la ontología y la teoría del conocimiento. Lévinas lo expresa del siguiente modo: “C’est pourquoi, dans sa philosophie, il y a pour la première fois possibilité de passer de la théorie de la connaissance, et à travers la théorie de la connaissance, à la théorie de l’être”.⁹²

Tanto para la ontología, como para la epistemología husserliana, la conciencia es fundamental. La conciencia se mueve, pero todo movimiento la vuelve a sí misma; ella construye al mundo y le da significado a lo real. En la conciencia no hay discordancia. La conciencia, así como el yo, están condicionados y no se puede hablar de que exista en ellos algo originario de lo cual no se tenga memoria, ni conciencia.⁹³ El pensamiento es el pensamiento de lo Mismo, de lo adecuado, lo que es congruente. El saber, que se inicia en la percepción, es representación mediante la cual se regresa a la presencia, pero ya transformada en una síntesis que ha hecho desaparecer la alteridad, es decir, la diferencia, la particularidad. La conciencia es ese encuentro del psiquismo consigo mismo y con las cosas del mundo, asimiladas por el pensamiento.⁹⁴

En cuanto al problema epistemológico, la conciencia tiene la capacidad de percibir al mundo y de hacerlo su objeto. Cada acto de conciencia es conciencia de alguna cosa, lo cual coloca a la conciencia en posibilidad de contactarse con el mundo. En su teoría del conocimiento, Husserl considera la existencia de un sujeto y un objeto, que se relacionan epistemológicamente. Lo que queda por preguntar es si mediante este vínculo se falsea al ser que se presenta ante el sujeto.

⁹² *Théorie de l’intuition en la phénoménologie de Husserl*, p. 59.

⁹³ *Ibid*, p. 60.

⁹⁴ *Ibid*, p. 117.

La conciencia siempre es conciencia de algo y esto marca su carácter intencional, refiere a la relación del sujeto con el mundo en la cual este lo conoce, da cuenta de él y tal posibilidad lo define como sujeto. La intencionalidad hace a la subjetividad misma del sujeto, quien se trasciende al tender hacia el objeto para conocerlo:

*“L’intentionnalité fait la subjectivité même du sujet.”*⁹⁵ El pensamiento es una intencionalidad en la medida en la que se dirige al objeto que significa. La estructura intencional del pensamiento se caracteriza por formar representaciones que, a su vez, serán la base de la conciencia, teórica y no teórica. La representación explica la manera en la que la intencionalidad se apropia del representante; así, se lleva a cabo la aprehensión del objeto. Al conocer, el pensamiento realiza una síntesis del objeto, en la que minimiza las particularidades y le da mayor importancia a las regularidades; desde ahí, el objeto se hace tema de conocimiento, se categoriza al objeto.⁹⁶

La síntesis es una operación del pensamiento para conocer al objeto; ella no es la forma objetiva de la cosa del mundo, que pretende aprehender la conciencia.

La intencionalidad le da significado a la palabra, por lo cual la expresión es más que un simple sonido verbal, es pensamiento de algo y, como tal, refiere al objeto. Al pensar al objeto, la conciencia lo piensa en una intención significativa. La intención significativa no es propiamente una representación, pues nada del objeto está vivo en ella; no obstante, el pensamiento puro es un modo de vida del mismo grado que la vida en presencia del ser. El yo de la representación es el pasaje de lo natural a lo universal, y el pensamiento universal es un pensamiento en primera persona, sin referente, hablando consigo mismo. A partir de la intencionalidad, la conciencia se presenta como algo voluntario.

Ahora bien, el pensamiento tiende a buscar las constantes; así, aun cuando el conocimiento se inicia en la intuición, entendida como el contacto con la particularidad, de ahí el pensamiento se va a la imagen; después pasa al concepto y finalmente a la generalización. En este transcurrir puede perderse gran parte del contenido de la intuición como percepción, y entonces el concepto deja de ser una

⁹⁵ *Ibid*, p. 70.

⁹⁶ *Ibid*, p. 125.

modalidad de la representación, para constituirse en el vacío de lo universal: “Si nous nous bornons à décrire la constitution de l’objet dans une conscience individuelle, dans un “ego”, nous n’aboutirons pas à l’objet tel qu’il est dans la vie concrète, mais à une abstraction.”⁹⁷

La intuición difiere de la significación en cuanto a que en la primera sí hay algo del objeto, no es pensamiento ni sensibilidad puros. La intuición hace intervenir tanto la percepción como la imaginación y la memoria, de modo que no es ni pura percepción ni pura representación.

En la intuición se prefigura el contacto con el objeto, de modo que esta se da desde una estructura determinada. La objetividad categorial tiene como base al objeto sensible, pero existe de acuerdo a su propia formalidad, pues las categorías son las estructuras del ser. En ese sentido no hay concordancia entre la vida sensible y la lógica, aunque la realidad sensible sea la base del pensamiento lógico. Por ello se puede decir que para Husserl la intuición es un modo de la conciencia o de la representación, mediante el cual nos relacionamos con el ser de las cosas. El acto de la intuición, que nos pone en contacto con el ser, es un acto teórico y objetivante. No obstante que Husserl admite la existencia de las categorías, señala la primacía de las esencias inexactas morfológicas, sobre las esencias exactas, matemáticas; las esencias exactas son la idealización de las inexactas.⁹⁸

En el proceso de conocimiento figuran la conciencia potencial y la conciencia actual; la potencial es el esbozo, el juicio previo, que concede independencia a la subjetividad, y de manera simultánea, es testimonio del mundo material. Aquí encontramos una importante diferencia entre Husserl y el psicologismo, pues éste último considera a la intuición como el conocimiento inmediato y directo, en cambio Husserl señala que las sensaciones no deben confundirse con las cualidades del objeto exterior, pues son dos realidades que pertenecen a planos diferentes: uno del nivel de la representación y otro de lo vivido. Así, la sensación es la síntesis de la percepción que implica la presencia del objeto, más el fantasma, que refiere al

⁹⁷ *Ibid*, págs. 214-15.

⁹⁸ *Ibid*, p. 172.

recuerdo y a la imaginación, lo cual es del orden de la re-presentación, es decir, del sujeto.⁹⁹

Con esto se responde a la pregunta de si en el conocimiento se está falseando al objeto. El problema para la fenomenología no es la correspondencia del mundo físico con el mental o, según Parménides, la verdad como la adecuación del pensamiento y las cosas, sino ¿de qué manera las cosas del mundo se dan a la conciencia?¹⁰⁰

Y si analizamos brevemente lo que Lévinas señala en torno al pensamiento encontramos que él le da otro giro al problema, pues no lo aborda desde el punto de vista de la epistemología sino de la ética. De acuerdo a él, decir que estamos pensando es considerar la posibilidad del diálogo, del intercambio con otros pensamientos. El “yo pienso” cartesiano, solamente es posible si ese pensar interactúa con la diversidad.

En cuanto a la conciencia, Lévinas señala que ésta no ha de verse únicamente desde el problema del conocimiento. La conciencia es la relación intersubjetiva; ella no existe sin considerar la alteridad: “La vie concrète n’est pas la vie solipsiste d’une conscience enfermée sur elle-même; l’être concret n’est pas ce qui existe pour une seule conscience. Dans l’idée même d’être concret, est contenue l’idée d’un monde intersubjectif.”¹⁰¹

Lévinas también aborda la cuestión epistemológica pero la ve como un asunto entre dos; esto no significa que su análisis se base en la relación sujeto-objeto, que es la propuesta clásica, sino que plantea al conocimiento como un asunto entre el yo y el otro, pues solamente habiendo alteridad se puede dar el pensamiento. La alteridad se encuentra dentro del sujeto y en el exterior, de modo que aun cuando el yo esté solo habrá alteridad, habrá ruptura, diferencia, lo cual indica que se está pensando, se generan actos e ideas, se produce conocimiento.

Al analizar la conciencia, Lévinas dice que cuando tenemos conciencia de nosotros mismos, el otro se hace presente en forma de discontinuidad, de asimetría, de heterogeneidad. La conciencia no es homogénea, no es una unidad congruente

⁹⁹ *Ibid*, p. 107.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 127.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 214.

con ella misma, un sistema cerrado, resuelto. Mediante la conciencia como conciencia del otro, se lleva a cabo el acto ético en el cual el yo pierde esa dimensión de único ante el mundo por conocer, y se dispone a procurar la vida del otro, a velar porque se cumpla el mandato: “No matarás”.¹⁰²

La conciencia es ver el rostro del otro en su debilidad, en su exposición a mi violencia, y aun así, no cometer injusticia con él. En su vulnerabilidad, el otro se arriesga al mismo tiempo que se resiste, porque nunca podrá ser eliminado como tal. La alteridad pertenece al infinito, a la trascendencia, y un solo acto no será capaz de acabar con ella; es más, lo que se haga por desaparecerla, servirá para que quede en la memoria de la historia, en la memoria de cada individuo, como una remembranza del origen dual de la identidad del existente, que es yo y alteridad, es decir, infinito.

Al hablar de la conciencia en sus primeros escritos, Lévinas expresa que la relación entre lo consciente y lo inconsciente vale la pena de tomarse en cuenta, pues es la sinceridad. A diferencia de lo que considera la tradición, la conciencia no debe referirse al inconsciente sólo como a su contrario. La conciencia no se constituye en oposición al inconsciente sino mediante su proximidad hacia éste, en la comunicación entre ambos. Así lo expresa Lévinas: “La conscience, dans son opposition à l’inconscient n’est pas faite de cette opposition, mais de ce voisinage, de cette communication avec son contraire”.¹⁰³ Es más, en su devenir, la conciencia puede suspenderse, hundirse en el inconsciente, concederse una tregua y esto es un modo de existir.

El yo consciente puede ser arrancado de la conciencia, no únicamente por las atracciones del inconsciente sino también por el // y a, que tiene, entre sus manifestaciones, al insomnio porque, no obstante la conciencia constituye la subjetividad, en cuanto al dominio que ejerce sobre el ser, este control se pierde en el insomnio. El horror del insomnio se produce debido a que este despoja a la conciencia de su subjetividad.

¹⁰² *Entre nous*, p. 21.

¹⁰³ *De l’existence à l’existant*, p. 116.

A diferencia de Heidegger quien plantea el sentimiento de angustia ante la muerte, Lévinas nos habla: “Nous opposons donc l’horreur de la nuit, “le silence et l’horreur des ténèbres”, à l’angoisse heideggerienne; la peur d’être à la peur du néant. ... “Demain, hélas! Il faudra vivre encore””¹⁰⁴. Horror a la inmortalidad que perpetúa la existencia y con ello el hecho de asumir la carga que esta implica. El insomnio es la vigilancia sin objetivo, sin el refugio del descanso, sin la posibilidad de retirarse al sueño como un dominio privado. Es un existir que se experimenta como la ausencia de sí mismo.

En cuanto al sueño, la conciencia expresa mediante este, la posibilidad de reposar, de envolverse en sí misma, de abandonarse, de descansar. El sueño es un abandono que a la vez funciona como un refugio en el cual el sujeto no se destruye sino que se queda suspendido. El sueño es parte de la conciencia desde el momento en el que ésta, en su impulsividad, se agota y se interrumpe, lo cual es un recurso para recuperarse, aun cuando parezca que actúa contra sí misma.¹⁰⁵

La conciencia es la vigilancia, pero lo que la caracteriza es su posibilidad de retirarse, de irse a su propio traspasio para dormir; la conciencia también es la posibilidad de dormir y de ahí su paradoja.

De este modo, hablar de conciencia es hablar de ella y su trasfondo, es decir, lo inconsciente, el sueño, y todo lo que aparentemente está excluido, pero en realidad la comprende. La conciencia contiene una puerta de salida hacia la existencia anónima.

Lévinas nos habla del insomnio, del sueño y del inconsciente, relacionados con la conciencia, para señalar el carácter involuntario de la misma, como parte del existente. Pero al tratarse de la relación del yo con el otro, lo más importante es la conciencia en su fundamento ético.

La conciencia es una conciencia ética, lo cual significa que se funda en la alteridad, previa a la libertad; una alteridad que está desde el inicio y que nos encamina hacia lo desconocido. El acto ético consiste en darle prioridad al otro, y

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 102.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 124.

la conciencia se basa en la responsabilidad ante el prójimo, más que en el cuidado de sí mismo.

Para Lévinas la conciencia no abarca del todo al otro, sino que este la rebasa; lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia y en ello también difiere de la noción de Husserl quien señala que la conciencia lo comprende todo.¹⁰⁶

En la conciencia según Lévinas, el yo pierde la coincidencia consigo mismo; la identificación entendida como la igualdad deja de caracterizar al yo. Para este autor no sucede que la conciencia tenga un movimiento de regreso y repose en sí misma. Tanto el yo como el otro, desbordan a la conciencia porque el yo tiene un excedente y el otro es siempre un misterio sin que podamos conocerlo en su totalidad.

Lo otro es aquello que desajusta a la buena conciencia, la cual resulta de esa igualdad consigo misma. El acto ético que nos lleva al prójimo, provoca este desplazamiento del yo hacia el otro, ese no-lugar. Pero ese no-lugar no es en ningún sentido la invasión del espacio del otro sino más bien ese desplazamiento hacia el prójimo, abandonando aquel confort en el que descansábamos, donde el yo gozaba de lo familiar, lo conocido de acuerdo a lo reportado por sus representaciones acerca del mundo, desde la idea que se había hecho de sí mismo.

La conciencia es la imposibilidad de invadir al otro, de comportarse como la yerba salvaje que va cubriendo los campos hasta expulsar a las plantas que la rodean.¹⁰⁷

Tener conciencia es precisamente establecer una alianza con aquel de quien se tiene conciencia, al considerar la responsabilidad por él, como condición de la propia subjetividad. Cosa contraria sucede con la conciencia entendida como la frialdad desde la cual es concebido el mundo por parte del sujeto, en la distancia que impone el pensamiento formal, tematizante. A propósito señala Lévinas: “On va chercher ici à décrire la subjectivité en tant qu’irréductible à la conscience transcendante qui thématise l’être.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 144.

¹⁰⁷ *Difícil libertad*, p. 89.

¹⁰⁸ *Dieu, la mort et le temps*, p. 202.

La conciencia que se constituye del yo en su responsabilidad por el otro,¹⁰⁹ implica la proximidad, la fraternidad, cumplir con el mandato de “No matarás”. Así, ella se afirma en la prohibición de matar al semejante, aun cuando exista la posibilidad de hacerlo. Esta propuesta difiere notablemente de la heideggeriana en la cual la buena conciencia se identifica con la conciencia de la propia muerte, la angustia de la finitud, que nos recuerda que dentro de las posibilidades del ser, se encuentra la de morir.

La conciencia en el sentido tradicional es conciencia del presente, es lugar, posición, es un yo que se coloca en el mundo a partir de la percepción de este. La percepción es del orden de lo material y lo material está ahí, en presencia del yo. En cambio, la conciencia como conciencia del otro, según Lévinas, es trascendencia, no se basa en el presente sino en lo que ha de venir, después de mis actos, después de mi muerte. Además, la alteridad es enigmática, no se puede percibir directamente como si fuera objeto del mundo material, de ahí que no sea representable, no es del todo accesible al pensamiento.

La conciencia como se concibe tradicionalmente coloca a los objetos del mundo en el espacio, que es lo que separa a un objeto de otro, y constituye el exterior. En Lévinas el prójimo es exterior al yo, pero no como los objetos para la conciencia, pues el yo tiene experiencia de la alteridad desde su interior, de modo que no se puede hacer esa diferenciación tajante entre sujeto y objeto, que es lo clásico en la epistemología, donde se plantea un sujeto aislado, ajeno al objeto, que conocerá según el modo como se relacione con él, a través del pensamiento; este último, a su vez, lo reducirá a la identidad del propio sujeto, que es igual a sí misma. En todo caso, el pensamiento según Lévinas es posible en la diferencia, no en la uniformidad. Pensar y tener conciencia es considerar la particularidad: “La pensée commence précisément lorsque la conscience devient conscience de sa particularité...”¹¹⁰

La conciencia del otro es proximidad, es no-indiferencia a la vida y la muerte del prójimo; esta no puede convertir al otro en un tema a tratar, sino que significa

¹⁰⁹ *Totalidad e Infinito*, p. 221.

¹¹⁰ *Entre nous*, p. 24.

cercanía, no idea; porque si se maneja exclusivamente como concepto, entonces pierde la proximidad que la caracterizaba en cuanto a experiencia con el prójimo, desaparece el parentesco de fraternidad, ya no hay contacto sino extrañamiento y, hasta cierto punto, indiferencia hacia la diferencia.

La proximidad tiene su costo, por eso tal vez se evita, prefiriéndose una relación distante, ajena, mediada por el concepto, debido a que la proximidad, puesto que es inmediatez, es des-interés, sufrimiento por el otro. Lévinas nos dice al respecto que: “L'exposition à autrui est désintér-essement – proximité, obsession par le prochain; obsession malgré soi, c'est-à-dire douleur.”¹¹¹

Tanto la muerte, como la subjetividad y la proximidad, son irreductibles a la conciencia que tematiza, que universaliza al ser. Igualmente, la proximidad es desorden del tiempo que se puede recordar, pues al aludir al origen, a la huella, nos remite a lo inmemorable y esto a su vez, no encaja en el orden del esquema o de la estructura del yo igual a sí mismo que puede, en cualquier momento, rescatar los episodios vividos, como si estuviera extrayendo una tarjeta de un archivero, que contiene el relato de lo sucedido.

Con respecto a lo anterior, se puede decir que caracterizar a la humanidad en términos del conjunto de seres conscientes, que producen conocimiento, no es adecuado, pues de tal modo se está dejando a un lado la importancia de la proximidad, del contacto con el prójimo, en forma de hospitalidad, apoyo, compañía, que le dice al otro: “Heme aquí”. Esto constituye el acto ético que es condición del yo. El “heme aquí” significa perder el lugar propio y el cobijo en el ser.¹¹²

Simultáneamente, la cercanía mantiene la diferencia entre el yo y el otro, necesaria para que pueda haber relación. Estar cerca no es suprimir la alteridad, pues el contacto es justamente tocar a otro, y ser tocado por él, como si lo que se toca, se alejara; ambos separados entre sí, siempre considerados el uno para el otro, en su diferencia, en aquello que no se puede comprender: el enigma.

¹¹¹ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 92.

¹¹² *Ibid*, p. 283.

La comunidad que el yo tiene con el otro, no es a partir de la identificación sino al contrario, se basa en la diferencia. El prójimo es ese otro ante el cual yo ejerzo una responsabilidad, una obligación. Y al establecer una relación con él, teniendo como base su singularidad, evito la idealización, pues no me vinculo con lo que he sintetizado del prójimo, sino que me baso en el conjunto de singularidades que lo caracterizan como tal, y que lo hacen cercano a la vez que diferente a mí y a los otros que hasta ahora he conocido.

En la proximidad se suprime la distancia que hace que la conciencia ya no sea conciencia de... sino para cumplir un compromiso de responder al otro en su demanda. Así, se convierte en conciencia por... , pues esa conciencia no podrá atrapar al próximo que se le escapa continuamente en cada esfuerzo que hace por conceptualizarlo. Al respecto señala Lévinas que:

“Le prochain s’exclut de la pensée qui le cherche et cette exclusion a une face positive: mon exposition à lui, antérieure à son apparoir, mon retard sur lui, mon subir, dénoyant ce qui est identité en moi.”¹¹³

La conciencia no es igual a sí misma, pues en este caso, el interior sería igual al exterior¹¹⁴ y, por lo tanto, no habría exterioridad: lo Mismo determinaría a lo Otro, mas no lo contrario. Si hacemos referencia al mundo interior, usando generalizaciones, anulamos la alteridad, estamos uniformando las intimidades y, simultáneamente eliminamos al pensamiento como esa capacidad de existir en la particularidad, esa habilidad de moverse y de innovarse ante otro pensamiento que lo cuestiona.

En cuanto a la conciencia y la alteridad, la responsabilidad por el otro se encuentra inscrita en el yo, como una huella indeleble, inmemorable, que lo hace procurar la vida del otro y preservarlo o prorrogarle la muerte. Tal obsesión no se halla en la conciencia sino más bien en la conciencia no intencional, la conciencia pre-reflexiva la cual, a su vez, se encuentra contenida en la conciencia. Esto significa que no todo lo que está en la conciencia ha sido colocado por ella; un ejemplo es la obsesión por el otro, que atraviesa la conciencia y se le muestra como lo

¹¹³ *Ibid*, p. 142.

¹¹⁴ *Entre nous*, p. 24.

extraño, a la vez, lo que no puede eludir, aunque le cause desequilibrio, le provoque desestabilidad y la perturbe.

D) La mala conciencia

La mala conciencia es una noción utilizada por Lévinas para referir al remordimiento,¹¹⁵ a la culpa que sentimos de no cumplir con la responsabilidad hacia el otro. La mala conciencia está desde el principio, es anterior a la conciencia intencional, equivale a la conciencia pre-reflexiva porque surge como condición del yo, es decir, se relaciona con la alteridad, que forma parte del mundo interior del yo.¹¹⁶ La interioridad humana se constituye de la mala conciencia pues es el retorno de la conciencia no-intencional, al núcleo de la conciencia, formado de la dualidad yo-otro, en la que se teme usurpar el lugar del prójimo, más que a la propia muerte. El humano es el retorno a la interioridad en la cual encuentra la conciencia no-intencional, la mala conciencia, que consiste en temer a la posibilidad de ser injusto con el otro, y por ello preferir padecer la injusticia en propia carne.¹¹⁷

Al volver a la interioridad, lo que se plantea como problema principal es justificar la existencia propia, pues ella no está resuelta, sino que va adquiriendo sentido en la responsabilidad por el otro. En la reflexión de sí mismo, se destaca el vínculo con el otro, que es lo más importante, y queda en un segundo plano la preocupación por encontrar argumentaciones que nos den una noción de ser, en la cual se asegure, se afirme una identidad absoluta, aislada.

La conciencia de sí, en Lévinas, es la mala conciencia en el sentido de que no se trata de una inofensiva constatación que un yo hace de su ser, sino que se presenta conjuntamente con la conciencia de la justicia y de la injusticia hacia el prójimo. Para nuestra desgracia, la más común en las relaciones intersubjetivas es la injusticia, la cual viene de forma natural, incluso casi imperceptible por la razón. Al respecto señala Lévinas que:

¹¹⁵ *De l'existence à l'existant*, p. 33.

¹¹⁶ *Entre nous*, p. 138.

¹¹⁷ *Ethique comme philosophie première*, p. 106.

“La conciencia de mi injusticia natural, del daño causado a otro, en función de mi estructura de Ego, es contemporánea de mi conciencia de hombre.”¹¹⁸

La mala conciencia es, en este sentido, la verdadera conciencia, porque en ella se comprende al otro y a mi responsabilidad por él; al mismo tiempo, se considera el riesgo de que abusemos del prójimo, despojándolo de su lugar, quitándole sus pertenencias, ultrajándolo y ejerciendo poder sobre él, hasta eliminarlo como alteridad. Todo ello por confundir la conciencia con la conciencia de mi yo en el sentido de egocentrismo, de egolatría, caso en el cual la conciencia de mi yo, no me lleva a contemplar los derechos del otro y mi libertad se entiende desde la arbitrariedad, desde el egocentrismo. “La conciencia de mi yo no me revela ningún derecho. Mi libertad se descubre como arbitraria”.¹¹⁹

Además del riesgo que existe de que abusemos del prójimo hay la amenaza de la pereza¹²⁰ en cuanto a que esta nos impide ejercer la responsabilidad por el semejante, actuar en bien del otro, comprometerse en mejorar las condiciones de vida, para las generaciones que vienen después de nosotros. La certeza de la posibilidad de no movernos para lograr este fin, debido a la pereza, nos da la mala conciencia, es decir, el remordimiento por no haber aportado la Bondad al tiempo futuro, al que no pertenecemos, porque nos hemos dejado dominar por la pereza.

La mala conciencia es la conciencia pre-reflexiva; esa conciencia que aparece confusa, que es implícita y precede a toda intención, por lo cual es pasividad pura. Según Lévinas, esta conciencia, es una ... “Conscience” qui plutôt que de signifier un savoir de soi, est un effacement ou discrétion de la présence.”¹²¹ Y debido a que es el prójimo el que nos mueve y nos perturba, la subjetividad es pasividad pues ella incluye la alteridad. El prójimo nos afecta a pesar de nosotros y tal pasividad constituye la subjetividad del sujeto¹²². Así, la subjetividad se entiende como la responsabilidad por el prójimo, la sujeción a éste. La conciencia pre-

¹¹⁸ *Difícil libertad*, p. 97

¹¹⁹ *Ibid*, p. 98.

¹²⁰ *De l'existence à l'existant*, p. 33.

¹²¹ Lévinas E., *Altérité et transcendance*, Ed. Biblio-essais, 1995, p. 41.

¹²² *Ethique comme philosophie première*, p. 85.

reflexiva es esa conciencia implícita, que antecede a toda intención y no es acción, sino reacción, es decir, pasividad pura.

Lévinas entiende por mala conciencia a aquella que no tiene intenciones, ni metas, ni se presenta con una máscara protectora del personaje que considera al mundo como su espejo, y se ubica en él, de manera segura y estable. La mala conciencia es pues, sin nombre, sin títulos; ella se siente en el mundo como extranjera; es tímida, no le convencen las justificaciones de su existencia.¹²³

La mala conciencia se manifiesta a través del temor por todo lo que la existencia del yo, pueda significar en términos de violencia hacia el otro, de hacerle daño, incluso matarlo. Mi relación con la muerte del otro consiste en que esta me afecta en mi identidad, la cual se conforma a partir de la alteridad. Igualmente, me perturba la muerte del otro porque me produce culpabilidad de haberle sobrevivido. El temor por la muerte del prójimo surge desde el trasfondo de la conciencia de sí mismo, y se expresa ante la vulnerabilidad con la que se muestra el otro.

La mala conciencia es el darse cuenta de la crueldad que habita en el yo, de su egoísmo y su indiferencia hacia el semejante. Y si bien la conciencia planteada en la filosofía de Heidegger, está preocupada por su propia muerte, la mala conciencia propuesta por Lévinas, tiene temor de faltar al mandato de: “No matarás”. Al equipararse a la conciencia no-intencional, la mala conciencia prefiere la injusticia padecida que la injusticia ejercida sobre el otro. La conciencia no-intencional es conciencia de la conciencia; es indirecta, implícita, sin metas; conciencia pasiva como el tiempo que pasa y me envejece sin mí.

La mala conciencia es ese otro en mi interioridad, porque ella me cuestiona y me saca de la comodidad en la que me encuentro cuando tengo una respuesta para todo. La interioridad humana es el retorno a la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, al temor de cometer actos injustos, sino más bien preferir padecer la injusticia. La mala conciencia me cuestiona y no sacia sus interrogantes con respuestas bien informadas, teóricas,¹²⁴ porque no cuestiona para obtener información sino para despertar al yo de su sueño narcisista. En la descolocación

¹²³ *Entre nous*, p. 138.

¹²⁴ *Ibid*, p. 159.

del yo, como el centro de sí mismo y del mundo, en su disposición hacia el otro, se expresa el sentido ético del quehacer filosófico, también se manifiesta la espiritualidad del alma, el significado del ser, su justificación.

La conciencia pre-reflexiva es esa parte de la conciencia que pertenece a lo vivido, a lo anónimo o mudo de la conciencia; lo que aparece al retirarse y lo que desaparece al presentarse.

La mala conciencia es pasividad del ser, es el ser puesto en cuestión y, al ser cuestionado ha de responder, lo cual explica el nacimiento del lenguaje. Hablarle al otro es responder, ser responsable de su demanda.

Dentro de sus cuestionamientos, la mala conciencia se pregunta si acaso la comodidad del yo, en su hogar donde cubre sus necesidades, no implica la usurpación de un bien que pertenece a otro, que padece la opresión. La mala conciencia es el miedo por todo lo que mi existencia puede generar de violencia y de muerte al otro, no obstante la inocencia intencional y consciente.

La mala conciencia es la inestabilidad, la desarmonía, la inquietud pero esa inquietud diferente a la que se suscita ante la amenaza de mi muerte y de mi sufrimiento. La mala conciencia pregunta pero no hace cuestionamientos epistemológicos sino más bien demanda acerca de mi derecho al ser que, en principio, consiste en mi responsabilidad por el otro, de su vida y de su muerte.¹²⁵

E) El otro, el yo y la animalidad

El mundo también son los animales. Esta reflexión es puesta en la mesa de la discusión por parte de Derrida quien se hace diversas preguntas en torno al animal, cuestionándose si este sufre, si no puede responder porque no tiene lenguaje, si al matar a un animal no se comete un crimen, si los animales tienen rostro, si ellos sienten vergüenza ante su desnudez.¹²⁶ En cuanto a ésta última, el animal está desnudo sin saberlo, así como tampoco tiene conciencia de lo bueno y de lo malo. Aquí cabe señalar que Lévinas alude a la desnudez pero no en el

¹²⁵ *Ibid*, p. 159.

¹²⁶ Derrida J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Ed. Trotta, España, 2008, p.18-19.

sentido concreto de la exposición de la piel, sino que más bien se refiere a la desprotección, la exposición, la sinceridad.

Respecto a la vergüenza, cuando un animal se siente mal, se esconde, no quiere mostrar su enfermedad. Derrida se pregunta al respecto si podemos deducir una experiencia de falta, de vergüenza, de pudor, en el animal.¹²⁷ El pudor o la vergüenza estaría indicando la experiencia de la falta, que nos lleva a la idea de mal; aquí terminaría la inocencia del animal. Se podría diferir de este autor diciendo que el animal se oculta cuando tiene algún malestar, pero no porque tenga vergüenza y se quiera esconder del humano.

El animal es inocente y salvaje. No podemos decir que actúa bien o mal porque a la naturaleza no se le aplican estos calificativos. Se trata de una inocencia que puede ser violenta, pues en el momento en el que un ser animado se siente amenazado en su supervivencia, reacciona en su defensa. Pero su actuación se coloca en un momento anterior a la diferencia entre bien y mal. En cambio el humano es cruel, aunque tiende a disimular tal rasgo y lo hace de variadas formas, al grado de que despliega un cúmulo de argumentaciones para que se ignoren o se olviden los actos destructivos que realiza a escala incluso mundial. Sin embargo, los humanos se han contado esa historia de la superioridad de la especie con respecto a las demás.

Y no obstante que Derrida cuestiona la superioridad de la especie humana en términos de bondad, verdad, sinceridad, tampoco acepta una continuidad entre el animal y el humano. En todo caso, la superioridad del hombre se manifiesta en su capacidad para someter al animal.

Otros aspectos que se destacan de la humanidad es su historicidad, su socialidad, el acceso al saber y a la técnica. El lenguaje es un distintivo humano, aunque por lo general lo usamos para ocultar las ideas, las emociones, motivaciones, incluso el dolor físico; la sinceridad no importa tanto como quedar bien con los demás, aunque para ello se tenga que mentir. El humano es salvaje al manifestar la violencia, ya sea que se exprese como defensa o bien para dañar al otro.

¹²⁷ *Ibid*, p. 78.

El animal puede fingir para atacar a su presa que le ha de servir de alimento o de pareja para reproducirse; esta es una estrategia depredadora o bien al servicio de la reproducción. El humano, en cambio, usa el engaño que es del orden de la palabra, del significante, referido a algo que se reconoce como verdad. El engaño es un fingimiento fingido.¹²⁸

Otra diferencia que se pone a discusión en torno al animal y el humano, es la responsabilidad, vista como la capacidad de responder. Preguntarse si acaso el animal es un sin-respuesta, pues no tiene lenguaje; el animal está privado del derecho a responder, de fingir, de borrar sus huellas. El animal re-acciona, el humano responde. La respuesta es producto del pensamiento; la reacción es resultado del cuerpo ante el ambiente. Así, “el animal, como es máquina, re-acciona y el humano, como piensa, responde.”¹²⁹ Al respecto se puede diferir de Derrida diciendo que la responsabilidad por el otro, tal vez debería de extenderse al animal, más diferente a nosotros, que el prójimo; él es mucho más extraño al yo, que cualquier humano. Si se piensa que la responsabilidad existe en la medida de las capacidades de la especie, el animal no tiene la obligación de hacerse cargo del humano, no puede hacerse responsable de él. Es el humano el que tiene la responsabilidad del mundo; por ello Lévinas nos recuerda el deber que tenemos de dejar, al morir, un mundo mejor de como lo encontramos al nacer. Claro que no especifica todo lo que él entiende por “mundo”, pero en ningún momento se lee en su obra, que excluya de éste, a los animales.

El humano es responsable de los animales, no a la inversa; él puede acceder a lo más sublime, pero también es capaz de actuar de la manera más cruel no únicamente hacia sus semejantes sino también respecto a los animales, ante los cuales se ha comportado de las dos formas: cuidándolos o haciéndoles daño.

La especie humana se ha servido del animal para comer, vestirse, transportarse, divertirse, acompañarse, defenderse. Con frecuencia, el hombre descarga su crueldad en el trato con los animales e inventa toda clase de argumentaciones para no sentirse injusto. Por ejemplo, él ha dicho que no tienen alma, que carecen

¹²⁸ *Ibid*, p.153.

¹²⁹ *Ibid*, p. 100.

de inteligencia. Con base en tales prejuicios, el abuso a los animales se ha presentado a lo largo de la historia; incluso existen juegos o diversiones que consisten en matarlos. Ahí nuevamente se muestra el descuido del hombre ante lo que tiene vida.

Desde Aristóteles se señala que los animales tienen las mismas necesidades que nosotros, de supervivencia, y sus acciones son en función de esta. El autor señala en sus clasificaciones que ellos poseen características comunes a los humanos como la irritabilidad o capacidad de reaccionar a los estímulos del medio ambiente, la automotricidad y las necesidades de comer, descansar, reproducirse, morir; si bien no comparten la función intelectual, que es exclusiva del hombre.

Schopenhauer es otro autor que alude al animal en relación a la sinceridad y nos dice que los animales son sinceros porque no hablan sino que expresan con el cuerpo sus estados emocionales como la alegría, el enojo, la tristeza, el dolor. Igualmente este autor señala que el humano, además de mentiroso es cruel porque hace el daño tan sólo por el placer de hacerlo. Estas ideas son retomadas por Nietzsche quien de la misma manera enfatiza en la hipocresía y en la crueldad humanas.

Cabe destacar que este tema ha sido considerado, igualmente, por el pensamiento oriental y mesoamericano, cercanos al espíritu religioso.

En resumen, en esta reflexión de la animalidad, Derrida cuestiona a Lévinas, con respecto a ciertas categorías que éste último utiliza en su filosofía y que según el criterio de Derrida, no son aplicables al animal. Tales son la noción de desnudez, de rostro, de responsabilidad, de conciencia de bien y mal, de vergüenza, incluso la fraternidad, todas las cuales se aplican exclusivamente al humano, dejando fuera de la ética al animal.

En relación a la responsabilidad, Lévinas señala que ésta se aplica a la relación del yo con el otro, que es desconocido, extraño, a la vez que semejante. Ante esto Derrida replica que el animal es más desconocido y extraño al yo, que el otro hombre.

Respecto al rostro y su desnudez, palabras de Lévinas para referir a la alteridad, Derrida apela a la ausencia de la relación entre el humano y el animal, incluso a la omisión de la desnudez en la relación sexual entre dos humanos.

Se puede diferir de las críticas de Derrida, y ya se han hecho señalamientos a propósito de esto. También se puede coincidir como por ejemplo en el punto que señala Derrida sobre el tema del fingimiento y el engaño, diciendo que el animal finge como una estrategia depredadora, para la supervivencia; en cambio el humano engaña con la palabra, aun cuando pretende la verdad como valor. Y en el fingimiento radica la inocencia animal, así como también en el engaño consiste la culpabilidad humana.

La historia ha sido insistente en la ruptura entre las especies, de modo que al decir, “yo, el Hombre”, se está queriendo imponer una especie sobre otra. Y ese humanismo racionalista ... “se apresura a encerrar y a delimitar tanto el concepto de hombre como el de razón”. Hay muchas dudas en lo referente a la supremacía del humano sobre el animal. El engaño¹³⁰ es un ejemplo pues, al mismo tiempo que el hombre produce sistemas de verdad, proclamándose el seguidor de la misma, y el que procura el Bien, por otro lado encontramos que con frecuencia el hombre hace todo lo posible por disimular o más bien invertir lo malo en bueno, y así ser cruel con mayor “libertad” hacia su semejante, con los animales y demás expresiones de vida que encontramos en el universo, sin que tal cosa lo incomode. En este sentido, los hombres han mostrado su habilidad en ... “organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios...”¹³¹

Y si bien la razón puede seguirse considerando un elemento distintivo del humano, esta no siempre se usa para el Bien, sino que se busca cumplir con la regla lógica de la no contradicción, se ocupa en disminuir la disonancia entre el acto y el juicio, elaborando argumentos que estén a favor de las acciones realizadas, de manera que no pongan en cuestión al que las lleva a cabo. Aun así, con frecuencia lo que hacen y han hecho los hombres en contra de sus semejantes, no encaja en

¹³⁰ *Ibid*, p. 153.

¹³¹ *Ibid*. p. 42.

ninguna lógica. Pensemos en un soldado nazi, o en un terrorista, o en un narcotraficante, o un político corrupto. Podríamos preguntarnos ¿qué piensa del otro? ¿cómo lo ve? ¿qué significa para él? ¿Qué lo lleva a considerar que está actuando “bien”, es decir, que lo que hace no debería causarle culpa ni arrepentimiento?.

Y en cuanto al maltrato a los animales, tanto domésticos como los que están en cautiverio, incluso aquellos que viven en su ambiente natural pero su especie se encuentra en peligro de extinción por el exterminio, o los casos en los que el hecho de torturarlos se convierte en una diversión, todo esto se puede explicar debido a la falta de sensibilidad hacia lo viviente, la inconsciencia de la continuidad entre humano y animal, la acción de intereses económicos que representan los animales en cuanto a lo que se puede extraer de ellos en términos de valor material, o únicamente, por un acto de crueldad. Esta problemática abarca la economía y la política, la vida social y en todas ellas se ha olvidado el eje de la ética.

Con respecto a la filosofía, existe la necesidad de considerar la capacidad de reflexión en el humano, que funciona como un espejo interior y le permite colocarse en una posición autorreferencial, la cual hace extensiva a las demás especies y al conjunto de las cosas del mundo, que terminan jugando el papel de contexto, rodeando al centro, que es el sujeto. En cuanto a los animales, ellos tienen la ventaja de que no son autorreferenciales: están en el mundo, forman parte de él, pero no “saben” que están aquí, y parece que no necesitan saberlo. El hombre se puede ver a sí mismo y de ahí, hacerse una imagen a su conveniencia, a su gusto, sacando provecho de esta facultad. Así, el que habla se coloca como el intérprete de la creación, imponiendo su manera de verse y de ver al mundo. De ahí se pueden generar una gran diversidad de goces y de sufrimientos, que se relacionan con la satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia, pero también que se van alejando de ellas.

II ALTERIDAD Y ROSTRO

A) Rostro

El rostro es exposición, desnudez, indigencia¹³². El rostro no es una representación en la que se expresan las generalidades; no es una elaboración del pensamiento que pretende contener todo lo que significa el otro, todo lo que el otro es, pues si así sucediera, la alteridad desaparecería como tal, se igualaría a la regularidad, a la uniformidad de lo conocido. El rostro no puede ser atrapado en la representación pues ello daría fin a la alteridad; éste es singularidad, no puede trasladarse a lo público porque de ese modo desaparece como tal. La forma del prójimo es rostro; este me significa una responsabilidad que es imposible evitar, que antecede a toda elección libre, a todo pacto y a cualquier contrato social.

El rostro no es lo que llamamos la cara, para referirnos a una parte del cuerpo humano, por lo tanto no es solamente una nariz, un par de ojos, una boca, sino lo que significa este conjunto como presencia de ese otro, que se nos muestra y, a la vez es misterio. Ver el rostro del otro es escuchar el mandato: “No matarás”, es reclamar justicia social, temer a la violencia que se pueda ejercer sobre el prójimo. El develamiento del rostro es desnudez, abandono, envejecimiento, muerte.¹³³

El rostro suplica y esa súplica se vuelve exigencia pues proviene de la responsabilidad hacia el otro, del compromiso con el semejante. En su finitud, su mortalidad que es vulnerabilidad, el rostro me demanda, me pide, me reclama, sin que yo pueda dejarlo en el abandono. El rostro en su expresión es el Decir. Según Lévinas: “Le dire est une manière de s'alluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui.”¹³⁴

El primer discurso, el comienzo del lenguaje, es la manifestación del rostro. El Decir es el lenguaje del rostro, pues mediante el Decir nos descubrimos, nos desnudamos dejando la sensibilidad a flor de piel expuesta al sufrimiento, plena de significado y, a la vez, sin posibilidad de ser atrapada por una idea fija. La desnudez del rostro no es la del cuerpo; no hay literalidad en la noción de

¹³² *Totalidad e Infinito*, p. 98.

¹³³ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 141.

¹³⁴ *Ethique et infini*, p. 82.

desnudez en Lévinas, sino más bien se trata de ponerse al descubierto ante el otro en todo lo que somos, principalmente, en cuanto a esa fragilidad que permite al otro acabar con nosotros o bien, sostenernos en vida. A propósito señala Lévinas: “Ce visage de l’autre, sans recours, sans sécurité, exposé à mon regard dans sa faiblesse et sa mortalité est aussi celui qui m’ordonne: “Tu ne tueras point””.¹³⁵ Esa desnudez es la que se descubre la posibilidad de hacer el bien o el mal. La desnudez es la verdadera experiencia de la alteridad, es lo que está detrás de la forma.

Al respecto Derrida hace una reflexión acerca de la desnudez del animal y la del humano, relacionándola con la vergüenza de estar desnudo, misma que distingue a animales y a humanos pues los primeros no la tienen y los segundos sí. “Vergüenza de estar desnudo como un animal...lo propio de los animales, y lo que los distingue en última instancia del hombre, es estar desnudos sin saberlo. Por consiguiente, no estar desnudos, no tener el conocimiento de su desnudez, la conciencia del bien y del mal en definitiva”.¹³⁶

Derrida nos invita a que continuemos la disertación acerca de la desnudez del rostro, de su existencia o no en los animales; reflexionar si el rostro es exclusivo del humano. Al respecto dice: “ El animal no tiene ni rostro, ni siquiera piel, en el sentido que Lévinas nos ha enseñado a dar a esos términos”¹³⁷

Resulta objeto de cuestionamiento, a la vez, querer encasillar en una definición la expresión de rostro en Lévinas, cuando él mismo señala que este no puede abarcarse en un concepto. Por otro lado, cabe considerar que tal noción de rostro es abrir camino a la reflexión de lo que hay más allá del ser en sus conceptualizaciones dadas desde la ontología; y cuando un autor abre camino, él mismo no lo ha andado todo, motivo por el cual hay que seguir despejando, cortando la yerba, trazando la vereda, liberando nuevas vías de conocimiento.

Lévinas provee de elementos para hacerse una mínima comprensión acerca del rostro y así poder abordar el problema de la responsabilidad hacia el otro, que es el tema central de su ética. En este sentido, no es del todo justo afirmar que no se

¹³⁵ *Altérité et transcendance*, p. 114.

¹³⁶ *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 18-19.

¹³⁷ *Ibid*, p. 129.

puede decir qué es el rostro de acuerdo al autor. Aquí nos permitimos diferir de Derrida cuando re-clama al maestro: "...responder al rostro y a la vez no saber responder qué es un rostro. Parece ser que no se sabe lo que es un rostro".¹³⁸ El rostro en la concepción de Lévinas, es siempre en relación al otro como semejante, como humano, mas no en el vínculo que podamos establecer con algún animal, sea la especie que fuere. De ahí que la ética concierne explícitamente a la interacción humana, quedando implícito o desdibujado, el trato con los animales. Y esto debido a que, al desarrollar nuestro autor su idea del cuidado del mundo y procurar la mejoría de las condiciones de vida, podríamos entender que el bien no solamente aplica al prójimo-semejante, sino a todo lo que nos rodea. Se trata de avanzar en los cuestionamientos en relación a lo que se va a entender por entorno, haciendo cada vez más fina la elaboración y el esclarecimiento de una propuesta que es innovadora.

En cuanto a su caracterización de lo que es el rostro, Lévinas refiere al lenguaje que lo comunica y nos dice que *el Decir* es su lenguaje, porque mostrándose pone en riesgo al ser, lo manifiesta en su sinceridad, exhibe la ruptura de la interioridad y el abandono de toda protección, en la vulnerabilidad. *El Decir* adquiere la forma de súplica en sus primeras expresiones, por lo cual se acerca a la oración. La oración es el primer lenguaje del rostro, ahí donde se presenta con toda su debilidad, su sinceridad.¹³⁹

El rostro es ese llamado que el otro le hace al yo, cuestionándolo, transformándolo. La conciencia del yo es perturbada por la exposición del rostro en su vulnerabilidad y a partir de ahí, el pensamiento libre, seguro de sí mismo, pasa a un segundo término. Rostro y subjetividad se identifican en cuanto a la singularidad, la cual se opone a lo objetivo, entendido como estable e inmutable, indiferente a la especificidad de lo subjetivo. Por ello el rostro no puede expresarse a través de *lo Dicho* pues este es el lenguaje de lo general, de la convención. Tal idea coincide con lo que después señala Derrida al respecto de que el primer destino del lenguaje es el de privarnos de la libertad como expresión de la singularidad. En

¹³⁸ *Ibid.* p. 131.

¹³⁹ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 77.

este sentido cabe la frase: “Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abduco al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad.”¹⁴⁰

La forma es lo estable del mundo, lo que alude a la definición de los objetos en su finitud; ella delimita, determina a las cosas y esto permite su aprehensión. El saber de las formas nos da, asimismo, estabilidad. A propósito señala Lévinas:

“Le monde, par les formes, est stable et fait de solides. Les objets se définissent par leur finitude: la forme est précisément cette façon de finir où le fini est à la fois le défini et s’offre déjà à l’appréhension.”¹⁴¹

El rostro, en cambio, es el acto puro que rechaza la identificación al mostrar su diferencia con el yo, con lo familiar; él no corresponde a la forma, pues es lo desconocido, la alteridad. El rostro es lo verdaderamente exterior, lo que no se puede asimilar porque no encuentra en nuestro mundo, ninguna referencia. A la vez, el rostro es presencia pura.

El modo como el otro se me presenta, superando toda posible representación, toda idea que me haya formado acerca de él, es a lo que Lévinas le llama rostro. El rostro desborda la imagen elaborada por mi pensamiento para conocer al prójimo, desmiente la idea que hice a mi medida, la idea adecuada que me formé acerca del otro.

La verdad del rostro no es el develamiento de un ser neutral, universal, que se encuentra en el trasfondo de cada uno de nosotros, que es la definición del ser, sino más bien la verdad del rostro es precisamente esa singularidad. El rostro es desnudez porque es por sí mismo, sin referencia a ningún sistema que lo pueda cobijar; la desnudez en Lévinas no es la del cuerpo, es la del mundo conceptual.

¹⁴²La exposición del otro es apertura a lo trascendente, a lo inacabado, lo inagotable.

El rostro se contrapone al individualismo de la modernidad en el sentido de que este último es una generalización de lo que somos. “El individualismo de esta civilización técnica descansa sobre el desconocimiento mismo del yo singular. Es

¹⁴⁰ *Dar la muerte*, p. 72.

¹⁴¹ *De la existence à l'existant*, p. 63.

¹⁴² *Totalidad e Infinito*, p. 74.

un individualismo del rol y no de la persona.”¹⁴³ Este individualismo de la vida moderna se interesará en el papel desempeñado y no en lo que es el sujeto en su singularidad, el cual queda oculto en el escenario y los personajes de la obra teatral de la vida social. Así, la llamada igualdad, tan proclamada en la Revolución Francesa, se remite a los estereotipos que se van formando de cada grupo social, no alude a cada individuo.

El rostro, en cambio, es el cara-a-cara con el prójimo, sin máscaras, y cuando aceptamos la propia debilidad, mostramos asimismo, el rostro al otro, a ese que igualmente tiene el mandato de: “No matarás”, aun cuando le sea evidente mi vulnerabilidad. Ser en relación con el prójimo, en este cara-a-cara, no poder matar, aun cuando exista la tentación de hacerlo; la imposibilidad de matar debido a la conciencia de la responsabilidad por la vida del otro, que es condición del yo.

En algún momento Lévinas se pregunta si es adecuado hablar de Fenomenología del Rostro en cuanto a que este no puede ser representado ni, por lo tanto, tematizado; no es susceptible de aparecerse en todas sus expresiones, a la conciencia.¹⁴⁴ El rostro no es objeto de la percepción como lo sería algo que pertenece al mundo material; es la vulnerabilidad del alma y del cuerpo que pueden ser violentados, que están en riesgo de perder la vida, si el yo no escucha el mandato “No matarás.”

El rostro muestra la pobreza, la miseria del yo y del otro, la cual no puede disimularse mediante poses y máscaras; no obstante, el rostro se oculta aunque lo que más quiere es ser visto, y lo expresa a través *del Decir*, del clamar al otro hospitalidad, aceptación, aunque no sea comprendido; él quiere ser escuchado en su demanda, en su petición, de modo que el yo pueda decirle: “Heme aquí”: “*moi, c’est-à-dire me voici pour les autres, à perdre radicalement sa place – ou son abri dans l’être, à entrer dans l’ubiquité qui est aussi une utopie*”.¹⁴⁵

En todo humano hay un rostro, aunque este quede cubierto y el yo no pueda verse a sí mismo ni se esfuerce por ver el rostro del otro. Tal dificultad se explica en

¹⁴³ *Dar la muerte*, p. 47.

¹⁴⁴ *Totalidad e Infinito*, p. 225.

¹⁴⁵ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 283.

parte por la cantidad de capas o de disfraces que se le llegan a añadir al rostro, hasta ocultarlo casi totalmente. Al respecto señala Lévinas:

“Ce visage exposé à mon regard est désarmé. Quelle que soit la contenance qu’il se donne, que ce visage appartienne à un personnage important, étiqueté ou en apparence plus simple. Ce visage est le même, exposé dans sa nudité. Sous la contenance qu’il se donne perce toute sa faiblesse et en même temps surgit sa mortalité.”¹⁴⁶

El rostro me abre al Infinito porque si soy sensible a él, trasciendo a mi yo, me ocupo del prójimo, le dedico atención, aprendo algo, me transformo, me pongo en cuestión. Lévinas menciona que en el rostro del prójimo escuchamos la palabra de Dios, quien se nos muestra, así como también se manifiesta en la proximidad con el otro. Ese Dios irrepresentable, desconocido, enigmático, fecundo, deseable, que nos contacta con el Infinito. Esto significa la Huella. El rostro del semejante nos habla de Dios y aquí se semeja Lévinas a los principios cristianos según los cuales lo divino está en cada prójimo y el trato que le demos a éste, habla de nuestra relación con Dios. De ahí que Derrida vea a la ética de Lévinas, como una religión. Al respecto el autor señala: “Lévinas ya no puede distinguir entre la alteridad infinita de Dios y la de cada hombre: su ética ya es religión”.¹⁴⁷

El rostro es vida, es ánimo, con todas las emociones que ello implica, con toda la capacidad de acción, de pensamiento, de sentimiento, de hacer contacto con el mundo. Por eso, cuando alguien muere, desaparece el rostro y surge la máscara.

El rostro no es exclusión, al contrario; no es la vestimenta, ni la edad, ni el sexo, ni la clase social. El rostro alude al otro y ese otro puede tener cualquier edad, ser de cualquiera religión, etnia, clase social. El rostro es una aportación acerca de la noción del ser-con de Husserl, en donde este autor no especifica a qué alteridad se refiere, así como tampoco lo hace R. Descartes en su *Yo pienso, Yo existo*. Sobre Descartes ya M. Foucault pone en cuestión al *Yo pienso*, preguntándose si acaso los locos no son sujetos.

¹⁴⁶ *Altérité et transcendance*, p. 114.

¹⁴⁷ *Dar la muerte*, p. 96.

B) Rostro y vulnerabilidad

El mandato existe porque está la posibilidad de transgredirlo. El “No matarás” proviene de la tentación de violentar al otro, al grado de quitarle la vida. Porque el prójimo se ofrece al yo en toda su debilidad, su desnudez y puede sucumbir a la violencia, a la tentación de usurparle su lugar. Lévinas señala al respecto: ...”je m’interroge déjà si mon être est justifié, si le Da de mon Dasein n’est pas déjà l’usurpation de la place de quelqu’un”.¹⁴⁸

El otro se opone al yo a través de mostrar su rostro, es decir, su sincera debilidad, de manera directa, firme, a través de la mirada, la cual impide toda posesión, toda conquista. La debilidad no es una elección, es una condición de todo ser humano y se puede expresar abiertamente o bien disfrazada de poderío, pero al final de cuentas, ambos casos demuestran que nadie se sostiene sin la presencia del otro. La debilidad entendida como carencia de poder, se considera amenazante pues esta nos expone a las injusticias y a la vida insegura.

El rostro se relaciona con el Infinito porque, a la vez que es vulnerabilidad, no se deja dominar, escapa al poder; y así como es la tentación de matar al otro, también es la resistencia al homicidio, ante el rostro del yo.

El rostro es la exposición del indigente y del extranjero, de ese otro que no puede ser asimilado a lo familiar y lo conocido, que inquieta y perturba mi buena conciencia.¹⁴⁹

Cuando el cuerpo, que pertenece al ser, es visto como cosa, puede ejercerse la violencia hacia el rostro, pues al desconocer al otro como persona, le podemos hacer daño, maltratarlo mediante la ofensa, la imposición y la fuerza ejercida sobre él. El asesinato es posible cuando no hemos mirado al otro cara-a-cara. El ejercicio de la política, donde el poder es una de sus características, deja ver cómo los poderosos regularmente abusan de aquellos sobre los cuales se imponen. Hay una dosis importante de sadismo en la relación dominante-dominado, de ahí que ... “la presuposición de una política sin víctimas, desquicia el orden del poderoso”.¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Ethique comme philosophie première*, p. 105

¹⁴⁹ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 278.

¹⁵⁰ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 48.

La sensibilidad es sentir, pero no solamente en términos de lo percibido sino también se refiere a los estados afectivos. La sensibilidad es vulnerabilidad porque es exposición, tanto a la violencia como a la hospitalidad.¹⁵¹

Rostro y subjetividad son vulnerabilidad, son exposición a la afectividad, pasividad, diacronía, que se expresan en *el Decir*, y en el Dar. La vulnerabilidad es sensibilidad; esta última implica disfrute y herida, ... “qui sont, nous le verrons, les termes de la proximité.”¹⁵² La proximidad no siempre es cobijo, también puede ser violencia; ser tocado, ser afectado, dejar de ser lo que se era antes. Ya no ser el mismo; nostalgia del pasado, duelo de lo que fui. Desde ahí puede ser la violencia, no necesariamente verla en los extremos de su manifestación como es el asesinato del otro.

El Decir es el idioma del rostro; es paciencia, es dolor. Mediante el Decir, el sufrimiento se significa en el acto de Dar, aun cuando en el Dar el sujeto corra el riesgo de sufrir sin razón. El significado de lo sensible alude al disfrute y a la herida, que son las características de la proximidad. *El Decir* no se gobierna por el logos pues este último conlleva la definición, la delimitación y la generalización. El *Dicho* no puede hablar del sufrimiento porque ... “el padecer es incomunicable”.¹⁵³

El rostro, cuando se muestra, es desnudez, no es forma, sino abandono, envejecimiento, posibilidad de morir. La forma oculta la desnudez del rostro, en la cual el ser desvestido se aparta del mundo. Pero este retrotraerse no impide que el yo tenga contacto con el rostro, el propio y el del otro. Es en la proximidad, en la sensibilidad hacia el rostro, que se tiene la verdadera experiencia de la alteridad.

Cuando nos aproximamos al rostro lo hacemos a través del *Decir*, no mediante la tematización, la representación que elabora el pensamiento. Cuando hacemos del otro un tema, nos distanciamos de él, deshacemos la cercanía. El saber que implica la tematización, actúa como anestesia de la sensibilidad hacia el otro, genera una distancia que no es de ida y vuelta sino solamente de ida, sin contacto. De ahí que el rostro sea más próximo a la sensibilidad que al saber, porque

¹⁵¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 31.

¹⁵² *Ibid*, p. 102.

¹⁵³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 161.

acercarse a él es percibir la vulnerabilidad del otro y asumir que podemos responder a ella de dos maneras: protegiéndolo o agrediendo; dándole o quitándole. O somos el hermano generoso o somos el ladrón que despoja, que abusa.

El rostro es debilidad y ésta última es la tentación de matar al otro, de deshacerse de él. El mandato “No matarás” señala la debilidad en cuanto a la posibilidad que existe en el yo, de hacerle daño al otro. Este mandato es el origen de la ética.¹⁵⁴

La mala conciencia me viene del rostro del prójimo, pues este me pone al descubierto su mortalidad, lo cual me desprende del suelo fijo en el que me encontraba cómodamente y me quita de dicha posición. Porque al saberme racional, al definirme como tal, no concibo la tentación de cometer injusticia al otro, de abusar de él, hacerle daño, quitarle la vida. La mala conciencia es el malestar de saberme con todas esas posibilidades.¹⁵⁵

La mala conciencia es la conciencia de la amplia gama de consecuencias que tienen nuestros actos, mismas que abarcan más espacio del que habíamos pensado y trascienden al tiempo en el que se llevaron a cabo; ella nos despierta la inquietud de sustituir al otro, en la expiación de sus culpas, nos invita a realizar la reparación del daño que hemos hecho y del que ha cometido el prójimo. De ahí la frase extraída por Lévinas, de la obra de Dostoïevski: “Todos somos culpables, pero yo soy más culpable que todos.” Y continúa diciendo el autor: “Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j’aurais commises; mais parce que je suis responsable d’une responsabilité totale, que répond de tous les autres et de tous chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres.”¹⁵⁶ Porque la mala conciencia nos abre los ojos ante la mala obra y no podemos darle la espalda a la sinceridad, sino que debemos responder al estado de cosas,

¹⁵⁴ Derrida J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de Acogida*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 118.

¹⁵⁵ *Entre nous*, p. 139.

¹⁵⁶ *Ethique et Infini*, p. 95.

enfrentar la demanda y afirmar al ser en su responsabilidad por el otro. De ahí que Lévinas vuelva en numerosas ocasiones al episodio de Caín y Abel.¹⁵⁷

Aquí, la conciencia cuestiona a la conciencia, a través de la exigencia del rostro, por una respuesta del yo. Es así como la conciencia de la obligación no es una conciencia en el sentido del logos, del yo ensimismado, igual a sí mismo, sino que precisamente la mala conciencia saca de ese lugar a la conciencia y hace que se ocupe del otro. En este sentido se relacionan el rostro, con la responsabilidad, la mala conciencia y la sinceridad.

C) Rostro y responsabilidad

El rostro es la idea de lo infinito en el yo, es aquello que pone en tela de juicio mi libertad, al hacerme responsable del otro, de su vida y de su muerte. El rostro no se refleja en la conciencia, entendida en el sentido de la fenomenología tradicional, sino más bien en la mala conciencia, en la conciencia pre-reflexiva, no intencional, porque al ser la responsabilidad por el otro, es anterior a la libertad y a la voluntad. En la proximidad se escucha un mandato que viene de un pasado inmemorial, que no fue presente y que no ha comenzado como acto libre, como una toma de decisión, una elección. Así las cosas, el sujeto pareciera definirse en términos, más que de un sujeto activo, de uno sometido, subyugado al otro, atado a la demanda de los demás.¹⁵⁸ Y en efecto, la mala conciencia nos habla de un sujeto pasivo, que no eligió ser responsable del otro y que a partir de esa pasividad, se constituye su subjetividad. Es pasivo en estos términos, mas no en el sentido de la inactividad, pues la responsabilidad hacia el prójimo implica mayor acción, mayor esfuerzo que el que se requiere para hacerse cargo únicamente de sí mismo. Es pasivo porque la responsabilidad no es una elección sino un mandato impreso antes de la libertad.

Ver el rostro del otro es escuchar el mandato “No matarás” y atender a la demanda de “Justicia social”. Rostro es ver al otro como interlocutor, incluso antes de que lo conozcamos, es hablarle, atenderlo, poder ser sensible a su presencia. El rostro,

¹⁵⁷ *Difícil libertad*, p. 100.

¹⁵⁸ *Adiós a Emanuel Lévinas. Palabra de acogida*, p. 78.

por tanto, tiene relación con la conciencia de sí, porque esta se basa en la conciencia de la justicia y de la injusticia, ... “de mi injusticia natural, del daño causado a otro, en función de mi estructura de Ego...”¹⁵⁹ a partir de lo cual mi libertad se manifiesta como el posible ejercicio de mi arbitrariedad, sin la consideración de ningún derecho del otro.

Lévinas señala que la responsabilidad es anterior a la libertad: “La responsabilité pour le prochain est avant ma liberté dans un passé immémorial”¹⁶⁰. Esto marca una gran diferencia en relación a la tradición que nos habla de un orden inverso de estas dos. Y ello debido a que la responsabilidad se ha visto como consecuencia del ejercicio de la libertad.

La responsabilidad en Lévinas no es solamente de un sujeto con respecto a sus actos u omisiones, sino del sujeto frente al otro; este cara-a-cara con el semejante condiciona la subjetividad. Somos responsables ... “de nuestra falta de atención y de nuestra imprudencia de lo que no hacemos ni intencionalmente ni libremente, incluso de lo que hacemos inconscientemente, pero de forma significativa.”¹⁶¹ Sin ignorar lo anterior, el énfasis está en nuestra responsabilidad ante la vida y la muerte del otro, en relación al mundo que dejamos a las generaciones posteriores a la nuestra, es decir, no solamente del otro de nuestro tiempo sino del otro del tiempo futuro, en una preocupación y ocupación de continuar la vida y de mejorar la condición humana. Una preocupación más práctica que ontológica, sin que una cosa excluya a la otra.

La presencia del rostro es una invitación al lenguaje, a responder a la demanda, la petición. Comprender a una persona es hablarle, saludarla, incluirla en nuestra mirada hacia el mundo. La palabra evoca la relación original, la del yo con el otro, que se encuentra desde el origen y constituye la Huella, misma que tiene que ver con el rostro. Al respecto señala Lévinas: “Es esto lo que expresa la fórmula el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso.”¹⁶²

¹⁵⁹ *Difícil Libertad*, p. 97.

¹⁶⁰ *Ethique comme philosophie première*, p. 98.

¹⁶¹ *Adiós a Emanuel Lévinas. Palabra de Acogida*, p. 138.

¹⁶² *La huella del otro*, p. 60.

La responsabilidad se origina de alguien que no está ni en mí ni en el otro, sino que trasciende a ambos. Esa responsabilidad es un sello en cada uno de nosotros, en cuanto a capacidad de responder, de ser sensible y atento al semejante. No se trata de una responsabilidad que proviene del acto pensado, que decidimos después de un conocimiento, una deliberación y un juicio. La responsabilidad no es una decisión ni tiene las características de esta, sino que es una condición del ser. A la vez que veo al otro frente a mí, no veo lo que me hace responsable de él y, sin embargo, lo soy. En esta noción de responsabilidad no se requiere que haya un objetivo claro, que haya una intención; simple y sencillamente somos responsables, tenemos a nuestro cargo al otro.

De ahí que el bien no tiene una intencionalidad específica, no se fija a quién se le hace el bien, en cuanto a un interés particular hacia esa persona, sino que la bondad es gratuita, sin pensamiento. Lévinas dice: “Pourquoi sans pensée? Parce que c’est la bonté hors de tout système, de toute religion, de toute organisation sociale. Gratuite, cette bonté-là est éternelle”.¹⁶³

Cuando Derrida retoma el episodio bíblico de Abraham, dice: “Abraham se encuentra en el no-intercambio con Dios, está incomunicado porque no le habla a Dios y no espera de El ni respuesta ni recompensa”.¹⁶⁴ Pareciera que Derrida está dándole forma humana a Dios, en una noción de humano racional, que delibera, que toma decisiones, que juzga. Pero Dios no sabemos quién es, ni sabemos si piensa como nosotros. Dios es el bien y este no se justifica.

Otro tema del mismo episodio bíblico es el sacrificio. Dios le ordena a Abraham que le de en sacrificio a su hijo único muy amado. Esto es incomprensible porque no coincide con la lógica del pensamiento humano. Pero si nos salimos de la secuencia acto-recompensa o acto-castigo, encontramos otras formas de interpretación; por ejemplo, que el contenido de este mensaje tiene que ver con la generosidad: dar lo que más queremos, al semejante. Y el dar siempre es sacrificio; si no es una cosa, no es la otra. Esto es el verdadero significado de dar.

¹⁶³ *Altérité et transcendance*, p. 117.

¹⁶⁴ *Dar la muerte*, p. 108.

Dar es ser responsable, lo cual se expresa en el “Heme aquí”,¹⁶⁵ que es equivalente a la frase mencionada por Derrida: “estoy listo para responder, respondo que estoy listo para responder.”¹⁶⁶

¿Abraham decide obedecer a Dios? O bien, Abraham no tiene opciones y por lo tanto no es una decisión el matar a su hijo. Abraham es obediente, no cuestiona, no pregunta, no duda, sin embargo, sufre. Abraham pudo haberse visto como el padre más irresponsable debido a este acto aterrador; pero ante Dios, él ha respondido y Dios le responde. Podemos seguir hablando de Abraham, y decir que él confió en Dios, que estaba convencido de algo: “Sólo Dios sabe lo que hace”. Y de esta manera, el texto queda sin conclusión, más bien con una buena cantidad de interrogantes; una de ellas podría ser: ¿la responsabilidad ante Dios es diferente a la responsabilidad ante los hombres? ¿puede un hombre que no es creyente de ninguna religión, ser responsable en el sentido de Lévinas, incluso en el de Derrida? ¿la ruptura entre Teología y Filosofía es ficticia? ¿Qué está en el origen: la obediencia o la responsabilidad? ¿Es la responsabilidad una forma de la obediencia o son excluyentes?.

No es azaroso, entonces, que Kant en su *Crítica de la razón práctica* insista en el sacrificio de cumplir con el deber; pero aquí el sacrificio es el de las pasiones propias, el de hacer a un lado los intereses patológicos, es decir, lo que se relacione con las sensaciones, las emociones y el mundo empírico, para obedecer al deber por el deber mismo.

Lévinas en cambio, afirma que el rostro del otro demanda la responsabilidad: “el rostro se me impone, en cambio, sin que yo pueda ser sordo a su llamado, ni olvidarlo.”¹⁶⁷ La responsabilidad por el otro se encuentra inscrita en el rostro, es previa a toda libertad y por ello es pasiva, porque no la elegimos, no está determinada por el exterior, porque no pertenece a una época o a una cultura, sino más bien es inmemorial, más allá del punto de partida, donde principio y fin se unen.

¹⁶⁵ *Autrement qu'êre ou au delà de l'essence*, p. 283.

¹⁶⁶ *Dar la muerte*, p. 84.

¹⁶⁷ *La huella del otro*, p. 62.

Contemplar el rostro del otro es escuchar su demanda de justicia, no es querer explicarlo o describirlo como un objeto de estudio. Se trata de asumir la responsabilidad ante él, ver su miseria y no ser indiferentes; ver su vulnerabilidad y no ser violentos. La presencia del rostro es el reclamo de la humanidad que pide justicia; no es la razón la que domina, no es el romanticismo que me acerca al otro, es ese rostro que se muestra y nos confronta en las posibilidades de protegerlo o exterminarlo. Al respecto de esto último señala Lévinas: “El rostro, en cuanto a él, es inviolable; esos ojos absolutamente desprotegidos, la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen, sin embargo, una resistencia absoluta donde se inscribe la tentación del asesinato: la tentación de una negación absoluta. El otro es el único ser respecto del cual se puede estar tentado a matar.”¹⁶⁸

El rostro es intriga, por lo cual rebasa al ser y su correlato con la conciencia. El rostro del otro es la huella de un pasado inmemorial, que remite a la responsabilidad, anterior a la libertad, y que tiende a un más allá de lo que podamos ver en el presente.

El otro como rostro es el testimonio de una libertad que me gobierna, porque en la responsabilidad por el otro radica la realización de mi subjetividad y, al mismo tiempo, de mi libertad.

El rostro también se relaciona con lo infinito en el sentido de que me coloca en un universo, en un sistema abierto, sin síntesis, y me distrae de mi ensimismamiento, al ocuparme del semejante, en una relación desinteresada, no-intencional, en la que el yo no es el único referente ni lo único importante.

Rostro es la desnudez abstracta y casta; es lo que aparece del otro cuando vemos en él al mandato “No matarás”, sin necesidad de que haya una ley que lo imponga como obligación.

¹⁶⁸ Lévinas E., *Difícil libertad*, Ed. Fineo, Buenos Aires, 2004, p. 88.

III ALTERIDAD Y POLÍTICA

A) *La obra como generosidad*

La acción del yo afecta a su existencia, a la de los otros y altera el devenir de las cosas del mundo. La obra del yo es un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro, sin regresar a lo Mismo. En palabras de Lévinas: “La Obra pensada radicalmente es, en efecto, un movimiento de lo Mismo hacia lo Otro que jamás retorna a lo Mismo”¹⁶⁹. La obra exige generosidad porque no vamos a dar en igual proporción que aquello que recibimos, sino más; siempre hay un excedente. En ese sentido, la obra tiene como condición la ingratitud, es decir, la asimetría entre el yo y el otro, entre el que da y el que recibe. Porque si hubiera gratitud, no existiría generosidad, no habría un ir hacia el otro, sino que el movimiento me regresaría a lo Mismo. La gratitud, según Lévinas... “...sería, precisamente, el *retorno* del movimiento a su origen”.¹⁷⁰ Se trata de una economía infinita y disimétrica, la cual se opone a la dinámica del “ojo por ojo...”. Es renunciar a las cuotas terrenales, a lo que se llamaría en Aristóteles en su *Ética nicomaquea*, la mezquindad, para arribar a la magnanimidad.

Por eso el hijo que cumplió todas las reglas del padre, no comprende por qué este último recibe con tal festividad al hijo que exigió su herencia y dejó la casa para vagar por el mundo. El hijo cumplido le reclama al padre su comportamiento hacia el hermano; tal vez fue obediente pero no como Abraham, sino que él cumplía para ser recompensado y reconocido por el padre, no con el fin de honrarlo, en el sentido de dar de sí, lo mejor posible.

Obra, generosidad, bondad y asimetría, se corresponden porque si hubiera retorno, si se regresara lo que se da, no se cumpliría la bondad; si se buscara reciprocidad, no existiría la generosidad; ella no funciona de acuerdo a un sistema de déficits y compensaciones.¹⁷¹

Volviendo a la historia bíblica de Abraham, éste se da a Dios, en un ejemplo de generosidad, no únicamente de obediencia; Dios le ordena que le sacrifique lo

¹⁶⁹ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 272.

¹⁷⁰ *La huella del otro*, p. 54.

¹⁷¹ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p.273.

más amado que es su hijo. Abraham no pregunta, no hace cálculos de lo que le dio él a Dios ni viceversa; no espera nada a cambio del sacrificio que estuvo a punto de hacer, tampoco pregunta por el sentido que tiene el ofrecer dicho sacrificio. Seguramente Abraham se estremeció ante esta petición divina, pero no dudó en dar lo que se le solicitaba.

No dudar, no pedir explicaciones, dar lo que más se ama, no esperar recompensa eso es generosidad. A la generosidad la mueve el querer hacer el bien, procurar el bienestar del otro y preparar un mundo mejor para los que vienen después: “El porvenir en relación al cual la obra se emprende debe ser puesto de golpe como indiferente a mi muerte. La obra, tan ajena a juegos y cálculos –es el ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte”.¹⁷²

En la generosidad se observa la asimetría pero el generoso nunca siente que ha dado más de lo que ha recibido; no se preocupa de estar contando sino que observa al otro, está atento a su demanda y acude, dando lo más y lo mejor de sí. El generoso no da de manera discriminada sino que su capacidad de donar no tiene objeto determinado; en ese sentido no es del todo intencional porque, aun cuando el beneficio se procura a alguien que lo trasciende, la acción de dar no es de manera discrecional, ni busca un beneficio personal. De este modo, al suprimir el objeto, se suprime la intención, es decir, ... “no conservar del don más que el dar, el acto y la intención de dar, no lo dado, que en el fondo no cuenta. Sería necesario dar sin saber, sin conocimiento y sin reconocimiento, sin *agradecimiento*: sin nada, en cualquier caso, sin objeto”.¹⁷³ Pero sin objeto en el sentido que le da la fenomenología al objeto, para distanciarlo del sujeto, a la vez, para hacerlo el objetivo del sujeto.

La obra pide también que seamos pacientes pues el resultado de lo que hagamos no necesariamente se verá de manera inmediata, sino que tal vez tendrá que pasar mucho tiempo para que fructifique la acción. La paciencia en su forma extrema nos exige que renunciemos al reconocimiento de nuestros contemporáneos, porque la acción se lleva a cabo considerando el futuro, y

¹⁷² *Ibid*, p. 273.

¹⁷³ *Dar la muerte*, p. 125.

probablemente sus efectos se verán en un tiempo en el que ya no estemos, de modo que no necesariamente vivamos el beneficio de lo que hicimos.

La obra y sus consecuencias son para después de la propia muerte, incluso tal vez, posteriores a la muerte de los contemporáneos. Ella trasciende al momento porque es algo que sale de nosotros y como tal, nos rebasa, en tiempo y en espacio. La obra es indiferente a mi muerte. De ahí que diga Lévinas: “La paciencia no consiste, para quien actúa, en el engañar a la propia generosidad dándose el tiempo de una inmortalidad personal. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de la propia obra significa que este triunfo tendrá lugar en un tiempo sin mí, significa apuntar hacia este mundo sin mí, apuntar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo”¹⁷⁴

La obra ve al futuro, a lo lejano, no a lo inmediato, que es el yo sino a lo próximo que es el otro, al tiempo de los que han de venir después de nosotros. Así, el ser se dimensiona en la trascendencia porque no es ser-para-la-muerte, sino ser-para-después-de-mi muerte.¹⁷⁵

La obra se relaciona con el yo, de ahí que se diga: “Por sus obras los conoceréis”; lo que hacemos habla por nosotros porque el yo no es una construcción formal, una abstracción de la que provienen las consideraciones ontológicas, las abstracciones que pretenden ofrecer definiciones de lo que es el ser, en sentido universal, sino que el yo es su obra. Pero al mismo tiempo, la obra, al desprenderse de nosotros, llega a ser algo diferente, en el sentido de que no controlamos todos los efectos que ella puede tener; también en cuanto a que la obra adquiere vida propia y puede seguir una ruta diferente a la del autor. De ahí que también la frase: “Por sus obras los desconoceréis”, tenga sentido. Al respecto señala Lévinas: “A partir de la obra soy deducido y ya mal entendido, traicionado más que expresado.”¹⁷⁶

La obra proviene del yo de cada uno de nosotros y a través de esta nos manifestamos ante el mundo, en nuestra singularidad. Mediante la acción se asume la existencia, se constituye el existente. La obra es posible porque somos

¹⁷⁴ *La huella del otro*, p. 55.

¹⁷⁵ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 274.

¹⁷⁶ *Totalidad e Infinito*, p. 193.

cuerpo que actúa, que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. Pero el cuerpo por él mismo, en su materialidad, no nos da la existencia. El existente es el ser en el devenir, en la temporalidad, en el movimiento, en el ir hacia el otro. "...que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'ai pas seulement un corps, mais que je suis un corps? Mais, là encore, le corps est un être, un substantif, à la manière dont l'homme s'engage dans l'existence, dont il se pose."¹⁷⁷

La obra es la generosidad hacia el otro, es dar sin que ello esté condicionado por lo que se va a recibir a cambio. La generosidad implica asimetría porque si no, deja de ser generosidad. Lévinas insiste en que la obra es una acción que no será correspondida con la gratitud, porque esto la llevaría a un equilibrio que, por ella misma, está rompiendo. El acto generoso va de lo Mismo a lo Otro, es el excedente que se aporta para la vida social, con el fin de que se realice el bien como fundante de la vida en sociedad. La obra que proyecta al yo hacia el otro, no espera ser recompensada pues esto significaría que ya no hay una aportación, que no se trasciende de la esfera del: "Te doy, me das, y quedamos a mano", lo cual nos hablaría de un movimiento que retorna a su origen. En la generosidad no se busca la gratitud; la ingratitud es su condición.¹⁷⁸

La bondad es posible por la acción del yo que se hace a un lado para dar paso al otro. Se trata de una experiencia en la que no se busca el equilibrio, la igualdad, sino todo lo contrario, el yo es más responsable que el otro, el yo ha de dar más al otro, se ha de exigir más a sí mismo, que al otro; sus actos serán para el futuro, no pretenden quedarse en el presente, no busca honores, pues si así fuera, su acción dejarían de trascender. La bondad no espera recompensa, es aquello que parte sin retorno; si esto no sucediera, se perdería la bondad absoluta, pues significaría que actuamos para obtener el reconocimiento inmediato, para vivir la gloria del éxito logrado. Esto es vivir controlado por el medio externo.

Que el porvenir al que se proyecta la acción del yo, sea lo más importante y no su muerte. Porque pasar la vida pensando en que vamos a morir, es una fuente de angustia y una no aceptación de la finitud. En cambio pensar que en cada acción

¹⁷⁷ *De l'existence à l'existant*, p. 123.

¹⁷⁸ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 273.

estamos afectando al futuro, es mucho más positivo, de mayor riqueza y más vital. Solamente tenemos una vida, en la que lloramos y sufrimos, pero ese sufrimiento es la expiación del prójimo, es producido por el esfuerzo para aportar algo que servirá de base, de cimiento, en la construcción de un por-venir de la bondad. Actuar de este modo es dimensionar al existente, en la trascendencia; apostar al futuro, que es el tiempo del otro. Para ello, es necesario renunciar al reconocimiento de los contemporáneos, con la finalidad de que la obra tenga más alcance y se logre un beneficio en ese mundo en el que ya no estaremos, en un tiempo que no nos pertenecerá, pero que será favorecido por nuestros actos.

Pensar todos los días, no en que soy mortal, lo cual es una certeza, sino en que mis actos pueden favorecer el bienestar de aquellos que han de venir después de mí. Dedicarme a aportar bondad, para que las generaciones futuras tengan un mundo mejor al que yo encontré cuando llegué. Esa es la ocupación, eso es a lo que he de dedicarme durante toda mi vida, a cederle mi lugar al otro, a superar mi tiempo concediéndole mi esfuerzo al tiempo del otro, del que seguirá viviendo aun cuando yo haya muerto. Así, no solamente se lleva a cabo un acto generoso, sino que también el yo consigue ser libre; al respecto el autor señala: “Ser libre es construir un mundo en el que se pueda ser libre.”¹⁷⁹

El individuo que hace el bien no triunfará en el otro mundo, uno que está más allá de la tierra, sino un mundo que se encuentra en el futuro, más allá de su tiempo presente. Y el triunfo consiste en mejorar la vida de los demás, del prójimo, con acciones en las que la bondad se haga cada vez más presente; la victoria se logrará con sufrimiento, el que se padece en vida, día con día, por conseguir esa meta.

La obra se distingue por su generosidad, la que nos inspira el encuentro con el otro en un cara-a-cara, exponiéndonos su rostro con toda su vulnerabilidad, su debilidad, que también es la nuestra. No podemos responder a la mirada del otro más que con un acto de generosidad, que salga de nosotros pero que no regrese en forma de compensación. Esa acción hacia el otro ha de ser gratuita, sin búsqueda de recompensa, sin precio. Sentirnos mal de encontrarnos ante el

¹⁷⁹ *Totalidad e Infinito*, p. 183.

prójimo, con las manos vacías, sin algo que ofrecerle. Al respecto señala Lévinas: “Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad; incapaz de abordar al Otro con las manos vacías.”¹⁸⁰

La generosidad y la subjetividad se constituyen mutuamente, pues la subjetividad de cada ser humano es de carne y sangre, es desgarramiento del yo por otro, en el acto de dar a este último el pan que nos íbamos a llevar a la boca. Generosidad y responsabilidad unidas en el contacto con el prójimo, en esa proximidad que nos altera como es afectada una célula al tacto con otra: esa irritabilidad propia del ser vivo... “responsabilité comme “irritabilité cellulaire”, impossibilité de se taire, scandale de la sincérité.”¹⁸¹ La necesidad de saludar, de no ser indiferentes. Esta sinceridad no puede expresarse más que a través del lenguaje del *Decir*. La sinceridad es el *Decir* mismo, que viene junto con el dar, porque al ser apertura, la sinceridad es generosidad, es una mano que se tiende al otro, es contacto, proximidad, que no admiten disimulo alguno.

Dar es trascender al yo y su egoísmo; es despojarse de uno en cuerpo y en espíritu, ser capaz de ceder algún bien propio, al otro, desposeído. Es dar un regalo, como muestra de amor, de cuidado, de atención al prójimo, con lo cual le decimos: “Aquí estoy, tú me importas”. Este dar, es una manifestación de la responsabilidad hacia el prójimo, que no tiene que ver con la intencionalidad planteada por la filosofía de Husserl para explicar la proyección del acto humano, en el mundo. La responsabilidad tampoco alude al conocimiento, porque está en cada uno antes de cualquier deliberación, de cualquier juicio que hagamos acerca del otro. La responsabilidad, la generosidad, es hacer algo por el próximo, es darle algo; de este modo se expresa el espíritu humano.

La generosidad de la obra es en todos los posibles vínculos con el otro. En la relación filial, el padre y la madre no solamente dan una parte de su vida al hijo que han fecundado, sino que ese hijo, esa hija, es la obra en la que se desvía la atención del yo, sobre sí mismo, a un cuidado dedicado al otro, que proviene de

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 74.

¹⁸¹ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 224.

mí, sin ser yo. Otro que pertenece a mi tiempo pero que lo trascenderá, que me ha de sobrevivir, que hará mi muerte risible, insignificante. Porque el triunfo sobre la muerte es la fecundidad, porque la muerte está al servicio de ella, y no a la inversa. Nuestra muerte no es el fin sino el principio de nuevas vidas, vidas que no son nuestras pero no por eso son menos importantes. Y si hubiera un miedo relacionado con la propia muerte, debería ser el temor de no ser capaz de dejar un mundo mejor al que encontramos cuando nacimos. Porque en esto consiste nuestra responsabilidad hacia el otro que ha de venir, en que nuestra acción sea tal, que mediante ella se logre dejar algo más, algo que no estaba y que pueda contribuir a la convivencia generosa entre los individuos en la sociedad, preocupados el uno por el otro, ocupados en cuidar el mundo que recibimos como herencia y que a la vez, será nuestro legado. Tristeza y temor de no comportarnos de manera responsable, de no haber aportado gran cosa, de ser indiferentes ante la situación, como si los problemas fueran imposibles de enfrentar, como si nos debiéramos de conformar con lo que hay. En palabras de Lévinas: "C'est la tristesse de quitter un monde que nous n'avons pas pu transformer."¹⁸²

Si continuamos ocupados en la evidencia de nuestra mortalidad, si lo más importante es la frase: ser-para-la-muerte, y nuestra más grande angustia es la nada después de nuestra muerte, viviremos aislados con respecto a los demás, estaremos ensimismados buscando frases que nos consuelen ante esta que vemos como la máxima desgracia, y no dirigiremos nuestra energía hacia la realización de actos bondadosos, que son los que se han de quedar y hacer más digna la vida del prójimo.

Mi muerte interrumpe la proximidad con el otro, ocuparme del otro, ver su rostro, atender al mandato que me señala escuchar su demanda, su clamor. También mi muerte es bienvenida porque dejo un lugar para que lo ocupe un recién llegado al mundo, que empieza a vivir.

De la obra cabe señalar, igualmente, el efecto de la misma. Las consecuencias de las acciones no son evidentes ni en el tiempo ni en el espacio. No sabemos del todo, ni podemos calcular con precisión, el efecto que tiene en el prójimo, lo que

¹⁸² Lévinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Ed, Vrin, Paris, 1986, p. 155.

hacemos. Ni siquiera tenemos bajo control lo que causan nuestros actos en la propia vida, pues con frecuencia sucede que, al querer evitar algo, lo provocamos; esto es debido, en parte, a que nuestros actos no son la única causa que incide en los acontecimientos, y por eso no hay garantía de que sucedan las cosas que queremos, ni que se eviten las que no deseamos.

Como puede verse, la lógica de la vida en su compleja multicausalidad, es diferente a la que manejamos en nuestro pensamiento. Esta dinámica nos acerca a lo que se ha dado en llamar el destino, para contraponerlo con el futuro que es controlado y determinado por las acciones dictadas desde la razón.

El destino contrasta con la tradición racionalista, según la cual todos los actos humanos se rigen por la razón, es decir, el ser humano domina las causas y los efectos de los mismos, porque antes de actuar, llevó a cabo un análisis, una deliberación, juzgó y tomó decisiones. Es el pensamiento racional el que está convencido de que la vida de cada uno es obra propia y que podemos moldearla según las determinaciones individuales, afirmando, de este modo, el carácter propositivo de la razón, su capacidad de controlar, de ejercer poder. Esta es la mentalidad del conquistador quien considera que tiene el mundo en sus manos y puede dominarlo, poseerlo, disponer de él.

En contraste, Lévinas considera que la obra no es del todo producto de la acción del yo; además, los efectos que nos proponemos lograr no siempre son los que se obtienen. La acción se debe a diversas causas y despliega multitud de consecuencias, muchas de las cuales se salen de nuestro control, como si fueran independientes, como si estuvieran separadas de nosotros.

Aquí cabe mencionar que los móviles de la acción humana no son del todo racionales, es decir, pensados. Existen motivaciones que son ocultas para nuestra conciencia y sin embargo tienen efecto en nuestros actos, al grado de determinarlos. Finalmente, no sabemos lo que nos lleva a actuar porque podemos tener intenciones conscientes e inconscientes y estas últimas son las que nos dictan las acciones y marcan el rumbo de nuestras vidas.

La frase de Lévinas también puede referir al sacrificio que implica llegar al resultado deseado, de modo que tenemos que hacer muchas cosas que no nos

gustan, para obtener lo que queremos. “Al emprender lo que he querido, he realizado muchas cosas que no he querido: la obra surge entre los deshechos del trabajo. El obrero no tiene en la mano todos los hilos de su propia acción.”¹⁸³

La obra es un legado, es un don para el otro, y esto trae consigo despojarse, desapegarse de algo, para ofrecerlo al prójimo, lo cual produce dolor. De ahí que la obra implica esfuerzo; además, ella tiene carácter ambivalente pues, así como pone algo de manifiesto, puede ocultar. A propósito señala Lévinas que la acción del Estado en su organización para regir la sociedad democráticamente, se convierte poco a poco en una tiranía que termina por alejarse de su finalidad que es trabajar por el bienestar común. Así, se produce un extrañamiento hacia el prójimo, una insensibilidad que es característica del poder, que en un principio promete igualdad, pero después se desdice. La obra del Estado ya no refleja los principios que lo fundaron pues este se distancia cada vez más de sus gobernados, los traiciona al olvidar sus objetivos sociales. “La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la tiranía. Deforma el yo y el Otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia”.¹⁸⁴

En nombre de la razón de Estado, se han producido gran cantidad de agravios, muchos de los cuales no son inmediatamente visibles, sino que al paso del tiempo se manifiestan los daños. Esto ha sucedido como resultado del desarrollo racional de la historia humana. Lo invisible alude a la imposibilidad de argumentar el perjuicio provocado por un orden que se presume racional y que se justifica a sí mismo con un discurso lógico, que tiende a desplomarse cuando emergen las consecuencias reales y ya no es posible la apología del orden impuesto.

Con frecuencia se elabora una defensa verbal de una racionalidad que genera daños invisibles, por no haber un discurso que los haga evidentes. El mal se

¹⁸³ *Totalidad e Infinito*, p. 193.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 304.

percibe por sus efectos aunque no siempre se identifica como tal. El mal es un juicio y este solamente se produce si hay análisis, discernimiento, reflexión. Por lo tanto, podemos vivir en el mal: hacerlo y recibirlo viéndolo como algo que es normal, natural y ello debido a varias razones, entre ellas: 1) Todo lo que nos rodea se comporta de manera similar. 2) Nuestra historia ha sido la misma, no hemos vivido de otro modo. 3) Solamente estamos aquí, sin reflexionar si habrá otra forma de estar en el mundo, de relacionarse con él.

La promesa del neoliberalismo fue ... “elevar el nivel moral intelectual y hasta “espiritual” de la “humanidad” mediante modos inéditos de producción de la riqueza.”¹⁸⁵ Sin embargo, el drama continúa y lo que se instala como nuevo régimen, genera poderosos y ellos pierden los ideales que los colocaron en ese lugar, al ejercer el sometimiento. De un gobierno con aspiraciones igualitarias, puede emerger la tiranía ante la cual es posible la rebeldía, que se aplasta hasta acabar con ella. Es más, en la voracidad que invade y la ceguera que domina, no se ve que la democracia es excluyente de la imposición y así como en nombre de la razón se han hecho guerras, se mata al otro sin sentir culpa y sin que se hayan identificado a los culpables... “Los poderosos, de su lado, parecen enloquecer ante la violencia como violencia y en nombre de la democracia disparan hacia todos lados.”¹⁸⁶ De ahí que la crítica de la Totalidad se derive de la experiencia política, y el cuestionamiento deba hacerse desde la ética, debido a que esta procura la justicia en la práctica de la responsabilidad por el otro; en cambio, la política, al instaurar un nuevo orden, corre el riesgo de que, al abusar del dominio, se convierta en caos.¹⁸⁷

La obra se relaciona con la conciencia del yo, pues esta última es la conciencia de la responsabilidad por el otro, en quien recaerán las consecuencias de nuestra acción. Ser consciente es incluir al futuro en nuestros actos, considerar la época que no será nuestra, pero que pertenecerá a los que vendrán después de nosotros. Pensar en el futuro significa un trabajo constante sobre nosotros mismos

¹⁸⁵ ¿*Hacia dónde vamos?*, p. 51-2.

¹⁸⁶ *Idem, Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, Ed. LXI Legislatura, Consejo Editorial, Miguel Angel Porrúa, México, 2012, p. 161.

¹⁸⁷ *Idem, ¿Hacia dónde vamos?*, p. 71.

pues tendemos, más bien, a poner en primer plano nuestros intereses, privilegiando el presente; por eso nos cuesta mucho prever y considerar a los demás. Esto puede verse como un ejemplo del modo en que el mal se quiere imponer permanentemente al bien, pues al procurar exclusivamente el beneficio personal, con frecuencia invadimos al otro, abusamos de él. La agresión es una inatención; Lévinas lo señala: “La agresión es la inatención por excelencia. El perdón sería, por esencia, imposible.”¹⁸⁸

Al hablarnos Lévinas acerca de la obra como acto de generosidad, nos presenta una opción ante la inercia humana que nos lleva a colocarnos en el centro del mundo a pesar, incluso, del sufrimiento de los demás. La generosidad no solamente tiene como su contrario a la mezquindad, sino que también se contrapone al ansia de poder, por el cual siempre terminamos invadiendo el lugar del otro. Así, “desear una felicidad inmediata antes que la futura, tener más que los otros, ser poderoso”, podría ser el lema de muchos de nosotros; pero al mismo tiempo, esa no es la opción para construir una sociedad en la que se procure el bienestar común.

B) Vida Social

Para empezar este apartado retomemos el señalamiento de Lévinas al respecto de la filosofía y la sociedad: “Je ne crois pas d’ailleurs que la philosophie pure puisse être pure sans aller au “problème social”.”¹⁸⁹

Una puntualización más del autor es que la realidad social no se agota en el conocimiento que podamos elaborar en torno a ella. Si se considera que el saber es una adecuación entre el pensamiento y las cosas del mundo, la realidad, y particularmente la social, lo desborda pues esta no tiene la misma estructura que el pensar; por lo tanto, las ideas que nos formemos acerca de la sociedad, no logran abarcarla en su complejidad. Lévinas dice: “Relation ou religion qui n’est

¹⁸⁸ Lévinas E., *Cuatro Lecturas Talmúdicas*. Ed. Riopiedras, Barcelona, 1996, p. 46-7.

¹⁸⁹ *Ethique et Infini*, p. 48.

pas structurée comme savoir, c'est-à-dire comme intentionalité. Celle-ci recèle la re-présentation et ramène *l'autre* a la présence et à la co-présence.”¹⁹⁰

Un ejemplo de lo anterior es la relación humana en su manifestación de Eros, la cual se aleja del poder, del dominio, del control, que implican al saber. A propósito se expresa Lévinas: “C'est seulement en montrant ce par quoi l'eros diffère de la possession et du pouvoir, que nous pouvons admettre une communication dans l'eros. Il n'est ni une lutte, ni une fusion, ni une connaissance”.¹⁹¹

La relación social no es un vínculo en el cual la síntesis desaparece a la alteridad, sino que se trata de un encuentro cara-a-cara: el yo está frente al otro, y lo ve en su diferencia, en su unicidad, no lo asimila a sí mismo, no lo obliga a que coincida con la idea que tiene de él. “El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado”.¹⁹²

La alteridad no es una cuestión epistemológica, sino más bien ética, según Lévinas. No es a través del “saber acerca de...” que damos cuenta de la relación del yo con el otro, de nuestro trato con el prójimo, pues en la elaboración epistemológica el pensamiento tiende a asimilar el exterior a sus estructuras, de modo que los descubrimientos más asombrosos y extraordinarios terminan siendo asimilados por lo Mismo...”finissent par être absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de “prendre” dans le “comprendre”. La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre;...”¹⁹³ El otro es la ruptura de las categorías empleadas para el análisis del yo, al considerar que este último es más allá de sí mismo, en su relación con el prójimo, extraño y desconocido.

La alteridad no es material, rebasa los sentidos; de ahí que nos lleve al terreno de la trascendencia, de lo Infinito, con lo cual se quiere decir que la alteridad no es teórica sino más bien moral.¹⁹⁴ Tal noción contrasta con el esquema kantiano, incluso husserliano de conocimiento, en el cual la intuición, basada en los

¹⁹⁰ *Le temps et l'autre*, p. 8-9.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 81.

¹⁹² *Totalidad e Infinito*, p. 91.

¹⁹³ *Ethique et Infini*, p. 53.

¹⁹⁴ *Totalidad e Infinito*, p. 106.

sentidos, es una vía para elaborar la representación que, finalmente, llegará al concepto, a la generalización.

La socialidad es la vida con el otro, no al lado de él sino frente a él, cara-a-cara. El otro figura como el texto del contexto en la vida cultural, en la vida social.

La vida en sociedad hace emerger el lenguaje; este requiere de interlocutores, de la pluralidad que nos instruye, que nos aporta. Al respecto se expresa Lévinas: “El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje.”¹⁹⁵ En esta interlocución, no se garantiza la plena comunicación porque ello implicaría la disolución de la alteridad. Un ejemplo es la relación entre dos construida a partir de Eros. A propósito señala Lévinas: “Ce qu’on presente comme l’échec de la communication dans l’amour constitue précisément la positivité de la relation...”¹⁹⁶

El lenguaje es una interpelación al otro, una convocatoria a que hable, sin que haya la garantía de que yo lo comprenda; de ahí que se diga que la relación con otro transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo, fuera de las categorías preestablecidas. De acuerdo a Lévinas: “*Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso.*”¹⁹⁷

El lenguaje es hablar, darse a conocer, presentarse, saludar, invocar, llamar al otro, no ser indiferente a su presencia. También es escuchar al semejante. De ahí que Lévinas diga: “Hablar y escuchar son todo uno, no se suceden. Hablar instituye así la relación moral de igualdad; por consiguiente, reconoce la justicia. Incluso cuando se habla a un esclavo, se habla a un igual”.¹⁹⁸

El lenguaje es un aspecto fundamental en la vida social; se produce a partir de la diferencia, del deseo de hacer contacto con el otro. El deseo del otro es nuestra misma socialidad. Lévinas afirma que el deseo del otro “...nace en un ser al que

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 96.

¹⁹⁶ *Le temps et l'autre*, p. 89.

¹⁹⁷ *Totalidad e infinito*, p. 94.

¹⁹⁸ *Difícil libertad*, p. 87.

no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo.”¹⁹⁹

En la vida social, el yo se relaciona con el otro intercambiando su excedencia. Se trata de seres completos a los que no les falta nada y que, sin embargo, desean el vínculo. La sociedad se constituye de los excedentes de las alteridades, no de las carencias del yo. La inquietud del ser es producto de las riquezas que en él se contienen, mismas que son fuente de alteración, más que de alergia. Estas riquezas son la evidencia de la extrema plenitud del ser, noción que se contrapone a la de ser-en-falta o “las carencias del ser.”

Según Lévinas, la vida social no es una cuestión epistemológica sino ética. No es a través del conocimiento que damos cuenta del otro, de nuestro trato con el prójimo, pues el pensamiento procede asimilando el exterior a sus estructuras, de modo que los descubrimientos más asombrosos, los acontecimientos más extraordinarios, acaban siendo absorbidos en lo Mismo, terminan comprendiéndose, con todo lo que hay de “prender” en el “com-prender”. Porque como dice el autor: “La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre, elle ne remplace pas la socialité; elle est encore et toujours une solitude.”²⁰⁰

El sujeto consciente que permanece aislado, en su trinchera de ser que conoce al mundo y coloca al pensamiento como una barrera, en lugar de un puente para vincularse con las cosas, no es el sujeto al que se refiere Lévinas; tampoco el autor concibe de esa manera la conciencia, sino que ésta última se realiza en la inclusión del otro, al grado de que el yo queda en segundo término. Solamente así se puede dar la alianza entre el yo y el otro. Según el autor: “Cette déposition de la souveraineté par le moi, c’est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée.”²⁰¹

El otro no es ni mi enemigo ni mi complemento. Tampoco es lo que no soy o el límite de mi yo. El yo es en la relación con el otro; Lévinas lo expresa así: “la

¹⁹⁹ *La huella del otro*, p. 57.

²⁰⁰ *Ethique et infini*, p. 53.

²⁰¹ *Ethique et Infini*, p. 42.

sociedad es el milagro que comporta el hecho de salir del *uno mismo*.”²⁰² La relación social es proximidad y separación; participación y distancia. Mediante este vínculo, el otro es inasimilable para el yo, es incomparable e irreductible a cualquier forma familiar a la que se le quiera limitar; el otro es único en su exclusividad: es insustituible.

A la vez, el yo y el otro no son seres completamente separados, aislados, sino que en su condición de ser se incluyen, de modo que el trato que se den entre ellos, daña o beneficia a ambos, aunque nos engañemos pensando que al agredir, sólo perjudicamos al que recibe la violencia.

La dimensión ética no refiere a una alteridad formal en la que el otro es un concepto que sirve de referente o de límite; no se está proponiendo un mundo en el que cada uno vea por sí mismo sin importarle los demás. Tampoco se dice que todos somos exactamente iguales y requerimos de las mismas cosas o tenemos las mismas demandas. Existe la distancia entre el yo y el otro, hay diferencia entre ellos, pero Lévinas propone la no-indiferencia ... “à la mort à laquelle, au-delà de ma fin, s’expose dans sa droiture même le visage d’autrui.”²⁰³

Aun considerando que es necesario ver la diferencia entre el yo y el otro, tener respeto a la singularidad, asumir el carácter enigmático de la alteridad, existe la necesidad de regular la distancia pues si esta es grande, ya no hay reconocimiento, lo cual puede producir agresión pues vemos al extraño como si fuera una amenaza a la propia existencia.

Entonces cabe aclarar que la diferencia y la distancia no aluden, necesariamente, a un aislamiento del yo, sino a una interacción de responsabilidad, de respeto y de justicia con respecto al otro. Acercarse al semejante asumiendo que no lo vamos a conocer del todo pero que eso no impide, sino más bien, motiva para que nos aproximemos a él, atendiendo a su presencia.

El yo en su posición ética es diferente de la noción de ciudadano, porque es el que revive la huella, la responsabilidad hacia el otro, que le viene desde antes de la libertad, sin que lo haya elegido. La relación ética entre el yo y el otro, es un

²⁰² *Difficil libertad*, p. 89.

²⁰³ *Ethique comme philosophie première*, p. 108.

vínculo desinteresado, es decir, previo a cualquier intencionalidad; no existe un propósito exterior que determine la proximidad con el otro pues ella proviene de la responsabilidad; ésta última es, en palabras de Lévinas: "...l'excellence de la proximité éthique dans sa socialité, dans son amour sans concupiscence." ²⁰⁴

Los valores éticos se basan en la socialidad entendida como la vida con los demás, evitando la uniformidad en los individuos, o bien su extremo que sería la total enajenación. En Lévinas, la libertad viene después de la responsabilidad, lo cual implica que la relación social se dé entre seres separados, diversos, que ejercen sus capacidades sin olvidar la existencia del semejante.

Considerar la alteridad como condición del ser, es explicarnos la dinámica del pensar. El pensamiento humano es posible gracias a esa separación y cercanía, esa contrastación que permite la discusión, la diversidad en la visión de los acontecimientos. Gracias a la pluralidad se hacen lazos entre los seres, sin confundirse unos con otros. El pensamiento como actividad de reflexión, es la interioridad del yo quien, en su independencia se vincula con el otro ²⁰⁵.

Así, libertad, pensamiento y lenguaje se refieren a la ética, pues los tres tienen como base la responsabilidad hacia el otro. Alteridad y responsabilidad permiten la expresión de la subjetividad, la socialidad, la reflexión y la comunicación. Además, desde la ética nos relacionamos con el semejante, sin pretender asimilarlo a nuestro modo de ser, ni buscar que su identidad corresponda con la representación que nos hayamos hecho de él. "...el ser que me habla y a quien respondo o interrogo, no se ofrece a mí, no se da de modo que pueda asumir esta manifestación, encasillarla a la medida de mi interioridad y recibirla como venida de mí mismo." ²⁰⁶

La singularidad a la que se refiere Lévinas difiere totalmente de aquella de la que habla la modernidad; esta última se presenta como defensora de la individualidad y del respeto a los derechos de los ciudadanos, pero en realidad se basa en estructuras sociales que llevan a los sujetos a preocuparse cada vez menos por el bienestar común, mostrando una creciente indiferencia hacia el prójimo.

²⁰⁴ *Altérité et transcendance*, p. 49.

²⁰⁵ *Totalidad e Infinito*, p. 126.

²⁰⁶ *Ibid*, p. 299.

El individualismo viene a ser un patrón de vida, una imposición; entonces, en vez de defender nuestra singularidad y respetar la de los demás, estamos siendo víctimas del egoísmo. A la vez, al ser estereotipo, el individualismo genera un efecto de uniformización, pues cuidamos nuestros intereses y no nos sentimos afectados por el sufrimiento ajeno.

El estereotipo genera pasividad con respecto a los problemas sociales, conformismo y finalmente ensimismamiento en una vida que aparentemente es íntima, privada, construida por nosotros de manera independiente, pero en realidad está totalmente preestablecida, controlada, no es auténtica, además de que no se interesa en lograr objetivos comunes. El hombre moderno se engaña con la idea de que es activo, pues en realidad vive en una pasividad mortífera, en la monotonía de la existencia. Pasividad de no visualizar la relación social como una experiencia por excelencia, negándole su irreductibilidad al Yo, privándolo de su alteridad.²⁰⁷

La modernidad actual se caracteriza por la indiferencia hacia lo que es el individuo en su singularidad. En la disminución del respeto, la dignidad, los cuerpos humanos se consideran cosas que se usan para dar placer, donde esta última palabra puede significar agresión, violencia, hasta llegar al extremo de acabar con la vida del otro, y acto seguido, el cuerpo inerte es tratado como basura.

Recordando el mandato “No matarás” que existe porque precisamente hay la posibilidad, la tentación de dañar al semejante, de excluirlo, el otro es percibido como una multitud indiferenciada, indeseada; puede ser visto como cuerpo, y ni siquiera con el respeto que este implica, sino incluso ser indiferentes ante su presencia. “El cuerpo, en su actividad misma, en su para sí, se invierte en cosa que ha de ser tratada como cosa. ... A través de él, no sólo se desconoce, también se puede maltratar el “para Si” de la persona, no sólo se lo ofende, también se lo fuerza.”²⁰⁸ En el extremo del odio y del desprecio, el cuerpo es tratado como el objeto de la violencia, al grado de que, aun ya habiéndole dado muerte, se le sigue mancillando.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 67.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 242.

En las guerras, en las fosas comunes, en las fosas clandestinas donde yacen las víctimas del crimen organizado, en las bolsas de plástico donde son depositados los cuerpos deshechos, en la desaparición misma de los cuerpos, no hay el mínimo respeto al cuerpo, al alma, a la dignidad humana; no lo hubo para torturarlo hasta su muerte, menos lo hay cuando quedó sin vida.

El cuerpo es la primera instancia física que separa a los individuos entre sí, haciéndolos diferentes unos de otros. “Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un “aquí”, “he aquí”, para el *este*...” “*el cuerpo da lugar a la existencia.*”²⁰⁹ Luego está el espacio social, que nos asigna un lugar en la comunidad. El espacio humano es un espacio social porque aun cuando nos diferenciamos desde nuestra estructura corporal, hasta nuestros modos de pensar y de actuar, formamos una colectividad, nos movemos dentro de ella.

Pero no se trata solamente del espacio que naturalmente nos separa a unos de otros; ni nos referimos nada más a la distancia que implica el concepto que nos hacemos de los demás y viceversa. La exterioridad social es irreductible a lo material y a lo conceptual, porque ambos refieren a un análisis que parte de la idea de un sujeto aislado en su constitución como tal.²¹⁰

El tiempo tampoco es una dimensión que nos hable de un sujeto aislado, sino que ambos, tiempo y espacio, son la relación misma del yo con el otro. Estamos rodeados de seres y de cosas con las cuales establecemos relaciones a través de los sentidos, de los sentimientos y del pensamiento. Somos con los otros en tanto que los percibimos por el tacto, la vista, la simpatía que podamos tener hacia ellos, realizando nuestras labores en comunidad. Estas relaciones son transitivas, de ida y de vuelta.

Simultáneamente, hay un tiempo que pasa por cada individuo, que lo modifica sin quitarle su identidad, sino que esta se difiere. El yo deviene en el presente, hacia el futuro, desde la huella, sin dejar su identidad. “Le passé lui même se modifie sans changer d’identité, s’écarte de soi sans se lâcher, se “faisant plus vieux”,

²⁰⁹ *Corpus*, p. 15.

²¹⁰ *De la existence à l’existant*, p. 163.

sombrant dans un passé plus profond: identique à soi par la rétention de la rétention.”²¹¹

A su vez, como estructuras, las sociedades implementan situaciones dentro de las cuales se dan los vínculos sociales; tales son las leyes, los sistemas de premios y castigos, las instituciones de educación, de impartición de justicia, de legitimación de los vínculos, de adhesión a colectividades.

Las condiciones que proporciona el sistema social para que se den las relaciones entre los sujetos, son las que rodean o contextualizan los encuentros entre los individuos. La relación con el otro puede ser trascendencia y no una forma de buscar la certeza o coincidencia con uno mismo.

Aun cuando cada sujeto, cada yo, contiene una interioridad, el ser es un ser social, que actúa, que piensa, siente, fuera de sí mismo, y todas estas experiencias no se aprehenden por completo, en su interioridad. Porque se habla mucho acerca de que no podremos entender la intimidad del sujeto, pero también sucede la inversa, es decir, la interioridad del ser no logra aprehender al todo que conforma lo exterior. El ser es exterior a sí mismo, ...“Etre qui est toujours en dehors de l’être et même en dehors de soi et que la perception interne, comme l’avait voulu Kant, ne saurai saisir”.²¹²

De la interioridad emerge la responsabilidad por el otro, dictada por la huella. El problema es que esa voz que se escuchaba desde el fondo del yo, en su intimidad, ya no aparece.

Uno de los efectos nocivos del liberalismo, según Lévinas, es precisamente que se ha disminuido o incluso perdido esta capacidad: “Personne ne peut plus trouver la loi de son action au fond de son coeur. L’impasse du libéralisme réside dans cette extériorité de ma conscience à moi même”.²¹³

Entonces por eso, porque nadie puede encontrar la ley en su modo de actuar con respecto al prójimo, es necesario colocar la conciencia del otro en el exterior, en la superficialidad de la ley, del decreto social.

²¹¹ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 57.

²¹² *De la existence à l’existant*, p. 79.

²¹³ *Entre nous*, p. 33

La sociedad también es una unidad económica pues organiza la convivencia entre los individuos basada en la producción de bienes para la vida y la supervivencia de la colectividad. Cada trabajo determina en el individuo un estilo de vida, del que a su vez depende su vestimenta, su alimento, su vivienda, la calidad de los servicios a los que acude, sean escuelas, hospitales, lugares de recreación. Tanto el vestido como el alimento son fundamentales, pues no solamente resuelven una necesidad, sino que le dan dignidad a la vida del sujeto. A propósito señala Lévinas: "...dire que le vêtement est pour se couvrir ce n'est pas saisir ce par quoi le vêtement arrache l'homme à son humilité d'être nu; encore moins l'aliment rentre-t-il dans la catégorie de "matériel" .²¹⁴

Lo que llamamos vida cotidiana no es exclusivamente el despliegue de un existir en el cual nos defendemos de parecernos a la vida animal, determinada por el principio de necesidad y de adaptación tratando, a cada momento, de demostrar nuestro carácter racional. Tenemos necesidad de comer y de vestirnos, pero esto no nos hace ni menos ni más humanos. Sin embargo, la justicia se cumple cuando todos los sujetos que pueblan el mundo, tienen vestido y alimento. En este aspecto Lévinas recuerda al marxismo diciendo que esta doctrina se legitima desde el momento en el cual clama y reclama a los sistemas socio-políticos, que sean capaces de satisfacer el hambre y la sed, que sean justos.²¹⁵ Así, las doctrinas políticas y sociológicas que promulgan la igualdad entre los individuos en una sociedad, en cuanto a tener derecho al alimento y al vestido, están en el ejercicio de la justicia social. De tal modo coinciden la ética, la moral y la política, en cuanto al compromiso social de que todos vivamos gozando de bienestar, con nuestras necesidades satisfechas. "La morale des "nourritures terrestres" est la première morale."²¹⁶

Ahora bien, la adquisición del alimento deberá de hacerse mediante el trabajo, esa transformación de la materia, por la mano humana, en algo útil. Es necesario tomar al objeto con las manos, valiéndose de herramientas, para obtener de él algo diferente, que responda a una demanda. De ahí la frase: "El que no trabaja,

²¹⁴ *De la existence à l'existant*, p. 65.

²¹⁵ *Ibid*, p. 69.

²¹⁶ *Le temps et l'autre*, p. 46.

no come”. Esta fabricación del objeto por medio de la herramienta, es el trabajo. Pero en los tiempos modernos se ha llegado a sustituir al hombre por la máquina, lo cual significa un golpe para los individuos, pues han sido poco a poco eliminados de la función de transformar la materia y se les priva de la actividad laboral mediante la cual se tiene la experiencia de la existencia. “...Or, dans le travail, -c’est-à-dire dans l’effort, dans sa peine, et dans sa douleur,- le sujet retrouve le poids de l’existence qu’implique sa liberté même d’existant.”²¹⁷

La vida social es con el otro, pero no fusionado a éste sino manteniendo ambos su diferencia, su individualidad pues de acuerdo a Lévinas: “La separación es la constitución misma del pensamiento y de la interioridad, es decir, de una relación en la independencia.”²¹⁸ El encuentro con la alteridad es un contacto con lo desconocido, lo que no puedo fijar en un concepto, sino más bien aquello que se transforma constantemente y me obsesiona porque soy responsable de su destino.

La relación social es una religión horizontal que no admite dominación del yo sobre el otro, sino cooperación, fraternidad, buscar la felicidad en la complacencia con el otro, en el compartir el bien; la experiencia de la plenitud consiste en esto y no en el regocijo de sí mismo ni en el sometimiento de unos, a la voluntad de otros. Al respecto nos dice Lévinas: “Il faut trouver à l’homme une autre parenté que celle qui le rattache à l’être – ce qui permettra, peut-être, de penser cette différence entre moi et l’autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l’oppression.”²¹⁹

Lo hasta aquí expresado difiere del comentario de Derrida al respecto de que el sujeto en Lévinas es un sujeto sometido por la responsabilidad hacia los otros, y por tanto la construcción de la subjetividad es con base en la subyugación.²²⁰ Lo que propone Lévinas es considerar la diferencia entre los sujetos, sin que esto signifique una valoración de “más que” o “menos que”. Se trata de insistir en que la diferencia no implica una jerarquía que justifique el ejercicio del poder o del

²¹⁷ Ibid, p. 54.

²¹⁸ *Totalidad e Infinito*, p. 126.

²¹⁹ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 272.

²²⁰ *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*, p. 78.

sometimiento entre los individuos. Al colocar la responsabilidad previa a la libertad, no se está negando el carácter propositivo del sujeto, sino que se resignifica la libertad como un ejercicio de autonomía, sin que se haga a un lado la existencia del prójimo y el modo como este puede ser afectado por mis acciones; es decir, evitar un uso arbitrario de la libertad, una práctica de la misma, en la que antepongamos la soberanía del yo, a la responsabilidad por el otro.

La construcción de la subjetividad tiene como principales enemigos a la pereza, la fatiga de existir. Ante esto, es necesario el esfuerzo, el sacrificio, para doblegar una tendencia a no hacer, para sobreponerse a la pereza, a la indiferencia hacia la existencia del otro y la propia. A propósito dice Lévinas: “Il faut faire quelque chose, il faut entreprendre et aspirer”.²²¹ En este sentido, la responsabilidad requiere de un trabajo sobre nosotros mismos, pero no para quedarnos en la autocontemplación, sino para impulsarnos hacia el exterior, hacia el otro.

C) Vida política. (El Tercero)

La no-indiferencia a la diferencia es la fórmula para lograr una convivencia que persiga el bien común. Lévinas no considera necesaria la presencia del poder como regulador de la vida social pues ésta última se finca sobre la base de una vida dentro de la cual las personas se acompañan, se procuran, buscan la proximidad unos de otros. Al respecto se expresa el autor: “Le social, par contre, signifierait la “vie commune des hommes”, leur compagnonnage, la *présence* de l’homme pour l’homme, sa proximité.”²²² Por tanto, es menester construir una sociedad en la que no exista la acción de los poderes, sino que en su lugar, ella se comporte como una comunidad. Lévinas propone una sociedad basada en la responsabilidad, el compromiso, la no-indiferencia hacia el otro, a lo cual él llama amor sin concupiscencia: la socialidad misma. Él se deslinda de aquellos autores que le han concedido al Estado el principal papel como regulador de las sociedades, y gobernante de los individuos, pues se resiste a anteponer el

²²¹ *De l’existence à l’existant*, p. 31.

²²² Lévinas E., *Alterité et Transcendance*, Ed. Biblio-essais, Paris, 1995, p. 121.

dominio del Estado, a la responsabilidad del yo ante el otro, cualidad esta última que es condición del ser humano.

Existe desconfianza con respecto al Estado y sus instituciones que se rigen por leyes las cuales, debido a su grado de generalidad, se aplican a los individuos dejando a un lado su singularidad; esto convierte al poder judicial en una tiranía.²²³

Además, el poder trae consigo la falta de seguimiento entre el productor y el producto. La obra se enajena debido a que los objetivos sociales que se planteaban en un principio, ya no se relacionan con las prácticas de aquellos que detentan el dominio. Así se expresa Lévinas: “El poder no se confunde enteramente con su propio impulso, no acompaña a su obra hasta el fin. Se abre una separación entre el productor y el producto. El productor, en cierto momento, no sigue ya, se queda atrás.”²²⁴ Una vez que prueba las delicias de la alabanza y la veneración, instalándose en el goce de los privilegios, los cuales van ganándole terreno a las obligaciones, el poderoso se olvida de las promesas que hizo a la comunidad, y que lo llevaron al lugar que ahora ocupa.

Al respecto de la necesidad o no de que exista un Estado, como regulador de la vida política y social, se ubican dos corrientes de pensamiento que están presentes desde años atrás. Por un lado, la tradición filosófico-política que sostiene la idea de que el poder no se suprimirá pero sí podría regularse, teniendo como finalidad procurar el bien de la sociedad. Algunos ejemplos al respecto son Platón en su *República*, así como Spinoza en sus ideas acerca de la política; ambos autores conciben la posibilidad de un gobierno benévolo, sabio, que verdaderamente cumpla con el bien, la verdad y la justicia. Ellos consideran que la convergencia entre política y ética se logrará siempre y cuando los dirigentes sean personas sabias, sensatas y justas. Desde entonces, se mantiene la expectativa de que se puede llegar a ... “Gobernar, conducir, dirigir y ordenar sin coerción y sin dominio de unos sobre otros.”²²⁵

Tal opción se basa en la idea de que el individuo se rige por preceptos externos, porque si no le marcaran sus límites, actuaría a favor de él exclusivamente,

²²³ *Totalidad e Infinito*, p. 193.

²²⁴ *Ibid*, p. 240.

²²⁵ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 75.

haciendo más caso a su egoísmo que a su responsabilidad por el prójimo. En este sentido, se tiene la noción de que el humano es, por naturaleza, egoísta, perezoso e ignorante; de ahí la necesidad de que se constituyan instancias para moderar los excesos a los que tendemos normalmente.

En cuanto a la segunda opción, está representada por una tradición que aun cuando reconoce al Estado como el mediador entre los individuos, propone la existencia de un principio regulador interno, que opera sobre sí mismo y se proyecta en su convivencia con el otro. Tal principio explica el porqué de la tendencia humana hacia el bien, la verdad y la justicia, si tan sólo escucháramos nuestra voz interna.

Este pensamiento acerca de que los principios internos garantizan el comportamiento ético, se refleja en el relato mítico en el que Zeus envía a Hermes para que otorgue a la humanidad el pudor y la justicia, de modo que dichas cualidades sirvan de reglas para unir a los hombres a través de lazos amistosos.

226

El mismo Sócrates alude a su demonio que le dice lo que está bien y lo que está mal. Siglos después, Descartes se ocupa de desentrañar el funcionamiento de la razón como base del ser y del conocimiento. Si el sujeto es racional y, por tanto, tiende a la verdad, esto garantiza el bien, puesto que el mal es irracional. Podríamos interpretar que debido a ello, Descartes no vio la necesidad ni de hacer una teoría del Estado ni de elaborar una ética, debido a que la sola razón es suficiente para garantizar la bondad; así se expresa el autor al respecto: "Pues si bien es cierto que todo hombre está obligado a procurar el bien de los demás, en cuanto puede, y que propiamente no vale nada quien a nadie sirve, sin embargo, también es cierto que nuestros cuidados han de sobrepasar el tiempo presente y que es bueno prescindir de ciertas cosas, que quizá fueran de algún provecho para los que ahora viven, cuando es para hacer otras que han de ser más útiles aún a nuestros nietos."²²⁷

²²⁶ *Ibid*, p. 35.

²²⁷ Descartes R., *Discurso del Método y meditaciones metafísicas*, Ed. Nacional, México, 1973, p. 90.

Kant sigue esta línea, aunque sí elabora una ética en la que señala que se debe actuar por el deber mismo, no por producirnos placer, ni para cumplir ninguna norma externa.²²⁸ Y si debe haber un Derecho, ha de ser sobre la base del imperativo categórico dictado por la razón, pues es esta la que domina nuestras inclinaciones las cuales nos hacen comportarnos de manera egoísta.²²⁹

Tanto la razón cartesiana como la kantiana nos llevan a la idea de un sujeto absoluto. El sujeto conceptualizado desde esta perspectiva, es atemporal, renuncia a su individualidad. Así, el yo es absorbido por el orden universal del Estado, mediante la razón que se instaura como la vocera de lo universal en el ser, y nos refiere a un yo aislado, impersonal. La razón implanta la ley y la transmite mediante un lenguaje que alude a un sujeto general, sin otro interlocutor que la ley misma. El problema es el maridaje entre la razón de Estado y el ejercicio del poder, lo cual produce efectos negativos en la relación dominante-dominado; aquí existe el riesgo de que se anule la posibilidad de expresar la divergencia, porque la voz del poderoso se instala como verdad. Otra consecuencia negativa es que, al no tener réplica, o al no dar crédito a la diferencia, el poderoso se queda con su sola visión de las cosas y llega a pensar que todo lo que hace es lo correcto, incapaz de ver que con frecuencia daña a la comunidad. El dominador llega incluso a utilizar la “racionalidad” como justificación, para disimular ante él y los demás, el mal que provoca.

Resulta difícil colocar la propuesta de Lévinas en alguna de estas opciones, pues si bien él apoya la idea de que el tercero sale sobrando y es suficiente que el yo asuma la responsabilidad de procurar al otro, hacerse cargo de él, este yo no es razón exclusivamente, y mucho menos una razón que luego se hará Estado y se promulgará la vocera de la verdad sobre la base de un Derecho que concibe a un individuo universal, inexistente. Tal Derecho contiene leyes que suprimen la diferencia.²³⁰

Lévinas rechaza la idea de que sea necesario un tercero que medie entre el yo y el otro, para que el yo se haga responsable del semejante. El lo señala de la

²²⁸ Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Ed. Mestas, Madrid, 2008.

²²⁹ Kant E., *La paz perpetua*, Ed. Longseller, Buenos Aires, 2001, p. 105.

²³⁰ *Entre nous*, p. 202.

siguiente forma: “A cette collectivité de camarades, nous opposons la colectivité du moi-toi qui la précède...Elle est le face-à-face redoutable d’une relation sans intermédiaire, sans médiation.”²³¹

Nuestro autor se deslinda de la tradición que postula al sujeto como absoluto, sin referente social. Tampoco va de acuerdo en que el todo social es lo importante, no el individuo en su singularidad. Descartes y Kant conciben un sujeto absoluto, quien debido a su razón, tiene la capacidad de reflexionar y se cuestiona. En Lévinas es fundamental la alteridad como condición de lo humano, pues en la relación con el otro se funda el devenir del ser. Este vínculo es cara-a-cara, evitando la elaboración de una noción que abarque a todos los sujetos, porque la generalización, planteada como absoluto, termina por ser una idealización que no alude a ninguna persona en particular.

Incluso Lévinas polemiza con Heidegger en este sentido y dice que... “La ontología hiedeggeriana subordina la relación con lo Otro a la relación con lo Neutro que es el Ser y, por ello, continúa exaltando la voluntad del poder cuya legitimidad y buena conciencia sólo el Prójimo puede quebrantar y enturbiar.”²³²

En su afán por regular los vínculos humanos, el hombre se ha puesto a la tarea de idear sistemas de control, como las instituciones, las leyes, las reglas, que sirvan de referente para los individuos y su buena convivencia. Pero aun estas estrategias, como el Estado con su legalidad, es Otro también debido a que, al llevarlas a la práctica se ve la necesidad de que estas sean traducidas al caso particular, pues tal como están plasmadas, no son operantes, caracterizan un sujeto general, una idealización.

Así, resulta muy difícil lograr la construcción de un sistema que respete las singularidades, a la vez que plantee la necesidad de tener un control sobre los gobernantes. Lévinas no es el único autor que cuestiona al Estado y a los ejercen el poder, de manera absolutista. Hay todo un historial de corrientes críticas en torno a las formas de regular la vida social de los individuos, que aluden a varios problemas, uno de los cuales es la naturaleza del Estado, su devenir, y su eficacia

²³¹ *De l’existence à l’existant*, p. 162.

²³² *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 244.

para gobernar sabiamente. Porque, aun apoyando la necesidad de un poder que rebase los intereses particulares y persiga el bien común, vemos que el Derecho es una... “mediación débil para impedir que los hombres se maten unos a otros”.

233

El Estado promulga leyes y las impone a los individuos, quienes con frecuencia se sienten sometidos a preceptos que no siempre van de acuerdo, ni con el bienestar individual ni con el bienestar común. Además, por lo general, esas leyes fueron dictadas sin que el grupo social participara directamente, de modo que sus integrantes no se ven comprometidos a cumplirlas y reaccionan con rebeldía ante ellas, porque las ven como algo implementado desde las alturas del poder que las aplica valiéndose de un sistema de recompensas y castigos, los cuales, cabe señalar que no se imparten debidamente, como consecuencia de los actos sino dependiendo sobre todo del status social del actor y sus vínculos con el poder; esto significa que el Derecho tiende a representar los intereses del poderoso, de modo que la ley se aplica según la posición socio-política del sujeto: no se ve su culpabilidad, sino el lugar que éste ocupa en la jerarquía social. Así, normalmente las leyes no operan sobre los gobernantes al grado de que ellos son inmunes, no hay poder que los regule en el ejercicio de su soberanía, ni en sus prácticas cotidianas como ciudadanos.

Otra complicación en relación al Estado es que, posterior a una revolución social, se instaure un nuevo orden, pero sucede con frecuencia que éste degenera cayendo en el mismo abuso de poder contra el cual se había rebelado. Entonces lo que era armonía, se vuelve a convertir en caos debido al ejercicio desmedido del dominio. Morales dice al respecto: “El origen establece jerarquías y la dialéctica las instala como engranajes permanentes del sistema de poder, lo que provoca desorden en la república. El gobierno cae en el desgobierno, la ley se aparta de la justicia, las ciudades se declaran la guerra y, hacia adentro, cada día es víspera de un levantamiento. El orden del dominio se vuelve caos.”²³⁴

²³³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 141.

²³⁴ *Ibid*, p. 71.

El Estado se constituye de individuos y estos también son falibles pues la condición de poder ejerce sobre ellos un efecto enajenante. Los gobernantes con frecuencia pierden la conciencia de ser servidores, y se colocan en el lugar del privilegiado; desde ahí se dedican a abusar, usurpando el lugar y los bienes de los demás, con fines de un “confort” personal. Esto hace que las relaciones gobernantes-gobernados, sean conflictivas, incluso que haya tensión dentro de los grupos, al grado de que, según el análisis de Sloterdijk, nos topemos con el regreso del salvajismo que se observaba en los circos romanos, de modo que nuestra sociedad que presume de moderna, da marcha atrás y se vuelve a montar la escena del teatro de la crueldad. Se ha pasado, entonces, de lo social y lo político, que ha logrado una alta capacidad creadora y revolucionaria en la actividad humana, a la ausencia de la libertad de vivir y al secuestro de la justicia.

235

Ante la tendencia abusiva del gobernante, la sociedad se polariza y el poder se convierte en un grupo de tiranos que despojan a las mayorías de sus mínimos derechos, incluso el de recuperar sus derechos. Esas mayorías seguirán viviendo en la amenaza, el miedo y la inseguridad, debido a su debilidad ante aquellos que las someten, usando la fuerza de manera arbitraria, sin seguir ninguna ley. Aparece de nuevo el caos y la destrucción. Aquí, política y ética se separan y lo que debería ser el organismo que procure la buena convivencia, se convierte en ... “guarida del mal y la injusticia.”²³⁶

No obstante los cuestionamientos sobre la autenticidad de los Estados, en cuanto a su papel de salvaguardar el bienestar social, se puede estar de acuerdo en que, por más deficiente que sea la práctica del Estado en su labor de regular la vida social y política, esto es menos mal que una situación en la cual no haya un punto de referencia válido para todos los individuos de esa sociedad pues... “Hasta en lo que tiene de naturaleza “hipócrita”, la civilización política sigue siendo “mejor” que la barbarie.”²³⁷

²³⁵ *Ibid*, p. 122.

²³⁶ *Ibid*. ,p. 95.

²³⁷ *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, p. 145.

Tal como se presentan, las dos opciones son opuestas; la primera, que apoya al Estado como instancia reguladora, necesaria para marcarnos los límites, teniendo en el fondo la idea de que en el humano el mal antecede al bien; y la otra, que confía en una especie de motivación interna, la cual trata de aludir a los principios de respeto y justicia, impresos en cada uno de nosotros; aquí se parte de la idea de que el bien es la base, el origen.

Cabe, incluso, la posibilidad de una tercera postura crítica: dudar tanto de la estructura del Estado, como de los individuos en cuanto a su calidad moral y coincidir con Morales cuando dice que: “Ni el Estado encarna la verdad, ni el hombre se muestra apto para tal virtud”.²³⁸ Según esto, no podemos reclamarle a los individuos su falta de cumplimiento de la Ley, si los representantes del Estado la infringen, sin recibir ninguna consecuencia correctiva.

Tal posición destaca que las formas de gobierno son, al fin de cuentas, ideadas por los individuos y viceversa, éstas, una vez instaladas, afectan determinadamente los modos de ser de los sujetos, el trato que se dan ellos mismos y el que les dan a su prójimo.

Ahora bien, es importante analizar brevemente la postura de Lévinas ante la conformación del orden social y la figura del tercero, ese árbitro entre el yo y el próximo, el que modera la relación entre ambos de modo que no haya abuso del uno hacia el otro. El tercero es el intermediario, el que permite que se haga justicia, al que se apela cuando hay un conflicto social. Este se representa por la ley y los que la hacen cumplir. El tercero es la generalidad.

Aun cuando la función del tercero sea la de regular las relaciones sociales, se ha de ver a este también como prójimo, no como algo diferente, excluido de lo social. El tercero es alteridad, porque igualmente se trata de una persona que ejecuta una ley o dirige un contrato entre dos o más individuos. El tercero no es impersonal aunque se presente como el que actúa o implementa un sistema en el cual deban incluirse a todos los sujetos, en una sociedad; así lo señala Lévinas: “Le tiers est

²³⁸ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 95.

autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable.”²³⁹

Lévinas propone que no hay necesidad del tercero cuando la conciencia del yo se conforma de la interiorización del otro. No se trata de ver a la alteridad como un compromiso sino como parte de la identidad, pero sobre todo considerar que lo que nos vincula con el otro es la responsabilidad hacia él. Esta responsabilidad antecede a todo valor, determina la relación mí-tu, y la necesidad de mediar tal vínculo con un tercero estaría negando la posibilidad de que el yo asuma su responsabilidad ante el otro.

Lo importante es que cada individuo sea consciente de que en la constitución de su identidad se encuentra el compromiso con el otro, la necesidad de responderle, de hacerse cargo de él. Además, la relación social tiene su base en el desplazamiento del yo hacia el otro, en la obsesión por el otro, en la claudicación de la soberanía del yo, para colocar en primer término la relación desinteresada con el otro.

La sociedad se establece entre el yo y el otro, sin que tenga que mediar un tercero para conciliar, para regular el vínculo entre ellos. Lévinas afirma: “Le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée.”²⁴⁰

El tercero es un obstáculo para el cara-a-cara del yo con el otro, pues impide que el yo y el otro se vean de frente. Este tercero es el que triangula el vínculo.²⁴¹

Lévinas cuestiona la idea de colectividad cuando ella se funda en la necesidad de que las relaciones sean reguladas por un tercero, que busque la reciprocidad entre el yo y el otro. Además, si el yo requiriera del tercero para relacionarse con el otro, su vínculo ya no sería producto de la sensibilidad del yo hacia el semejante, sensibilidad que no tiene necesidad de la mediación de un tercero. Ahora bien, esta proximidad es tal que, a la vez, mantiene la distancia entre los individuos, para que siga habiendo relación, sin perder la alteridad. Porque la relación social

²³⁹ *Altérité et Transcendance*, p. 146.

²⁴⁰ *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 138.

²⁴¹ *De l'existence à l'existant*, p. 144.

tiene que ver con el Infinito en cuanto a que ella consiste en abordar a un ser absolutamente exterior.

La exterioridad del ser está conformada, precisamente, de la existencia de la alteridad que el yo no puede contener: no la alcanza a agotar a través de sus sentidos, ni de su pensamiento. Porque el prójimo, al ofrecerse en toda su vulnerabilidad, se expone a mis astucias y mi capacidad de hacerle daño, pero también se resiste a ser eliminado por mi fuerza, utilizando todos sus recursos, muchos de ellos imprevisibles, para ejercer su propia libertad. Así, aunque el yo quiera deshacerse del otro, no lo logrará; cargará con la responsabilidad hacia él y con la culpa de haber tenido la tentación de hacerle daño. Esa es la mala conciencia.

Lo social se constituye de relaciones entre seres autónomos que se encuentran separados y a la vez se atraen en un sentido, no de necesitarse unos a otros, no porque les falte algo que los complemente, sino debido a que la condición del yo, es la responsabilidad por el otro. Las relaciones humanas se caracterizan por no ser interesadas, se basan en el amor sin concupiscencia. Al respecto señala Lévinas: “Ce qui est, sans doute, le secret de la socialité et, dans ses ultimes gratuité et vanité, l’amour du prochain, amour sans concupiscence.”²⁴² De ahí incluso el cuestionamiento de Lévinas a la intencionalidad planteada por Husserl, pues nuestro autor sostiene que las relaciones humanas tienen como base la conciencia pre-reflexiva.

En la proximidad con el otro, el yo no pierde su individualidad, sino que se mantienen ambos como seres diferentes y eso hace a la socialidad, al lenguaje. El yo está cara-a-cara ante el otro, y le habla.

El cara-a-cara en Lévinas, es diferente a la noción de igualdad que se maneja en la política pues esta noción implica una responsabilidad por el otro, inscrita desde el origen, independiente de cualquier decreto, previa a la libertad de elegir. Un significado más del cara-a-cara, es que el otro ofrece un excedente, algo que no está contenido en el yo y rebasa la representación que se pueda hacer de él. En este sentido, no somos iguales: yo tengo una responsabilidad ante el semejante,

²⁴² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 263.

que es mayor a mi libertad; y el otro, a su vez, es alguien que contiene un excedente del cual voy a aprender; ese “de más” que proviene del otro, me da acceso a la trascendencia, al Infinito.

En contraste con el pensamiento de Lévinas, para la política basada en la estructura Estatal es imprescindible la presencia del tercero, que tiene la función de regular las relaciones entre los individuos. Sin el tercero, no se garantiza el respeto mutuo que implica derechos y deberes por cumplir, para lo cual se implementa un sistema de recompensas y castigos. De tal modo, el Estado propicia una sociedad en la que los individuos desean destacar unos de otros, competir entre ellos, recibir el reconocimiento que ofrece el haberse condecorado con el poder. El Estado genera seres aislados que buscan ser tratados como héroes, y se interesan en mostrar sus capacidades viriles de dominio.

En su idea de justicia entendida como el mismo trato a todos, la política se convierte en el ejercicio de la injusticia y de la desigualdad, pues no se atiende a la singularidad de cada sujeto. Al respecto señala el Lévinas que el Estado es aquel que... “aspire le long de l’histoire, et où se promet, à travers la Raison, pour les Individus humains, si différemment doués par la Nature, l’égalité formelle des Individus dans un genre.”²⁴³

El Estado, sistema que rige la vida social, funciona desapareciendo las particularidades de los individuos, remitiéndolos a un todo universal ante el cual se han de identificar y tendrán que tomar como referente a ese tercero que los define, les asigna lugares y rige las relaciones intersubjetivas. El Estado se vale de las instituciones para implementar un orden, pero estas no necesariamente buscan la humanización de los individuos sino que más bien se basan en la jerarquización, el ejercicio del poder mediante la posesión y la imposición. De ahí se expresa Lévinas al respecto: “...la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su

²⁴³ *Entre nous*, p.196.

propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto”.²⁴⁴

No obstante que los sistemas sociales modernos han funcionado, en su mayoría, silenciando a la diversidad, en nombre de una “razón de Estado” que califica cualquier diferencia como anarquía, hay otra manera de conceptualizar a la razón, y es relacionándola con el lenguaje que nos comunica con el otro, que nos pone en contacto con él. La razón que evita la violencia, que procura la relación moral con el prójimo, resolviendo los problemas con la palabra sensata, no con el discurso hiriente y dañino. La espiritualidad no está reñida con la razón si se entiende como tal a ese acercamiento delicado, sensible, con el otro.²⁴⁵

Un punto de contacto más entre la razón y el vínculo con el otro es el conocimiento, pues este último no solamente se identifica con la representación, con la definición, tal como se considera por la epistemología tradicional, sino también con la sensibilidad, con la no-indiferencia hacia la diferencia. Ejemplo de esto último es tomar en cuenta la presencia del otro, hablarle. Hablar es, simultáneamente, conocer al otro y darse a conocer a este; saludar al otro y no nada más saludarlo sino que también nombrarlo, incluso invocarlo²⁴⁶. *El Decir* refiere a invocar, y *el Dicho* se usa para nombrar, para hacer propaganda, para alardear y hacer promesas que finalmente no se van a cumplir. *El Decir* habla de acción, de una proximidad que se realiza en el bien. De tal manera, la relación entre ética y Estado es posible si éste último crea las condiciones que permitan una convivencia que encamine al bien: “...il y a un accord possible entre éthique et État. L’État juste sortira des justes et des saints plutôt que de la propagande et de la prédication.”²⁴⁷

La propuesta de Lévinas va en el sentido de que la sociedad sea una comunidad fraternal que se base en la proximidad, en la cercanía hacia el otro. La sociedad vista como ese encuentro del yo con el otro en el cual el rostro aparece para recibir la hospitalidad y ser escuchado. El cara-a-cara transforma lo erótico en una

²⁴⁴ *Totalidad e Infinito*, p. 48.

²⁴⁵ *Difícil libertad*, p. 86.

²⁴⁶ *Ibid*, p. 87.

²⁴⁷ *Entre nous*, p. 131.

vida social en la cual se da el amor sin concupiscencia, el amor que cobija, el que se ofrece cuando el yo considera al otro en su vida cotidiana, dialoga con él, le habla y se comunica mediante *el Decir*, que no es un juego verbal, sino cercanía, compromiso de la proximidad.²⁴⁸

El espíritu que caracteriza a la socialidad se manifiesta a través de la frase: “Heme aquí”, en la que el yo se pone al servicio del otro, tratando de responder a la demanda, al reclamo, sin esperar nada a cambio, de la forma más gratuita, expresando su amor hacia el prójimo, ese amor sin concupiscencia, que se puede ofrecer a todo ser humano, sin importar sexo, raza, nacionalidad, edad, religión, nivel económico o cultural, ni nada que lo pretenda definir y con ello, marcar un abismo entre éste y nosotros.²⁴⁹

El cara-a-cara es el pluralismo de la sociedad, pues mediante este encuentro, el yo no reduce al otro a sí mismo sino que se pone en cuestión, descubre que tiene ante sí a un enigma que jamás podrá limitar a lo familiar, a lo conocido, a lo uniforme y general.

Lévinas no concuerda con el idealismo que formula una concepción de ser humano en la que desaparecen las particularidades de modo que tanto el yo como el otro pasan a ser lo Mismo, y así se dice que se relacionan, como dos mónadas perfectamente delimitadas, que no se ponen en contacto, solamente se identifican con una definición que pretende dar cuenta de ellas.

El idealismo, de acuerdo a Lévinas, conduce la ética hacia el terreno de la política y esta última, a su vez, produce un saber acerca del sujeto, que no lo compromete necesariamente con su prójimo sino más bien elabora conceptos del yo y del otro en los cuales ambos se ven como dos identidades separadas, indiferentes la una de la otra, y solamente relacionadas a través de contratos, de leyes.²⁵⁰

Así como Lévinas nos ofrece una noción diferente acerca del conocimiento, la conciencia, la razón, la relación social, también resignifica lo que se entiende por objetividad.

²⁴⁸ *Autrement qu' être ou au delà de l' essence*, p. 17.

²⁴⁹ *Ibid*, p. 283.

²⁵⁰ *Totalidad e Infinito*, p. 304.

La multiplicidad en la alteridad es otra forma de concebir la objetividad, pues lo que existe es la diversidad, lo único y diferente. Cualquier generalización es la anulación de la alteridad, que es la realidad; la objetividad ya no debe plantearse como resultado una síntesis uniformizante, en la cual el yo y el otro ya no existen en su diferencia. Según Lévinas, la objetividad sería entonces la imposibilidad de confundir al yo y al otro, en un todo. Así, la socialidad tendría como base la proximidad en el sentido de hacer contacto con la diferencia, con el rostro del otro.²⁵¹

La socialidad es destino en el sentido de que no la elegí, me es dada en mi condición de humano, como mi cuerpo. En sus estructuras a-priori, el sujeto es social, lo cual significa que en su identidad incluye al otro, al prójimo. El ser se reconoce en la necesidad del otro, que no es su enemigo ni su complemento.

La relación social es, antes que nada, una relación ética, y a partir de ahí se puede construir un proyecto de cultura que se funde previo a la política, y aluda a la proximidad del yo con el otro, sin que sea necesario ver este vínculo desde la deficiencia, la falta, considerando como referente a un todo que es ese gran Uno, que no carece de nada, pero que no tiene que ver con la intersubjetividad. La relación con el otro ha de ser en tanto que tal, sin que el prójimo sea reducido a lo Mismo, a lo familiar, lo conocido.²⁵²

D) El Bien, la Paz, la Violencia y el Mal

Es común escuchar que la bondad tiene que ver con la tontería. La sinceridad, la honradez, la generosidad, la confianza, se consideran errores, desaciertos.²⁵³

Según Lévinas, si creemos que ser bueno es deterioro, nos estamos colocando en un nivel de mediocridad del ser. Por tanto, él cuestiona la relación entre bondad y tontería, pues para él ser bueno es excelencia, significa ubicarse más allá de las preocupaciones egoístas y mezquinas del yo ensimismado en sus pequeños problemas. El bien compete a la ética y esta es una ocupación de toda la vida, no

²⁵¹ *Ibid*, p. 225.

²⁵² *La huella del otro*, p. 53.

²⁵³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 114.

solamente se da en ocasiones extraordinarias, ni con personas especiales. Además, el bien nos lleva más allá del ser, del yo, es la posibilidad de trascender a lo Mismo.²⁵⁴

El bien excede la representación. El yo no elige el bien sino a la inversa, es este el que antecede a la libertad, en el sentido de que implica mi responsabilidad por el otro, la cual está inscrita desde el origen; ella es, podríamos decir, prehistórica. En cambio, la libertad se inicia con la historia del sujeto, preocupado por afirmar su individualidad.

La subjetividad, en su significado de “el uno para el otro”, se genera en la vulnerabilidad del yo, en su incomunicabilidad, en esa sensibilidad incomunicable. La subjetividad es irreductible a la conciencia y a la tematización.²⁵⁵ Por ello, la responsabilidad se relaciona con la conciencia no intencional, que antecede a la conciencia. La libertad, en cambio, refiere a un ser que actúa a partir de su voluntad, guiado por sus decisiones y juicios, que tiene propósitos, persigue fines y su acción es intencional.

El bien es declinar el deseo entendido como el bienestar individual, para dar paso a la responsabilidad por el otro, lo cual preserva la diferencia en la no-indiferencia del bien, que me elige antes de que yo lo elija a él.

El bien implica cuestionarse acerca de nuestro modo de existir en el mundo. Cuestionarse no para encontrar una respuesta que tranquilice nuestra buena conciencia, que “resuelva” el problema de la identidad, que conteste a la pregunta del “¿quién soy?”. El escepticismo que despierta el bien, tiene que ver con la mala conciencia, con la inquietud de saber que alguien puede estar mal mientras nosotros vivimos cómodamente. Preguntarse por uno mismo, es cuestionarse acerca de nuestra responsabilidad ante el prójimo.

En lo referente al bien, no resulta fundamental la definición del ser sino su significación en el marco de la responsabilidad. El bien se identifica con lo que hay de más, lo que excede a la pregunta por el ser, pero no concibiéndolo como un ser aislado. Lévinas relaciona bien con deseo...”Deseo, necesidad de aquel a quien no

²⁵⁴ *Ibid*, p. 114.

²⁵⁵ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 157.

le falta nada, aspiración de aquel que posea enteramente su ser, que va más allá de su plenitud, que tiene la idea de lo Infinito.²⁵⁶

La bondad es desinteresada, porque no espera reconocimiento. El acto bondadoso se produce sin astucia, sin premeditación para obtener a cambio algún beneficio. La bondad es sin pensamiento, porque ella se sale de cualquier sistema, sea este religioso, político, social, incluso epistemológico. La bondad es gratuita, no pone como condición el haber hecho algún mérito para gozar de sus efectos; no se planifica, no corresponde a alguna organización porque esto acabaría con ella, terminaría siendo un mal disfrazado de buenas intenciones, un mal que se hace en nombre del bien. La forma de salvar a la bondad de la podredumbre, de la corrupción de cualquier mecanismo que la quiera institucionalizar, es actuarla en la relación con el otro, el uno para el otro, el yo que se hace cargo del prójimo.

El bien es romper con esa conciencia que se cierra en sí misma, que tiende a la igualdad, al equilibrio en cada acto, en cada idea. Al darse el encuentro con el otro, la conciencia se fisura, no puede quedar igual, porque el prójimo la despierta de su letargo, se pone en contacto con ella sin que tal relación sea de sometimiento, ni de alienación. A esta proximidad del yo con el semejante, que sacude y perturba, que incluye pero a la vez distingue a uno del otro, sin que tal diferencia sea motivo de esclavitud o de poderío, se le reconoce como la excelencia de la bondad.

Comenzar por lo bueno es iniciar una obra y no volverse atrás, acto parecido a lanzarse a navegar, cortar las amarras, y al llegar, quemar las naves.²⁵⁷ El bien es el deseo de proximidad con el otro, de generosidad hacia él, que no se colma sino que se acrecienta en la medida en la que lo ponemos en práctica.

Lo deseado por el yo, es la alteridad, y mientras mayor sea la proximidad a ella, podremos profundizar en su misterio y nos daremos cuenta de que este es Infinito, trasciende a lo que somos, nos aporta, nos deja una enseñanza, nos hace bien. El deseo nos nutre de nuevos deseos, de la necesidad de profundizar en la misteriosa presencia del otro. La condición del deseo es la de no satisfacerse; éste nos atrae al bien porque nos saca del aislamiento del yo, y nos hace ocuparnos del

²⁵⁶ *Totalidad e Infinito*, p. 125.

²⁵⁷ *De l'existence à l'existant*, p. 36

otro. A propósito señala Lévinas: “El deseo de lo infinito no tiene la complacencia sentimental del amor, sino el rigor de la exigencia moral. Y el rigor de la exigencia moral no se impone brutalmente sino que es Deseo, en virtud de la atracción y la infinita altura del ser mismo, en beneficio de quien ejerce la bondad.”²⁵⁸

Igualmente, el bien se relaciona con la plenitud; plenitud del ser a quien no le falta nada y se acerca al prójimo para ofrecerle, para darle, en la generosidad de su condición de responsabilidad por él.²⁵⁹ El bien es deseo que nace de alguien a quien no le debemos nada, que no nos debe nada, que tiene un excedente del que aprendemos, y mediante el cual nos pone en contacto con el Infinito.

La bondad consiste en algo más que cumplir con la ley, porque ésta última es limitada en relación a todas las posibilidades de la bondad. Al respecto señala Lévinas: “... detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular.”²⁶⁰ El bien abarca lo inexplorado, alude a lo Infinito y, al mismo tiempo, requiere de la presencia de un ser concreto. En cambio la ley es un contrato, es un precepto que al establecerse, alude a generalidades, y no refiere a nadie específicamente. La ley se formula desde el Estado, se implementa en las Instituciones, lo cual no garantiza que haya sido inspirada en la búsqueda del bien, contemplando el sentido humano del mandato.

La bondad requiere que al yo le importe más el otro que el sí mismo; ella se instala en el ser desde el momento en el que el yo procura al otro, busca la proximidad con este y se responsabiliza de él. El bien se practica todos los días y en cada acto; no se requiere de situaciones especiales o de grandes acciones. Lévinas retoma a Vassilij Grossman²⁶¹ quien señala el valor de las pequeñas acciones mediante las cuales hacemos el bien a los demás. Estas pequeñas bondades se pierden o deforman si pasan a ser sistemas, organizaciones o universales. Las pequeñas bondades, persisten no obstante el deterioro en las relaciones humanas, aun tomando en cuenta el insuficiente desarrollo del conocimiento de la realidad

²⁵⁸ *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, p.253.

²⁵⁹ *La huella del otro*, p. 57.

²⁶⁰ *Totalidad e Infinito*, p. 259.

²⁶¹ Grossman V., *Vida y Destino*, 1988.

social, a pesar de los daños que permiten los sistemas sociales que hasta ahora se han ideado. Las bondades de todos los días, que aparecen en la vida cotidiana, son la base del bien. Estas pequeñas bondades son sin testimonio.

La bondad ... “échappe à toute idèologie, il dit “on pourrait la qualifier de bonté sans pensée”. Pour quoi sans pensée? Parce que c’est la bonté hors de tout système, de toute religion, de toute organisation sociale. Gratuite, cette bonté-là, est éternelle.”²⁶² Ella es más frecuente en los espíritus llamados débiles, pues son quienes la defienden, la actúan, la difunden, para que permanezca por encima de la destrucción. Estos espíritus se dedican a transmitir la bondad de una generación a otra y así perpetuarla, aun considerando que es frágil, ante el poder del mal. Y a pesar de todo el horror que se produce a diario, el que se sigue engendrando en cada instante, la bondad sobrevive con la frente en alto, incluso se le puede considerar una locura, pero finalmente es lo más humano que se encuentra en el ser.²⁶³ La bondad es bella y frágil, impotente y majestuosa, fresca y a veces con poca esperanza.

El bien y la vida social se identifican desde el momento en el cual el ser es un ser para el otro. El significado de la frase “Otro modo que ser” se contiene en el siguiente párrafo: “El hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, en la moralidad misma”.²⁶⁴

La manera de aproximarse al bien es alejarse de las definiciones del ser, que hasta ahora se han dado, salirse de las categorías que lo han querido definir hasta el momento, no querer volver al ser, sino más bien olvidarse del ser y ver al otro; así, descubriremos todo lo que hay de más, aparte de la pregunta por el ser.

La bondad es el amor sin concupiscencia, ese amor fraternal, comprometido, sacrificado, que nos hace desprendernos de algo muy valioso para nosotros, nuestro propio yo, para atender al otro. Procurar el bien es actuar en beneficio del otro, sin esperar algún tipo de recompensa o reconocimiento, sin perseguir estímulo externo alguno, que no sea el de ver el beneficio en la vida del prójimo. Actuar el bien es olvidarse de las consecuencias inmediatas y contribuir en la

²⁶² *Altérité et transcendance*, p. 117.

²⁶³ *Ibid*, p. 117.

²⁶⁴ *Totalidad e Infinito*, p. 271.

construcción de un futuro al que tal vez ya no pertenezcamos, pero de alguna manera hemos procurado una morada más digna a los que vienen después de nosotros. Tal es la bondad absoluta, la que pierde el interés por la recompensa inmediata de sus actos, y de este modo realiza el pasaje al tiempo del Otro.

El bien no está solo, lo acompaña la justicia, la moral social, la preocupación y la ocupación por ese otro en particular. El bien es una práctica cotidiana; es el acto que se realiza con el corazón y la razón, cuando esta última es pensar en, con y para el otro.

La bondad tiene que ver con la paz porque ambas se logran en la relación del yo hacia el otro en la que no existe el egoísmo, pero ello no implica que se dé una dependencia. La paz es aquella que se realiza entre los individuos sin tener que forzarlos, sin necesidad de que haya combate entre ellos, la que se obtiene sin sometimiento, con convicción mediante la palabra, y que procura no perturbar el orden que mantienen los elementos de la naturaleza; es, incluso, la paz que se vale de la tecnología para hacer el bien.²⁶⁵

En medio de tantas guerras, de esta historia humana llena de luchas fratricidas, de políticas imperialistas, sangrientas, de explotación, miseria, doctrinas que predicán los derechos humanos, mismos que solamente se respetan para el caso de una parte de la humanidad y por lo tanto, son excluyentes, lo que ha de buscarse es la paz basada en el respeto a la diversidad. En este sentido, la paz es un problema político, pues lo que ha provocado los conflictos bélicos es principalmente la intolerancia y la voracidad, que tratan de eliminar la diferencia, de absorberla, en un acto vampiresco.

Sería conveniente preguntarse si la paz ha sido mal interpretada al identificarse, con la desaparición de las diferencias entre los individuos, la eliminación de la alteridad entre ellos, cuando de hecho se trata de lo contrario.²⁶⁶ La paz como esa forma de aproximarnos unos a otros sin borrar la diversidad, sumando lo que cada uno aporta de novedad, todo lo cual constituye la socialidad, que es preferible a la soledad, porque en ella se puede dar el amor fraternal, comprometido,

²⁶⁵ *Altérité et Transcendance*, p. 136.

²⁶⁶ *Ibid*, p. 141-2.

responsable, como siglos antes ya lo decía Spinoza: que es mejor la vida en sociedad que en soledad. Porque la paz no se instituye, sino que se recupera desde el momento en el que tratamos de volver a esa diversidad que nos dio origen. La guerra no es natural, es un desvío, una confusión. Esto se le podría responder a Derrida.²⁶⁷

La paz como irreductible a un sistema, rebasando toda estructura que pretenda “imponerla”. Porque la paz no se impone, se instala teniendo como base la proximidad hacia el otro y, a la vez, la distancia requerida para no invadirlo, no usurpar su lugar, no reducirlo a una totalidad que eliminaría su carácter diverso. Una paz que no sea producto de la política, de un contrato o un “arreglo de conveniencia”, pues estas estrategias han sido hasta ahora excluyentes, selectivas, y desde el principio se idean para favorecer a unos cuantos, a costa de la desgracia de las mayorías.

La paz de la que habla Lévinas es la que se funda en la relación entre el yo y el otro, donde ambos se mantienen cercanos y gozando, aprendiendo, sorprendidos de sus diferencias. Por tanto, la propuesta no es vivir en una paz artificial, de bases débiles, que surja del acuerdo forzado entre los individuos, que prometa seguridad y estabilidad a costa de no manifestar la propia singularidad, sino más bien una vida pacífica que se funde en la no-indiferencia a la diferencia, a la alteridad, al extraño, el abandonado, el desposeído.²⁶⁸

La paz que se busca no es la de los cementerios, donde todos están muertos: no se mueven, no piensan, no hablan, no se expresan. La paz de acuerdo a Lévinas se constituye a partir de la liberación de las identidades en su tendencia a la autoconservación, no en el sentido individualista sino siguiendo la vía de la responsabilidad hacia el otro, el por-el-otro social, el para-el-otro-extraño, a la vez, próximo. Porque los derechos del individuo son los derechos del prójimo. Esto implica sacrificio, renuncia a la egolatría, pero el resultado es un mundo en el que se puede dar una vida humana más digna.

²⁶⁷ *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, p. 116.

²⁶⁸ *Altérité et Transcendance*, p. 142.

En contraste con la paz, está la violencia. Ella es lo que puede presentarse del yo hacia el otro, cuando este último expone su vulnerabilidad, su debilidad. La violencia es una forma de la corrupción, de la descomposición del yo y de la sociedad. En los actos violentos el yo se traiciona a sí mismo y al otro; la violencia impide al que la ejerce, ver el rostro del otro; asimismo, deja sin rostro al que la practica. Porque el rostro es la evidencia de la humanidad y hacerle daño al otro es un paso atrás en el proceso de humanización. El torturador, el que violenta al prójimo, apela a la violencia y desde ese momento, deja de tener rostro.²⁶⁹ Por todos estos motivos, el miedo a actuar de manera violenta contra el otro, tendría que ser más grande que el miedo a la propia muerte.

La violencia requiere de inteligencia, pero en su forma de astucia, la cual es equivalente a la inteligencia al servicio de la utilidad propia, generalmente produciendo el mal del otro, al no tomarlo en cuenta, al ser indiferente hacia él. Es la inteligencia de la agresión, de la distancia con respecto al otro.

La acción violenta refiere a la imposición de una voluntad sobre otra, aniquilándola. La violencia se ejerce cuando se tiene la idea de que solamente nuestra acción determina el estado de cosas, creyéndonos omnipotentes, pensando que no hay otras causas de lo sucedido, como si el mundo fuera producto de nuestra obra. Lo contrario también es violencia; ella se presenta cuando se nos atribuye una acción y sus consecuencias, sin que hayamos sido los únicos que la llevamos a cabo. A propósito señala Lévinas; “Es violenta toda acción que se impulsa como si uno fuera el único que interviene, como si el resto del universo sólo estuviera allí para recibir la acción; es violenta también, por lo tanto, toda acción que soportamos sin ser desde todo punto de vista sus colaboradores.”²⁷⁰ Violencia y posesión se relacionan. El ser violento no se sale de sí mismo; solamente le interesa el otro para poseerlo.²⁷¹ La posesión no es conciliable ni con la bondad ni con la paz, porque poseer es rechazar al otro como ser independiente, diferente a nosotros; en la posesión se niega la existencia del existente, aun cuando este siga siendo.

²⁶⁹ *Entre nous*, p. 115.

²⁷⁰ *Difícil libertad*, p. 85.

²⁷¹ *Ibid* p. 89.

La violencia nos puede hacer pensar que somos soberanos; pero esa soberanía nos dejará solos, sin referente, sin compañía, sin alguien con quien dialogar, que nos diga algo diferente a lo que ya sabemos. Al mismo tiempo que la violencia se relaciona con la posesión del otro, ella posee al que cree poseer, porque lo enajena de sí mismo y del prójimo. A propósito señala Lévinas: “Tener es rechazar el ser. La violencia es soberanía pero soledad. Padecer la violencia en el entusiasmo y el éxtasis y el delirio, es estar poseído” ²⁷²

Violencia y poder se relacionan; ninguno de los dos tiene que ver con la espiritualidad del yo pues solamente nos acercamos a lo humano cuando nos alejamos del poder, debido a que éste último no respeta al otro, impone, anula, olvida que la relación social es entre dos; no se trata de un solo ser que se ve a sí mismo frente a un espejo o que ve al otro como si fuera su siervo, la extensión de su voluntad, el eco de su voz. Cuando nos proponemos conciliar a la política con la moral y nos preguntamos ¿cómo vencer al mal? ²⁷³ nos enfrentamos a un problema muy complejo, que nos lleva a hacernos otro cuestionamiento: ¿De qué manera el bien accede al poder sin dejar de ser bien? Y tomando distancia de posturas puristas podríamos agregar que ... “No se puede detener la contaminación del bien por el mal, ni el intercambio de amistad y enemistad” ²⁷⁴ Lévinas trata el problema del acercamiento entre bien y mal, al hablar de “la tentación de la tentación,” en donde expone que la tentación está ahí, al lado, solamente una línea delgada nos separa de ella. Pero en eso consiste el mérito, en que no traspasemos esa barrera. A propósito señala el autor: “Unir el mal al bien, arriesgarse por los rincones ambiguos del ser sin hundirse en el mal, y, para ello, mantenerse más allá del bien y del mal, es saber.” ²⁷⁵

Una manifestación extrema de la imposición de la voluntad propia, al otro, con el fin de anularlo en su diferencia, es la guerra, la cual se presenta como recurso de la política para invadir, para ejercer poderío, usurpar el lugar del otro. La guerra es

²⁷² *Ibid*, p. 89.

²⁷³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 89.

²⁷⁴ *Ibid*, p. 88.

²⁷⁵ *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 63.

la expresión por excelencia, de la violencia mediante la cual se busca reducir lo Otro, a lo Mismo.

No obstante que matar es un acto violento, este se considera como algo natural en las guerras; ahí nos sacrificamos por la patria y, a la vez, matamos al enemigo, que se considera tal, por ser diferente: ya sea de raza, de religión, de nacionalidad. Y en numerosos episodios de la Historia, estas tres se confunden. Por ejemplo, la Revolución Francesa concibió como algo sagrado el lema de libertad-igualdad-fraternidad, y lo que es típicamente una actitud ante la religión, lo trasladó a este terreno.²⁷⁶ Se luchaba por un Estado Laico, independiente, y poco a poco se fanatizó hasta ser intolerante; esto mismo ha sucedido con las religiones y las nacionalidades, hasta con las etnias. No obstante, las revoluciones como expresión máxima de las disidencias, son innovadoras y al romper con la tradición, generan transformaciones.

La guerra hace evidente el poder que gobierna las sociedades y se ejerce sobre los individuos como dominio. Cabe mencionar en este caso a M. Foucault y C. Schmitt, quienes estudian la construcción de las subjetividades exponiendo de qué manera estas se van moldeando por los efectos del poder.²⁷⁷

La modernidad del siglo XX nace con las guerras mundiales, los exterminios. En ella predomina el desprecio entre los humanos, que se manifiesta en los sistemas productivos basados en la opresión, la explotación, el abuso de la fuerza de trabajo, el desempleo, la miseria que se genera en los países llamados del Tercer Mundo. Lévinas se expresa al respecto: "... la presse nous parle du Tiers Monde, et nous sommes très bien ici, notre repas quotidien est assuré. Aux frais de qui? – on peut se le demander."²⁷⁸

Este rechazo se exagera en los sistemas políticos dominantes como el nazismo, el fascismo y el stalinismo. Lo vemos igualmente en la división mundial que se ha hecho de los pueblos, considerando a unos de primera clase y a otros de segunda o tercera y así al infinito. Actualmente se han sofisticado las clasificaciones acerca

²⁷⁶ *Dar la muerte*, p. 34.

²⁷⁷ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 33.

²⁷⁸ *Altérité et transcendance*, p. 180.

de lo que contiene la categoría pobreza; en los análisis económicos recientes se descubren cada vez, más niveles.

El hombre moderno persevera en la soberanía de su ser; solamente le preocupa asegurar su dominio sobre las cosas del mundo, por encima del prójimo, a quien ve distante, ajeno.

Y no obstante que la violencia sigue operando, ella por sí misma no resuelve los problemas sino que solamente los disimula. En medio de la sangre, del destrozo, de los escombros, de las lágrimas, renace lo violento y adquiere otras formas, igualmente irresolubles.²⁷⁹ La violencia se reproduce entre los mismos desfavorecidos quienes, en lugar de luchar por el mejoramiento de su calidad de vida, se subdividen y se confrontan debido a que una parte de ellos se ha mimetizado con los valores y las estrategias de los poderosos, dedicándose a explotar y oprimir a la otra parte; se trata de una batalla de autoexterminio, total enajenación.

En relación a la violencia dentro del ámbito político, es necesario identificar los elementos que la producen y obstaculizar que estos se activen desencadenando más astucia que bondad, para lo cual debemos estar en guardia permanente ante los escenarios de conflicto;²⁸⁰ además, hemos de fomentar la solidaridad, la espiritualidad entendida como amor al prójimo; amor en su significado de responsabilidad, seriedad, compromiso, esfuerzo, generosidad, sacrificio. Procurar que sean más los humanos que tiendan al bien, pues ...”El hombre bueno y justo se deja guiar por la fuerza superior del alma, creadora de virtud y amistad...”²⁸¹ El hombre de bien tiende al olvido de sí, anteponiendo la responsabilidad hacia el otro, a sus intereses particulares. Estas acciones las relaciona Lévinas con la santidad.²⁸²

Luchar en contra de la violencia implica un intenso trabajo sobre sí mismo, dirigirse al otro, en su verdadera alteridad, sus contradicciones, ante las cuales probablemente seamos intolerantes, según el grado de nuestro narcisismo.

²⁷⁹ *Ibid*, p.99.

²⁸⁰ *Ibid*, p. 101.

²⁸¹ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 88.

²⁸² *Alterité et transcendence*, p. 181.

Contribuir a que disminuya la proporción de hombres y mujeres inclinados al mal, pues el malvado actúa en sentido inverso del bondadoso, dejándose arrastrar por su espíritu ambicioso, su ansia de dominio, todo lo cual lo lleva a cometer actos injustos y propios de un enemigo más que de un amigo.²⁸³

Respecto al mal, este no es algo mágico que se puede borrar mediante un rito o una ceremonia. El mal se puede ver de dos maneras: hacer el mal o padecer el mal.

En cuanto a la primera forma, si se ofende a alguien, ni siquiera Dios puede reparar ese daño. Si ofendemos a Dios, él perdona, pero si ofendemos al otro, este puede no perdonarnos.

De acuerdo a Lévinas, para que exista el perdón es necesario que estén presentes dos elementos: la buena voluntad del ofendido y el reconocimiento del ofensor, de haber hecho un daño, un mal. Pero esto último es lo más difícil porque, por definición, la ofensa es una falta de atención hacia el otro, es un descuido, una inconsciencia. He aquí la dificultad de reparar.²⁸⁴

Es necesario que pidamos perdón a aquel a quien dañamos; es menester que restauremos lo deshecho, que quede lo mejor posible, aunque no será lo mismo que antes de la ofensa. Por eso hemos de tener cuidado en nuestro trato con el otro: ser delicados, decir y hacer las cosas sin lastimar, siempre procurando el bien del prójimo.

El mal es el aniquilamiento por el aniquilamiento, la destrucción que no tiene otro fin que ella misma, la masacre por la masacre, el mal por el mal. La razón puede ponerse al servicio del mal, cuando se elaboran justificaciones para disimular el daño que hacemos.

El mal es exceso, es regocijarse en el daño; el mal no se puede integrar, incluso es la no-integrabilidad, es el desarreglo total, el agotamiento de toda bondad.

El mal es la irresponsabilidad, la indiferencia ante la diferencia, el descuido, la desatención, la voracidad, la usurpación del lugar del otro. Es la pasividad de la

²⁸³ *¿Hacia dónde vamos?*, p. 88.

²⁸⁴ *Cuatro Lecturas talmúdicas*, p. 46-7.

individualidad que se autocomplace en su soberanía, en su falsa “autosuficiencia”, que no le importa el futuro de la especie, del mundo que habita.

En su segunda acepción, el mal es la experiencia de la angustia, de la enfermedad, del envejecimiento, de la corruptibilidad del cuerpo, de su podredumbre al morir. Todos ellos son males materiales, de nuestra existencia como seres corporales, marcados por el tiempo y colocados en el espacio. El mal también es la desesperación, el miedo a morir, a sufrir el dolor físico, la angustia ante la amenaza del sufrimiento, al que estamos expuestos de manera permanente.

Cuando el mal corporal es producto de la vida social, se debe al tipo de estructuras que nos gobiernan, las cuales generan la miseria, la violencia de unos hacia otros, el dominio, la imposición usando la tortura, incluso el exterminio. Como ejemplo de estos males, que son de la carne y del espíritu, están: la humillación, la soledad, el abandono, la persecución.²⁸⁵

El mal es no encontrar un lugar, el rechazo de todo acomodo, algo que está contra la naturaleza, la monstruosidad. El mal afecta en cuanto a horror al mal, poniendo de manifiesto nuestra relación con el bien.²⁸⁶ El mal es igualmente, nuestra espera del bien, sufrir el “todavía no” de la bondad que aun no se cumple.

El mal es dolor, tanto el que se padece, como aquel que se produce; también es el dolor que el yo experimenta, sustituyendo al otro, expiando el sufrimiento que debía padecer el otro; el mal se vive en la com-pasión, como penitencia que se soporta, de una culpabilidad que no es propia, pero se adopta, para evitársela al prójimo.

El mal es la culpa, la mala conciencia, de tener cara-a-cara al otro, y querer transgredir el mandato “No matarás”. También la culpa de no hacer el bien, de no legar un futuro que sea mejor al presente que vivimos. Todo esto es el mal, el mal-estar; lo cual no se refiere a un conflicto interno entre mi placer y el del otro, representado en la ley, tal como lo plantea Freud.

²⁸⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 196.

²⁸⁶ *Ibid*, p. 203.

El mal no es algo que se encuentre fuera de nosotros, ni es un ente extraño o ajeno del todo, representando el polo extremo de la racionalidad, del bien. Tanto el mal como la violencia son comunes en nuestras sociedades y adquieren formas variadas, desde las más sutiles hasta las más burdas. Entre los modos “invisibles” o poco visibles de ejercer la violencia está la tendencia a uniformar a los individuos, a la vez que existe la ideología del respeto a las individualidades.

Según Lévinas, la modernidad ha generado sistemas sociales que uniforman a los sujetos en el afán de lograr la democracia, la justicia, basándose en la igualdad. Pero la igualdad no debería excluir las diferencias porque al hacer esto, se elimina la posibilidad de la relación social.

No obstante que el siglo XX se inicia con el liberalismo y los ideales democráticos, los sistemas económicos de la época tienden a imponer niveles tanto de producción como de consumo, favorables a las potencias, a costa de los países menos desarrollados en tecnologías y transformación de los bienes naturales.

Uniformar para imponer sin resistencia, sin discusión, sin alternancia. Uniformar para que todo parezca lo Mismo y no haya motivo de cambios, no existan propuestas ni apelación. De esto se tratan los sistemas sociales, de los cuales la modernidad se enorgullece.

Lévinas se pronuncia enérgicamente contra todo régimen totalizante, al cual le llama viril, y lo identifica con la influencia hegeliana. La virilidad de imponer un orden universal por encima de lo interindividual.²⁸⁷

La tendencia a uniformar afecta no solamente a las sociedades sino a cada individuo en particular pues desde ahí, el existir no significa para todos, la misma cosa. Cada existente transita por el mundo, de modo singular, y su relación con el otro es a través de las diferencias con respecto a él. La alteridad no es solamente una categoría para determinar la diversidad, que a su vez deberá ser asimilada en la síntesis, la conciliación de los contrarios. Un rasgo más de la alteridad es la asimetría entre el yo y el otro, que se requiere para que exista la generosidad.²⁸⁸

Lévinas explica que la igualdad alude a la reciprocidad, y esta última elimina la

²⁸⁷ *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 38-9.

²⁸⁸ *De l'existence à l'existant*, p. 163.

generosidad porque ser generoso es dar sin esperar una recompensa, es hacer el bien por él mismo, de manera gratuita, es aportar un algo de más, que el otro no tiene y que nosotros podremos darle. La generosidad es la ruptura del equilibrio porque ella requiere de la asimetría entre el yo y el otro; ella es un don que, como tal, tiene dirección de ida, pero no de regreso, porque esto significaría volver al equilibrio al Uno, a lo Mismo.²⁸⁹

Lo que se entiende por civilización ha insistido en la igualdad, la reciprocidad de las relaciones humanas, pero aquí se olvida que esto es imposible; no se considera la diversidad y lo que cada uno de nosotros podemos aportar, desde lo que tenemos de excedencia en tanto que alteridades. Si recordamos que el rostro alude a esta alteridad, a la unicidad que se muestra en su sinceridad, entonces, este queda opacado por la identidad de ciudadano, pues tal noción alude a una generalidad.

Las civilizaciones se han caracterizado por imponer un modo de ser tal, que los individuos han de sacrificar su singularidad, para seguir las reglas que los hacen semejantes entre ellos, teniendo que negar, en ocasiones, su voluntad, obligados a desempeñar papeles y funciones que no han decidido, que no les acomodan y al hacerlo sienten haberse traicionado.

Las civilizaciones se han impuesto mediante las guerras, que son la burda expresión del deseo de uniformar, pues al terminar el combate, se insta un orden que no deja nada ni a nadie fuera de él, asimilando todo a una unidad la cual no significa necesariamente haber llegado a un común acuerdo. Los regímenes que se instalan después de las guerras, no permiten que se exprese la diversidad; nada aparece como exterioridad de ese orden que se ha establecido, no se permite la manifestación del otro como tal, y a la vez se atenta contra la identidad, pues esta última contiene al prójimo.²⁹⁰ Por eso la paz que se produce después del combate, se basa en el dominio, debido a lo cual generará nuevos conflictos. De ahí que las guerras no son el medio para que el alienado de un

²⁸⁹ *La huella del otro*, p. 54.

²⁹⁰ *Totalidad e Infinito*, p. 48.

sistema, recupere su identidad logrando con ello, la paz consigo mismo y con el otro.

La guerra es la fábrica de muertos, el escenario de la desolación, donde ella se pasea a sus anchas. En la guerra se exalta el deseo de matar al otro, se despierta el odio por todo aquel que se quiere manifestar en su independencia y su autonomía. Ese otro que sobrepasa mi poder de destruirlo ²⁹¹y quien, no obstante su vulnerabilidad, me hace evidente mi imposibilidad de desaparecerlo, porque aun cuando le dé muerte, la alteridad no se eliminará como tal. De ahí que Lévinas señale: "Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder". ²⁹²

Las guerras no liquidan el deseo de dominio de unos individuos sobre otros. Ellas pueden originarse como un movimiento hacia la liberación de los grupos oprimidos por un régimen, pero después se instaura un sistema que vuelve a encadenar a los sujetos, en un Estado totalitario. A estas formas políticas les corresponde, con frecuencia, la formulación de sistemas filosóficos también totalitarios, es decir, sistemas de pensamiento que pretenden responder a todas las posibles preguntas acerca de la realidad humana y natural, sin que quede nada por resolver, sin que se observe ninguna contradicción. Por eso señala Lévinas que al totalitarismo del pensamiento filosófico le corresponde el totalitarismo de la sociedad industrial. ²⁹³

Con respecto al pensamiento, la totalización puede entenderse como esa tendencia a imponer concepciones que si bien son de grupos, se presentan como las únicas válidas, de acuerdo a lo que se rescata de la historia del saber. Al actuar así, el pensar elimina la multiplicidad ²⁹⁴

Si aplicamos tal tendencia al devenir histórico, vemos a este como un proceso armonioso en el que los conflictos llegan a solucionarse mediante la eliminación de las contradicciones. Así, se concibe a la historia como algo resuelto, sin ver la

²⁹¹ Ibid, p.212.

²⁹² Ibid, p. 211.

²⁹³ *Difícil libertad*, págs., 100 y 209.

²⁹⁴ *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 214-15.

cantidad de complicaciones que existen en su seno, la multitud de problemas que entraña.

Cualquier reto a lo establecido, se percibe como des-orden, ante lo cual se responde con la violencia, para volver a tapar el hueco, la falla, atacando a todo aquel que se atreva a contradecir la versión oficial de un Estado de “Bienestar” .

Y en lugar de combatir el mal, se sigue imponiendo un aparente orden, que simula equilibrio, pero el caos aflora nuevamente del fondo y exhibe el engaño del discurso que expresa: “todo está bien”.

Las dos grandes guerras del siglo XX, denominadas mundiales y que se llevan a cabo en el breve lapso de 30 años, se provocan por querer imponer gobiernos que favorecen a unos y excluyen a otros. El nazismo, el stalinismo. Resumiendo: se produce la barbarie en un período en el que se suponía que iba a consolidarse un orden donde la vida social se regiría por el respeto hacia las garantías de los individuos. Ya corre el siglo XXI y para nuestra desgracia, es más frecuente la voracidad entre los poderosos, con el agravante de que se han sofisticado las formas de exterminio. La intolerancia prevalece.

Así las cosas, la conciencia no debería estar en paz pues, en vez de que el siglo pasado y lo que va del presente, hayan sido los tiempos en los que se lograra la consolidación de comunidades de seres que se cuidan unos a otros, se han fabricado sociedades gobernadas por villanos que favorecen la corrupción, la rapiña, el abuso, lo cual no es congruente con las promesas de la Razón. En este contexto lo que ha habido en abundancia son las luchas fratricidas sangrientas, incluso en nombre de la doctrina liberal, y se ha tomado al Imperialismo como el modelo a seguir, el estandarte de la universalidad humana.

La Razón finge representar los intereses de todos los individuos, cuando la verdad es que con frecuencia justifica el abuso de unos cuantos sobre la población total. Cuestionar a la Razón es ver, entre otras cosas, que ella, tal como se ha planteado, no ha estado siempre a favor de las colectividades, no ha representado la diversidad de las voluntades y no ha propiciado una óptima convivencia humana. La mala conciencia del europeo, su remordimiento y su culpa, deberían entenderse en relación a todas las acciones llevadas a cabo para someter al total de las

voluntades, considerando salvajes y primitivos a aquellos que son diferentes a la cultura de los Imperios, para así tener la justificación de explotarlos, despreciarlos, incluso exterminarlos.

Una pregunta al respecto sería si podremos implementar un orden social donde la alteridad sea lo primero y si se puede desarrollar un saber político centrado en este punto, teniendo como fin procurar el bien del otro.

La diversidad desde la política puede percibirse como desorden, aunque no lo sea. Resulta oportuno cuestionarse al respecto de qué tanto la paz que buscamos corresponde a la existencia independiente de cualquier sistema, y por lo tanto es imposible reducirla a una totalidad, lo cual viene a ser un proyecto diferente a la paz política que se basa en los convenios, los acuerdos que terminan por favorecer a unos cuantos. Bajo estas últimas condiciones, la paz no se logra consolidar.

El Estado llega a hacer alianzas con el Racionalismo y su lógica, para presentar una visión universal del mundo, en la que todo está en su lugar, todo funciona adecuadamente, y el deber ser se ha realizado en la sociedad. Sus valores son la fuerza y la eficacia mediante las cuales se somete a los individuos tanto en sus acciones como en su pensamiento, al cumplimiento de la ley y de las normas que lo legitiman.

Para expresar su visión del mundo, el poderoso utiliza *lo Dicho* que, en palabras de Lévinas, es el discurso impersonal y coherente, por medio del cual se elimina la singularidad y el espíritu de cada ser. Este lenguaje se ha impuesto de tal manera, que ya no sabemos si al expresarnos hablamos de nosotros, o de lo que oficialmente se considera como verdadero.

Es importante recordar que la noción de diferencia que defiende Lévinas, no es en el sentido de justificar la dominación de unos individuos sobre otros, basada en las jerarquías. Más bien se pretende desarrollar una reflexión acerca de la diversidad, sobre la base de la convivencia fraternal en la que cada quien participe con su alteridad, insinuando su carácter enigmático, de modo que nos enfrentemos a lo nuevo, a lo desconocido y aprendamos. Así, la desigualdad no será interpretada como opresión, sino como algo que podemos dar al otro, y que este no tiene.

E) Responsabilidad, libertad y justicia

Cabe retomar lo ya expresado con respecto a la propuesta de Lévinas en relación a la ética. La ética precede a la ontología: el yo se constituye en su responsabilidad por el otro; la relación yo-otro se encuentra en la identidad misma del ser y se caracteriza por la responsabilidad hacia el prójimo. Según el autor: “Ser Yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad.”²⁹⁵

Este principio marca toda la obra de Lévinas y por tanto se extiende a la explicación que él da, de la relación social, núcleo de la vida política.

La cuestión ética también antecede a la epistemología, pues el conocimiento del ser es posterior a la existencia de éste en su relación con el otro. La elaboración del saber desde el pensamiento produce ideas generales en torno al ser, las cuales no refieren a alguien en particular ni mencionan las diferencias entre el yo y el otro, en cuanto a lo que cada uno tiene de enigmático y desconocido.

Señalar que la cuestión ética precede a la ontología (entendida esta última según la tradición) y a la epistemología, nos lleva a abandonar la frase: “un pensamiento de...” y adoptar la frase: “un pensamiento por...”, que indica esta tendencia hacia el otro, una no-indiferencia por el otro, dispuestos a arriesgar el equilibrio en el que vivimos, para romperlo con la entrada del prójimo en nuestra vida solitaria y apacible.

La subjetividad es la responsabilidad por el otro; ella significa descolocar al yo, de modo que este se encuentre en un no-lugar, fuera de un espacio determinado, para dar paso al otro. He aquí nuestro carácter de nómadas. El nomadismo no es una aproximación al estado sedentario. Es una relación irreductible con la tierra: una estancia sin lugar.

La responsabilidad por el otro marca el lugar del yo, ahí donde tiene que estar, actuando a favor del semejante. El yo, la subjetividad, no ocupa un lugar fijo, debido al movimiento en el que lo mantiene el otro. La sensación de seguridad que da el tener un lugar estable, se cambia por la paz que podemos experimentar, al no excluir al otro en nuestra conciencia. Al respecto señala Lévinas: “La

²⁹⁵ *La huella del otro*, p. 63.

responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question: où?”²⁹⁶

En cuanto al tiempo, la responsabilidad desubica al yo pues no es el tiempo de la conciencia, de la percepción del presente, de lo presente, lo que hace a la subjetividad, sino el tiempo de lo Infinito, de la trascendencia, que refiere a lo misterioso de la alteridad. Así, las dos coordenadas planteadas por Kant, propias de la Razón para pensar al mundo, a saber, el tiempo y el espacio, quedan rebasadas en la propuesta de Lévinas.

La dinámica de la responsabilidad es que esta va aumentando; conforme se asumen, los deberes se van extendiendo. La responsabilidad es al infinito, pues no termina, no tiene punto final. A medida que respondo, soy más responsable, y mientras más me acerco al otro, a quien tengo a mi cargo, más me alejo de él, pues accedo a ese Infinito inaprehensible que lo constituye. Al respecto señala Lévinas: “Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se extienden a medida que son cumplidos.”²⁹⁷

Así se entiende la propuesta de Lévinas, plasmada en la frase: “Otro modo que ser”, pues ser uno, otro modo que ser significa desinteresarse de uno mismo, cargar con las miserias y los errores del prójimo, estar cautivo de esa obsesión por el otro, y siempre tener un grado más de responsabilidad. En este desinterés, se le dice al prójimo: “Heme aquí”, para sustituirlo en su responsabilidad y hacerse cargo de él.

Lévinas propone ...”sortir, à son tour – ou sans attendre son tour – du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité...”²⁹⁸

Lo que le ofrecemos al otro, es lo que resulta de haber estado frente al rostro del prójimo, haber palpado su debilidad, la exposición de su vulnerabilidad. Y aun cuando nuestra presencia parezca ser vana, o de poca utilidad, es una acción gratuita, des-interesada, y la forma más directa de decir: “Cuenta conmigo”.

²⁹⁶ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 24.

²⁹⁷ *Totalidad e Infinito*, p. 258.

²⁹⁸ *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, p. 283.

La responsabilidad es previa a la libertad, no es una elección sino una condición del existente; con este señalamiento, el sujeto pasa, de ser activo, a ser pasivo. La subjetividad se encuentra sometida, sujeta a la obsesión por la responsabilidad hacia el prójimo, el oprimido, el diferente a mí, lo cual ... “no indica ninguna servidumbre, ya que la distinción del amo y el esclavo presupone ya un yo instituido”.²⁹⁹

La vida social puede verse con la perspectiva de la responsabilidad por el otro, considerada la pauta a seguir en mi relación con él, y no que esta relación se analice como si fuera un problema de conocimiento, una cuestión para deliberar acerca de la verdad. Así, los asuntos del ser y de la conciencia quedan sometidos a la responsabilidad por el otro, la cual no excluye la preocupación por sí mismo del yo.³⁰⁰

Lévinas señala que el sujeto de la modernidad está sumamente preocupado por probar todo, tener cualquier cantidad de experiencias del mundo; está ansioso e impaciente de sentir. El hombre moderno no elige entre alternativas, él quiere recorrer los dos caminos. Pareciera que ahora nos ha dado por la omnipresencia, ya que la omnipotencia está reservada a unos cuantos, y ni siquiera a los mejores. Probar todo, estar en todas partes, no perderse nada, ... “...deseando las dos ramas de las alternativas”³⁰¹; parece que esto es lo que ahora se entiende por “vivir apasionadamente”.

En cambio, la sensibilidad a la que refiere nuestro autor es aquella que nos liga a la responsabilidad, la proximidad. El significado que adquiere la subjetividad en Lévinas es: el uno-por-el-otro, lo cual nos remite a la vulnerabilidad tanto del yo como del prójimo, a lo incomunicable de la sensibilidad.

El saber acerca de la relación intersubjetiva, considerada desde la política, no es necesario para comprender que antes de cualquier definición de ser o de realidad social, en las cuales se insista en definir al humano como ser racional, libre y que por tanto actúa voluntariamente, antes de todo esto, nos persigue aquel de quien somos responsables.

²⁹⁹ *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 87.

³⁰⁰ *Ibid*, p.88.

³⁰¹ *Ibid*, p. 61.

Dado lo anterior, la presencia del tercero, propuesta por el orden social tal como ha sido analizado desde la política y la ciencia social en general, se ve como innecesaria. En su lugar, lo que se ofrece es precisamente quitar el orden objetivo, el que se basa en las generalidades, y poner en su lugar la relación directa con el otro, llevarla hasta el sacrificio, si es necesario hasta la muerte, entrar de lleno en el terreno de lo subjetivo, lo cual no se hará por gusto, por capricho, sino con el peso de la responsabilidad que implica. Finalmente, el tercero es también otro. Al respecto señala Lévinas: “el hecho de que todos los otros, mis prójimos, son cada uno también “tercero” respecto del prójimo, me invita a la justicia, a pesar y sopesar, a pensar.”³⁰²

La base de la propuesta ética de Lévinas es aquella en la que se señala: “No matarás”, y junto a esto: “Harás vivir al prójimo”, frases en las que se funda la socialidad, que es previa a cualquier contrato social, basado en la generalidad, en la alusión a una humanidad abstracta, que no señala la diferencia.

El yo se ve impedido de matar al otro debido a que ni de esta manera extrema, elimina la alteridad. El poder del yo no puede sobre el otro, pues éste último desborda toda idea que nos hagamos de él.

Volvamos al episodio de Caín en el que él es cuestionado por Yahveh, al respecto de su hermano, ante lo cual contesta: “¿Soy el guardián de mi hermano?”. Lévinas utiliza tal frase como un ejemplo de la indiferencia humana hacia el prójimo. Aunque han pasado muchos siglos después de tal relato, encontramos que ahora, en nuestra modernidad, se apoya la actitud de que cada uno existe para sí mismo y todo está permitido, puerta por la cual entra, incluso, la posibilidad del homicidio. A propósito, cuando Caín responde con la pregunta, ya había matado a su hermano.

La mala conciencia apela a mi responsabilidad, la de temerle más al daño que pueda hacerle al otro, que a mi propia muerte. Lévinas lo expresa así: “Crainte pour tout ce que mon exister –malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre”.³⁰³

³⁰² *Ibid*, p. 88.

³⁰³ *Ethique comme philosophie première*, p. 94.

En fin, algo que se ha repetido durante todo el trabajo es la responsabilidad del yo por el otro como el eje de la ética de Lévinas, con la relevancia de que para él la ética es la Filosofía Primera.

Ahora bien, respecto a la libertad y la justicia vistas desde la filosofía de Lévinas, el autor las refiere al mandato. El mandato es visto por este autor como algo que proviene del rostro del otro, ante la posibilidad de dañarlo: “El ser que se expresa, el ser que está frente a mí me dice no, por su misma expresión”.³⁰⁴ La libertad no es un problema que atañe principalmente al conocimiento de sí, sino que aquí se invierte el orden y se trata de una cuestión que nos lleva al trato con el Otro; en este sentido, se convierte, antes que nada, en un problema moral. Al respecto señala Lévinas: ...”lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a “conocerse” como tema señalado por el otro; sino a someterse a una exigencia, a una moralidad”.³⁰⁵ En este sentido, la razón se dirige a cuestionar al hombre y a invitarlo a la justicia, más que a afirmarlo en sus capacidades que lo colocan por encima de todo lo creado.

La postura de Lévinas ante el libre arbitrio es de cuestionamiento. La arbitrariedad de la libertad me puede convertir en usurpador o asesino si la presento como producto del análisis de un ser aislado. Por ello el autor señala que: “La libertad no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario.”³⁰⁶ Y la investidura de la libertad es la presencia del Otro.

La ironía de la libertad es que no elegimos ser libres. La libertad viene después de la responsabilidad. Ser libre no es lo que funda al ser pues...”siendo libre, tú no eres comienzo absoluto. Vienes después de muchas cosas y de muchas personas. No eres solo libre: eres solidario más allá de tu libertad. Eres responsable por todos. Tu libertad es también fraternidad.”³⁰⁷ Se obedece espontáneamente. Hacer y luego oír; es la confianza en el que me manda, la que

³⁰⁴ *La huella del otro*, p. 89.

³⁰⁵ *Totalidad e Infinito*, p. 109.

³⁰⁶ *Ibid*, p. 107.

³⁰⁷ *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 145.

me mueve a obedecer, antes de escuchar bien lo que dice. Esta adhesión es incondicional.³⁰⁸

El amor y el mandamiento no se contraponen pues el mandamiento protege nuestra identidad de cualquier desgarramiento que pueda sufrir, al hacerle daño al otro. Respetar la ley no es inclinarse ante ella sino ante el ser que ordena una acción a través de ella. Pero para evitar que el seguimiento a la ley sea una humillación, se necesita que la orden sea ordenar a aquel que me ordenó; en otras palabras, el juez no está fuera de la ley ni del conflicto. Nadie debe sacar ventaja personal en el ejercicio de la justicia. El amor y el respeto son la base de la justicia; el amor como generosidad y responsabilidad hacia el otro.

La libertad de pensamiento no puede plantearse como la libre expresión de un sujeto aislado, que no considera al otro en el ejercicio de su libertad, pues con ello se corre el riesgo de que le produzca un daño al prójimo, al querer imponer la voluntad propia, lo cual es característico de la tiranía. La relación entre el pensamiento y la libertad está en el sentido de que el pensamiento se manifiesta desde el momento en el que considera la existencia de una libertad exterior a la propia, es decir, la libertad del otro. Solo el ser libre es responsable, es decir, no es libre.³⁰⁹

La imposición de una voluntad sobre otra, es la violación de la libertad de ambas. Las voluntades traen la huella del mandato, pero ellas pueden ser doblegadas. Cuando una voluntad se traiciona a sí misma, deja que la ofendan, que le dañen su dignidad, que la sometan; entonces se convertirá en un alma esclava. Asimismo, esa voluntad se me puede resistir, al oponerme su libertad.³¹⁰

Así, el saber que nos acerca a la libertad no es solamente el de una voluntad aislada, insensible a la del prójimo sino todo lo contrario, el saber de la voluntad del otro, da la pauta para el cumplimiento del mandato. La libertad se presenta como obediencia al ser con el otro. El ejercicio de la libertad hace que se manifieste la alteridad, en la obediencia a su ser, no a una regla externa; la libertad no es adaptativa, por ello los seres libres son extraños.

³⁰⁸ *Ibid*, p. 76.

³⁰⁹ *De l'existence à l'existant*, p. 135.

³¹⁰ *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*, p. 242.

La responsabilidad antecede a la libertad, por eso señala Lévinas que la responsabilidad no se elige sino que constituye al ser. La anterioridad de la responsabilidad con respecto a la libertad, significa la bondad del bien, el cual me elige antes de que yo pueda llevar a cabo cualquier elección. A propósito señala Lévinas: “De suerte que, en la expresión , el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad.”³¹¹ Así, la libertad no es primero sino que el yo es responsable antes de ser libre. En este sentido, la libertad es la posibilidad de hacer lo que nadie podrá llevar a cabo en mi lugar, ante la demanda del otro, porque si no respondo a ella, no habrá alguien que lo haga tal como yo lo llevaría a cabo. Lévinas señala al respecto: “La liberté ici se pensera comme possibilité de faire ce que personne ne peut faire à ma place; la liberté es donc l’unicité de cette responsabilité.”³¹²

Y cuando se quieren ver como opuestos el destino y la libertad, se comete un error pues la tragedia no consiste en la lucha entre ambas; lo que sucede es que la responsabilidad es destino en cuanto antecede a la libertad.

La libertad es posible en la medida en la que se lucha por lograr que todos los individuos de una sociedad, tengan resueltas sus necesidades vitales como son el alimento, el vestido, la vivienda, la salud, la educación, el empleo. La comida no es solamente algo por lo que hay que vivir, pero sí es algo por lo cual vivimos o, dicho de otro modo, sin lo cual no viviríamos. Procurar que todos los individuos tengan qué comer, es algo que propicia la libertad. Sin comida, sin vestido ni vivienda, no se puede decir que los individuos sean libres. Entonces, ejercer la libertad es construir un mundo en el que todos los individuos sean libres.³¹³

La libertad, según la tradición racionalista, se basa en el libre arbitrio el cual, a su vez, supone la capacidad de gobernarse de acuerdo a la razón. Pero el problema es que la razón a la que se alude es una razón universal, lo que hace que el individuo ya no actúe según su singularidad sino más bien, de acuerdo a criterios generales. Tal es la contradicción de la libertad, la cual apela a la autodeterminación y al mismo tiempo funciona con referentes universales que

³¹¹ *Totalidad e Infinito*, p. 214.

³¹² *Dieu, la mort et le temps*, p. 212.

³¹³ *Totalidad e Infinito*, p. 183.

reducen todo a lo Mismo, a patrones de comportamiento que eliminan la alteridad. Estos preceptos que uniforman a los individuos, son a favor de una minoría, que es la que los dicta, motivo por el cual resultan una imposición que coloca en desventaja a las mayorías. La libertad, en este sentido, es excluyente, usurpadora del lugar que le corresponde al otro.

Como expresión del ser en su alteridad, la libertad del yo no limita sino más bien promueve la de los demás seres, al motivar la bondad, al incitar a la generosidad, que implica dar ese excedente que se produce en la diferencia entre unos y otros. Pero la libertad entendida como la manifestación egoísta de mis intereses en los que excluyo al prójimo, es un atentado a la justicia. Abordar al otro, incluirlo en la identidad del yo, en su responsabilidad hacia él, es cuestionar esa libertad egoísta del yo, ese dominio sobre las cosas del mundo, del cual se vale el yo para satisfacer sus demandas, incluso si estas implican dar muerte al otro. Así, mi libertad siempre se pondrá en cuestión, será juzgada por el rostro del prójimo.

Responsabilidad, libertad y bien tienen una estrecha relación pues asumiendo la primera, se llega a los valores que se mencionan después. Lévinas lo explica de este modo: “El bien, cuya urgencia no es un límite impuesto a la libertad, sino que da testimonio, más que de la libertad, más que del sujeto aislado al que la libertad constituye, de una responsabilidad irrecusable, más allá de los compromisos que se han tomado, y en la que quizá ya se impugne al yo absolutamente separado como legítimo pretendiente a poseedor del secreto último de la subjetividad.”³¹⁴

Pensamiento y conciencia se relacionan con la libertad, según Lévinas, en el sentido de que pensar en el otro y tener conciencia de la existencia de otro exterior al yo, es poder ejercer la libertad. Lévinas dice: “La pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne. Penser une liberté extérieure à la mienne est la première pensée”.³¹⁵

Finalmente retomar la propuesta de Lévinas en el sentido de que la libertad es atender a la responsabilidad por el otro, la cual está inscrita y se encuentra más

³¹⁴ *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 82.

³¹⁵ *Entre nous*, p. 27.

allá de la capacidad de elección. Por tal motivo, se es libre en la medida que se es responsable ante y por el prójimo.

En cuanto a la justicia, previo a hablar acerca de su relación con la política, se retoman algunas ideas básicas en la filosofía de Lévinas, al respecto. Según el autor, la justicia tiene que ver con la conciencia de no invadir el espacio del prójimo; el retorno de la conciencia a sí misma refiere a hablarle al otro.³¹⁶

La justicia alude al discurso, a la palabra del otro, dejar hablar al otro, que se exprese, que funja como interlocutor. Que el discurso del yo no sea absoluto, que no anule la interlocución; unos aprendemos de los otros; de ahí que Lévinas afirme: “*Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*”.³¹⁷

El cara-a-cara es la fundación del lenguaje, porque es el intercambio de pensamientos, sentimientos, palabras diversas, que expresan la pluralidad de visiones acerca del mundo.³¹⁸ La razón no puede presentarse como algo impersonal, algo general, porque en este sentido, anula la singularidad de los interlocutores, desaparece la interlocución misma.

Hablar de justicia es aludir a la existencia de leyes. Pero la justicia no se produce por la aplicación de leyes que refieren a un sujeto abstracto. La actitud ante la ley es de respeto. Ese respeto se ha de llevar a cabo ante un ser humano que me manda hacer algo. Pero, para que tal mandato no implique una humillación del que obedece ante el que dicta la orden, es necesario que el yo también pueda mandar al que lo manda. Lévinas lo expresa de este modo: “Respecter, ce n’est pas s’incliner devant la loi, mais devant un être qui me commande une oeuvre. Mais pour que ce commandement ne comporte aucune humiliation –qui m’enlèverait la possibilité même de respecter –, le commandement que je reçois doit être aussi le commandement de commander celui qui me commande.”³¹⁹

Otro aspecto importante es que según Lévinas, la justicia se vincula con la caridad o el amor sin concupiscencia. Si no hay una no puede existir el otro y viceversa. El amor es el compromiso hacia el otro, de procurarle el bien; el amor es algo serio,

³¹⁶ *Difícil Libertad*, p. 89.

³¹⁷ *Totalidad e Infinito*, p. 94.

³¹⁸ *Ibid*, p. 221.

³¹⁹ *Entre nous*, p. 46.

no el sentimiento que se tiende a relacionar con el romanticismo cursi. Este compromiso implica esfuerzo y sacrificio, no es solamente la autocomplacencia.³²⁰

La proximidad es un elemento más, asociado a la justicia, La proximidad con el otro es el amor al otro, la caridad; ella se asocia con la generosidad. El otro al expresar su diferencia, tiene algo que dar, el yo también. Si la relación intersubjetiva se basa en la humildad, la responsabilidad y la generosidad, se darán las condiciones para la igualdad. Según Lévinas, la igualdad refiere a la asimetría, lo cual significa que el dar y recibir no son en la misma proporción, ni se debe condicionar el dar, con la obtención de una recompensa. La igualdad tampoco refiere a la aplicación de la ley, pues esta se expresa en forma general, sin considerar las singularidades; también se da el caso en el que la ley se aplica favoreciendo a las minorías poderosas. Finalmente, la igualdad no se refiere a la uniformidad en los individuos, de modo que ellos sean intercambiables entre sí, anulando su alteridad.

En cuanto a la asimetría en la justicia, esta no es equilibrio en el dar, sino al contrario, ella es posible debido a la no-reciprocidad; esto es difícil de lograr por la vía de la política, y es más probable que se realice si nos colocamos en el terreno de la ética. La asimetría en la ética de Lévinas implica mayor responsabilidad del yo hacia el otro; ella consiste en ser generoso, dar al prójimo sin esperar una recompensa o una correspondencia, pues si así fuera, ya no sería generosidad; esta es un excedente, no es algo que se regresa al yo, volviéndolo a lo Mismo. La justicia entonces es asimetría en la ética, en la responsabilidad y en la generosidad. A propósito señala Lévinas: “Ma recherche de justice suppose justement cette nouvelle relation où tout l’excédent de générosité que je dois avoir à l’égard d’autrui se soumet à une question de justice”.³²¹

Al contrario de lo que se piensa, la igualdad se busca a través de una mayor exigencia del yo consigo mismo; en esto consiste su asimetría con respecto al otro, en que su responsabilidad es mayor ante él y este mandato, inscrito desde antes de la libertad, es el que ha de regular las relaciones humanas.

³²⁰ *Ibid*, p. 131.

³²¹ *Altérité et transcendance*, p.112.

En este sentido, los jueces que aplican la ley deben ser más virtuosos que aquellos a los que se les juzga. Todo aquel que juzga debe ser mejor, de modo que no habrá justicia si los jueces no superan en virtud a los juzgados, tanto en su vida privada como en la vida pública.³²²

Si vemos a la justicia como un valor donde se tiene la consideración de la singularidad del otro, entonces la percibimos como lo contrario al individualismo, característico de las sociedades modernas, que se rigen por el ejercicio del poder, que son enemigos de la alteridad. Otra manera de acabar con la singularidad es la uniformización, la intercambiabilidad de los sujetos en el sistema económico capitalista.

En la política derivada del sistema económico capitalista, se concibe a la sociedad como el conjunto de seres intercambiables; todos los individuos son sustituibles, lo cual es una falta de respeto a la alteridad. Esto se hace evidente en la explotación del trabajo, donde la oferta de empleo es siempre menor a la oferta de mano de obra, donde da igual uno que otro para desempeñar una labor que consiste en movimientos mecánicos que puede aprender cualquier persona, y da igual quién los realice, pues se produce el mismo resultado.

La justicia, al ser inseparable de las instituciones, no cumple con la igualdad que predica, pues aun cuando se presenta como el conjunto de leyes generales, al aplicar las reglas es parcial, favorece a un sector colocándolo por encima del otro debido a que la ley, la mayor parte de las veces, sirve a los intereses de una minoría. En este contexto, no obstante que todos tenemos obligaciones y derechos, estos no se hacen cumplir debidamente, sino que hay favoritismos debido a que los que imparten la justicia, es decir, los jueces, son parciales, en su mayoría actúan como una continuación del modo de operar de los altos poderes políticos. De ahí la ausencia del requisito indispensable: “Que el hombre que juzga hombres debe ser mejor que los hombres”;³²³ esto lo pone Lévinas como un requerimiento irremplazable, que debe cubrirse al cien por ciento.

³²² *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 136.

³²³ *Ibid.* p. 136.

La política moderna predica la igualdad entre los ciudadanos, requisito de la democracia, pero fomenta el culto al reconocimiento, al individualismo que se glorifica mediante los méritos acumulados al haber dado cumplimiento a la norma, por adaptarse a lo establecido. En el ámbito político lo importante es ser percibido como alguien que está por encima de los demás.

Los individuos, en su egolatría, buscan sobresalir, no solamente formar parte de la sociedad. Actualmente, esto se ha convertido en una prioridad, aun cuando el hecho de ser “notable” conlleve la deshonestidad. Casi se vuelve un mandato que nuestros nombres aparezcan en la vida pública: “¡No hay que pasar de largo junto a la vida, sino entrar en la historia, con todas las trampas que tiende ésta a los puros! Este es el supremo deber, sin el cual ninguna proeza tiene valor”³²⁴

Para destacar hay que pertenecer a las altas esferas, dentro de las jerarquías. Las jerarquías son muy importantes para toda organización política. Esto imposibilita que se logre la justicia.

A propósito, Lévinas señala el valor de la doctrina marxista en el sentido de que apela a la justicia pues considera que esta se ha cumplido cuando todos los individuos de una sociedad tienen comida, vestido, habitación, escuela, trabajo, distracción, es decir, cuando han satisfecho sus necesidades.

La justicia no es el cumplimiento de normas arbitrarias, generales, ideadas por un Estado que vigila sus propios intereses. No es mediante la imposición de una legalidad pensada para las masas, que se va a llegar al equilibrio social en el cual se busca la armonía de las fuerzas que se contraponen, y se pretende justificar la presencia de un tercero que finalmente va a ocuparse de sus propias necesidades que son, a su vez, las de unos cuantos. La justicia no se va a dar si el o los que la imparten se mantienen al margen de la proximidad con el otro. El ejercicio de la justicia no se limita a aplicar las sentencias señaladas en la ley, misma que absorbe todo caso particular en las reglas generales, y con frecuencia no se aplica a las autoridades ni a los jueces.

³²⁴ Ibid. p. 61.

IV APORTACIONES DE LÉVINAS A LA ÉTICA Y A LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Retomando algunas ideas expuestas, la filosofía de E. Lévinas significa un deslinde significativo con respecto a la tradición fenomenológica representada por E. Husserl y posteriormente, M. Heidegger, lo cual nos obliga a recorrer el devenir de su reflexión, que inicia a partir de los mencionados autores, y se desprende de ellos para generar sus propios frutos en los campos de la ética y de la filosofía política.

En este trabajo se ha presentado brevemente de qué manera la obra de Lévinas es una continuación de la fenomenología, partiendo de la idea de que ningún pensamiento surge espontáneamente, sino que se ensambla a una secuencia a la que le debe su nacimiento y de la cual, en un acto de creatividad, se distancia, no sin dolor, no sin un duelo que puede durar dos o más escritos.

Se empezará por las coincidencias, pasando después a las diferencias, los puntos de ruptura. Y como una tercera sección, se señalará la repercusión del pensamiento de Lévinas en algunas reflexiones actuales en torno a la ética y la política.

Con respecto a las semejanzas, Lévinas no se separa del binomio yo-otro, que es la parte medular de su Metafísica, la cual aparece igualmente en la noción de Husserl acerca del sujeto, cuando este autor señala que el ser es ser-en (el tiempo y el espacio), **con (en sociedad)** y para (proyecta sus acciones al mundo).

En cuanto a Heidegger, aun cuando el yo vuelve al solipsismo, expresado en las frases: “ser-en-el-tiempo” y “ser-para-la-muerte”, que sintetizan su pensamiento, enfatizando en el ser, sin que explícitamente se señale la relación con el otro, el mencionado autor alude a la **alteridad** aunque esta se presenta de otra manera; por ejemplo: la nada después de la muerte, o la palabra y el silencio, en el terreno del lenguaje.

En cuanto al conocimiento, cabe señalar el papel de **la intuición**, que en el sistema de Husserl tiene lugar al inicio del proceso, tal y como lo concibe Kant, a la cual le sigue la formación de imágenes, para finalizar en la elaboración de conceptos, que constituyen el pensamiento abstracto.

Lévinas también le concede importancia a la intuición, pero además de considerarla como parte del proceso de conocimiento, la ubica en la relación ética que establece el yo con el otro; en este último caso, la intuición se asocia con la proximidad, la sensibilidad, y tiene una connotación ética, por encima de la epistemológica.

Hablando de las diferencias, es básico señalar que para Lévinas la cuestión del ser no puede abordarse si no es desde **la alteridad**. El ser deja de colocarse como foco de atención y pasa a un segundo plano, para poner en primer lugar al otro, a la alteridad; además, Lévinas no sólo señala la importancia de esta última, sino que especifica la relación entre el yo y el otro, la cual es de **responsabilidad**. El problema del ser es **ético** porque incluye al otro en nuestra responsabilidad hacia él.

Así, el modo de abordar la cuestión del ser no es considerándolo como ser racional, que se caracteriza por su capacidad de conocer, es decir, un ser cognoscente. Lévinas le da prioridad a la Ética y la denomina Filosofía Primera. A partir de aquí, cuestiona los elementos señalados por Husserl quien define al ser desde su noción de conciencia, teniendo como ejes, los siguientes: 1) la representación que nos hacemos del mundo y 2) la intencionalidad. La representación, como operación del pensamiento, busca elaborar generalidades para definir y tematizar. Y en cuanto a la intencionalidad, ésta afirma el carácter propositivo de la conciencia, la cual siempre es conciencia de algo, conciencia activa.

En cuanto al primer punto, Lévinas añade que la representación que nos hagamos del mundo es puesta en cuestión desde el momento en el cual ésta se elabora con base en generalizaciones producidas por el pensamiento, mismas que excluyen la singularidad del objeto y por lo tanto, lo distancian de él.

Con respecto al segundo punto, Lévinas introduce lo que él llama conciencia no-intencional, conciencia pre-reflexiva, pasiva, que refiere a la responsabilidad por el otro, la cual no es una opción para el yo, sino una condición. Es pasiva porque no se relaciona con la actividad pensante de hacer juicios o tomar decisiones, pues es previa a la conciencia; además, no es producto de una elección; tampoco persigue

una intención en el sentido de que el acto se produzca a partir de un objetivo; la conciencia no-intencional carece de un plan que la dirija, es espontánea.

A diferencia de Husserl, Lévinas considera que la problemática del ser tiene una proyección que rebasa a la conciencia que lo comprende todo; también se encuentra más allá del ser-en-el-tiempo, heideggeriano, más allá del “Ser-para-la-muerte”. De acuerdo con nuestro autor, la alteridad es Trascendencia, Infinito, y el yo hace contacto con ambos, al responsabilizarse del otro. La Trascendencia descoloca al yo de su egoísmo, de su ensimismamiento, y de sus intereses particulares, para que se ocupe de llevar a cabo una obra que procure el bien a las generaciones posteriores. En cuanto al Infinito, el yo hace contacto con este a través del otro, que es misterio, enigma, lo desconocido por el yo, ese excedente que genera la alteridad, para donar, compartir, aunque también, posiblemente, para dañar, violentar, incluso matar.

Lévinas propone lo que él llama una Metafísica, la cual contrasta con la Ontología que se encuentra en la tradición fenomenológica, especialmente en Husserl y Heidegger. La Metafísica se diferencia de la Ontología principalmente por la importancia concedida a la alteridad y el énfasis en las nociones de Trascendencia y de Infinito, que son las que condensan la problemática sobre el tiempo. El tercer aspecto, en relación al tiempo es la noción de Huella. Para Lévinas, la alteridad y la responsabilidad por el otro están inscritas en el yo, como una Huella inmemorial, que no pertenece al tiempo en su linealidad de pasado, presente y futuro.

Un problema más en la fenomenología y que retoma Lévinas, es la muerte. Sin embargo su propuesta dista mucho de la de Heidegger pues para éste último la muerte es lo que define al ser como ser en el tiempo: el ser es ser-para-la-muerte. Ante tal idea, Lévinas insiste en que no tiene sentido preocuparse por la propia muerte pues lo importante es lo que vamos a dejar en este mundo, después de morir; el legado a las siguientes generaciones; lo que hicimos con nuestras vidas en términos de responsabilizarnos por el prójimo, es lo que cuenta. Para Lévinas, el sujeto no se afirma en el egoísmo de la angustia por la mortalidad del ser.

Algo también original en la obra de Lévinas es el tratamiento que hace al respecto del deseo pues, para él, éste no alude a una falta sino a un excedente. El deseo

se presenta entre seres que están completos, que no les falta nada, que tienen un excedente a partir del cual se relacionan y se dan. El deseo no es del orden de la necesidad y por tal motivo, no se colma; al contrario, se hace cada vez más grande, porque deriva del misterio, del enigma que significa la alteridad.

Una noción más, digna de rescatar en la obra de Lévinas es el rostro. El rostro es el sustantivo que usa para referirse a la vulnerabilidad, a lo que desborda la representación, todo lo cual corresponde a la alteridad. Y por más que queramos disfrazarlo, el rostro está ahí, para hacer evidente nuestra debilidad, a la vez, para dar testimonio de lo humano. Ver el rostro del otro es traspasar cualquier apariencia, es reconocer la propia debilidad al sentir la del próximo. El rostro es la verdad, del yo y del otro, es esa vulnerabilidad que puede presentarse como violencia o como clamor, como demanda. Ambas formas se combinan, finalmente, puesto que la violencia es una demanda no escuchada y la demanda es una violencia hacia el yo, porque rompe con su ensimismamiento.

La generosidad es una noción igualmente importante en la filosofía de Lévinas, pues se trata precisamente del dar. El dar es el don, lo que no tiene equivalencias, lo que verdaderamente enriquece al yo y al otro, el excedente del que se constituye la vida social. Y aunque existe el mal, la generosidad sostiene al mundo, significa el bien, porque es sin intención, sin buscar recompensa, sin esperar nada a cambio, pues esto sería la reciprocidad, regresar al estado anterior, a lo Mismo, donde desaparecería la asimetría de la generosidad, que afirma la alteridad.

Un aspecto a añadir es El bien. El autor aclara que en un primer nivel, la bondad es vista como tontería, si nos quedamos en el egoísmo del yo que busca lograr sus propios intereses, excluyendo al otro, sin procurar una proximidad hacia él. Pero si nos colocamos en la proximidad, en la sensibilidad, entonces el bien es la excelencia de lo humano, es la obra que realiza la responsabilidad por el otro y no requiere de reconocimiento ni demanda una gratificación.

El bien se significa en la noción que Lévinas adopta de Vasili Grossman (1988), quien nos habla de “las pequeñas bondades” es decir, esos detalles que se producen en la vida cotidiana y que hacen de la bondad una realidad que sucede

cada día. No se necesita esperar el gran momento, ni la persona especial; la bondad se da como pequeñas gotas de agua, fresca, nueva, vital y para todos.

En cuanto al mal, Lévinas lo asocia a varios aspectos: en un nivel macro, al exterminio, al terrorismo, a los regímenes totalitarios. Y en otro sentido, lo relaciona con el sufrimiento que trae consigo el sacrificio por el otro. Este último es un mal por un bien pero, al fin y al cabo, es dolor. También alude al mal como la mala conciencia, es decir, la culpa: la culpa de tener la tentación de matar al otro, la culpa de que posiblemente estemos usurpando el lugar del otro, la culpa de no dejar a las generaciones venideras, un mundo mejor al que encontramos cuando llegamos a él. La culpa de vivir a costa del sufrimiento del otro, que pasa carencias para que nosotros vivamos en un estado de bienestar.

Con respecto a la libertad y la justicia, en la primera Lévinas habla del mandato como algo que, si se cumple, nos hace libres, porque el mandato por excelencia es actuar con responsabilidad hacia el otro. La libertad es posterior a la responsabilidad, porque ésta última no se elige, sino que viene desde el momento en el que existimos como seres humanos.

Un riesgo de la libertad es considerar que ella se cumple, exclusivamente, al tomar nuestras propias decisiones, porque estas pueden no haber incluido el bien del otro, y en tal caso dicho acto no nos hace libres sino esclavos de nuestros intereses egoístas.

A propósito de la justicia, Lévinas también transforma la noción, porque no opta por la idea de equilibrio que siempre se asocia a dicho valor. El autor nos dice que ésta refiere a la asimetría, a la generosidad, lo que nos hace cumplir con la responsabilidad por el otro. La justicia no es igualdad en el dar y el recibir, porque si así fuera, no habría dar, propiamente, en lo que a generosidad se refiere, como el excedente, lo que se otorga desinteresadamente. Para Lévinas la justicia está más allá de un sistema de recompensas y castigos. Y la libertad no es el ejercicio de toma de decisiones individuales, con el riesgo de hacer daño al otro, pues ya desde el momento en el que no se le está tomando en cuenta al actuar, es muy probable que se le afecte negativamente.

La vida política para Lévinas, estructurada desde el Estado, las instituciones, las leyes, los jueces, no garantiza el buen trato entre los individuos, porque la bondad se logra en la proximidad, en la sensibilidad, en la responsabilidad por el otro, en la consideración de su singularidad. De ahí que Lévinas no vaya de acuerdo con la idea de que las relaciones intersubjetivas deban estar mediadas por un tercero, representado por el Estado y sus leyes. En la enunciación de una ley, el tercero alude a un sujeto general, promedio, que no existe como tal, es una abstracción, un vacío. Y aun cuando el Estado se presenta como el árbitro en la vida social, el que ha de colocar a cada quien en su lugar, sin que nadie se considere desplazado o de menor valor, sucede que ese Estado lo constituyen también individuos; son ellos los que dictan las leyes, establecen los espacios sociales y políticos de los ciudadanos. Finalmente es un grupo de personas el que hace las leyes, y cada uno de ellos es ese otro con el que hemos de tratar, de enfrentar cara-a-cara y del cual también somos responsables, incluso si estos quieren actuar desmedidamente, poniendo a funcionar un orden que los favorece, a costa del perjuicio de sus gobernados.

Así, en los sentidos que hemos mencionado, Lévinas es un autor que rompe con los esquemas ontológicos, epistemológicos y éticos de la tradición de la que proviene, la fenomenología, pero no solamente de este sistema de pensamiento, sino de otros que se han referido a los mismos problemas, considerando al humano como ser racional, que trata de dominar, incluso suprimir, sus emociones. Las aportaciones de Lévinas tienen entre otros, el objetivo de mejorar las relaciones intersubjetivas, de crear un verdadero interés por lograr la meta de un mundo más humano, en el que todos nos cuidemos unos a otros, no unos de otros; que nos aceptemos con nuestras diferencias, siempre y cuando ellas no sean en perjuicio del prójimo, colaborando cada quien lo más posible, en actos de generosidad cotidianos que nos encaminen hacia un proceso de humanización, en el que se procure la vida propia, la del prójimo y la del mundo natural. Se trata de trascender el propio tiempo, no sobrevalorar nuestra presencia individual, ni el tiempo que nos tocó vivir, sino pensar en un futuro, al que tal vez no lleguemos.

La obra de Lévinas es difícil de comprender mientras más identificados estemos con el espíritu de la Modernidad, esa que exalta al egoísmo, el aquí y ahora, la explotación, el sometimiento, el exterminio, la voracidad, el “yo primero, y los demás no importan”, al cabo los demás están de-más.

Lévinas nos hace evocar a una lista de autores dentro de los cuales destacan Heráclito, Epicuro, Spinoza. Heráclito porque también para él las contradicciones no se “resuelven” sino que son ellas las que mueven al alma, al mundo. Epicuro, porque la política, al igual que las instituciones religiosas, dominan, atemorizan, debilitan al humano, al tenerlo sometido haciéndolo creer que solamente existe un modo de vivir, el que dicta el estereotipo. A Spinoza porque la responsabilidad por el otro es el cumplimiento del mandato, que está más allá de las leyes que inventamos los humanos, las cuales no siempre vigilan el bien común. El mandato es obedecer a nuestra naturaleza, hacer “lo que está en cada uno de nosotros” y ello concierne al otro.

En cuanto al cuestionamiento de la noción de ser como ser racional, que es capaz de conocer, que lo distingue de los demás seres, Lévinas se deslinda de la tradición racionalista que proviene desde Sócrates hasta el siglo XX con sus modalidades de pensamiento científico. Esto lo vemos en su crítica a la representación como operación del pensamiento, y vía para conocer al mundo. Para el autor la representación es una idealización de las cosas y del ser, no lo que ellos son. Es una absorción de la alteridad, de la diferencia, al Uno, a lo Mismo, donde no cabe la posibilidad de la diversidad. Además, la racionalidad, al imponer un orden, violenta la manifestación de la singularidad del ser.

Además de los comentarios hasta aquí expuestos en torno a la obra de Lévinas, cabe citar algunas ideas incluidas en investigaciones recientes respecto a la relación entre ética y política.

Maldonado-Torres apunta que en los tiempos modernos hay una mayor predisposición a abandonar la ética, aun cuando se pague un alto precio, y todo por obtener pequeños avances en el conocimiento. Una de las consecuencias de tal actitud es la violencia que se practica, desde la “buena conciencia”. Este autor destaca la relación entre el interés en la verdad y la posibilidad de la guerra. El

autor igualmente afirma que la categoría de ciudadano es insuficiente para reforzar los lazos intersubjetivos. Un aspecto más de los comentarios en torno a la obra de Lévinas es su deslinde de la filosofía heideggeriana: 1) La propuesta de Heidegger, de un ser en soledad, en la confrontación con su propia muerte. 2) El señalamiento de que el mal no es solamente la violencia abierta y declarada sino también la indiferencia hacia el mal que se está cometiendo; aquí se alude al silencio de Heidegger ante la violencia nazi. 3) El significado de la muerte para Lévinas, a diferencia de aquel que le da Heidegger, es que ésta es la imposibilidad de tener un proyecto.³²⁵

Un autor más es Simmons W. P. quien retoma la propuesta de Lévinas referente a la importancia del otro sobre el tradicional énfasis que se le ha dado al yo. En relación a la ética y la política, Simmons apunta que el pensamiento de Lévinas no es apolítico, sino más bien es escéptico del pensamiento político tradicional. En este sentido, es posible construir una política en la que se mantengan las relaciones éticas entre los individuos, preservando la alteridad.

Algo que hace notar Simmons de la obra de Lévinas es su ausencia de diálogo con las éticas clásicas, y ello debido a que el autor las considera ontologías más que metafísica, es decir que la reflexión en torno a la ética se ha dado desde la consideración del ser en su soledad, en su autosuficiencia. En este sentido, para Simmons, Lévinas es más metafísico que filósofo de la ética. Así, se muestra un Lévinas que adopta la misma actitud ante la teoría política tradicional, que ante la ética clásica: no dialogar con ellas sino más bien asumirlas y desarrollar una propuesta diferente.

En cuanto a la combinación ética-política, Simmons comenta que la idea de Lévinas es que la política debe someterse a la ética, para que se evite la tendencia a la tiranía. Al mismo tiempo, la política es necesaria para que, con sus leyes, obligue a que se cumpla el mandato “No matarás”.

Algo que señala Simmons y en lo que se puede no coincidir es que él señala que en Platón, el que hace las reglas es el que se controla a sí mismo y en Lévinas es

³²⁵ Maldonado-Torres, N., *Against War: Views from the Underside of Modernity (Latin America otherwise)*, Duke University Press. Durham and London, 2008.

el que tiene una relación ética con el Otro³²⁶. Aquí se antoja agregar que finalmente ambas acciones son equivalentes pues, para considerar al Otro, para no abusar de él, es menester ejercer control sobre sí mismo, sobre el egoísmo al que tendemos en nuestras relaciones con los demás.

Igualmente de interés es mencionar a Fred Alford, para quien Lévinas colapsa el estado de la naturaleza, el estado de guerra y el estado por él mismo. El menciona un texto editado después de la muerte de Lévinas, que se titula: *Más allá del Estado en el Estado*.

Otra puntualización interesante de Alford respecto a Lévinas es el contraste que observa, a partir de su obra, entre Atenas y Jerusalem pues, si bien a los griegos se les debe la aportación del Estado basado en las leyes, la burocracia, por otro lado está Jerusalén con su pensamiento ético abstracto, que se presenta como un sistema abierto, con interrogantes y enigmas.

Alford también destaca que una sociedad de masas como la moderna, es enemiga de las responsabilidades; tal pareciera que ante el anonimato de las multitudes, nadie se hace cargo del estado de cosas.³²⁷

Un tercer autor a considerar es Burggraeve, quien trae a la discusión la interrogante respecto a la naturaleza de lo humano, si esta es mala o buena. Con relación al tema, él confronta la propuesta de Lévinas con la de Hobbes, debido a que para el primero la relación con el otro es de fraternidad, en cambio según Hobbes, es de agresividad y violencia. Burggraeve señala que el humano podría hacerse la pregunta: ¿Soy el lobo del otro o soy el hermano que lo cuida?³²⁸

Resulta oportuno considerar a Simon Critchley, quien caracteriza la propuesta de Lévinas, mencionando 6 rasgos de la misma: la fraternidad, el monoteísmo, el androcentrismo, la filiación, la familia y el sionismo.

Critchley continúa su exposición y retoma la pregunta de Derrida: ¿cómo una ética de la hospitalidad puede relacionarse con la política?, tal cual se plantea en

³²⁶ Simmons W. P., “Levinas Theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics.”, *Philosophy Social Criticism*, 1999, vol. 25, No. 6, pp. 83-104.

³²⁷ Alford F., “Levinas and Political Theory”, University of Maryland, College Park, *Political Theory*, Vol. 32, No. 2, (Apr. 2004) pp. 146-171.

³²⁸ Burggraeve R., “The Other and Me: Interpersonal and Social Responsibility in Emmanuel Levinas”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 62, Fasc. 2, 2006, pp. 631-649.

Lévinas. Critchley señala que lo difícil de la política es pasar de lo universal a lo particular, para lo cual la política requiere de una gran inventiva, pues tiene que adaptar las generalidades al caso individual.

Critchley señala que la política, concebida como la libre expresión de los individuos en una sociedad, genera disenso y este a su vez rompe el orden; tal es el motivo por el cual el gobierno tiende a despolitizar a la sociedad. En el mismo sentido, la democracia da pie a la manifestación de la totalidad de la sociedad, y al gobierno en realidad no le interesa lo que digan aquellos que “no cuentan” para el poder.³²⁹

Se puede disenso de Critchley en cuanto a que el pensamiento de Lévinas no parece ser androcéntrico sino todo lo contrario, tomando en cuenta la cercanía que él propone entre la alteridad y lo femenino.

Por otro lado, Jorge Reyes ofrece una comparación entre Habermas y Lévinas en la que se enfatiza el carácter cognitivo y en ese sentido general, de los discursos morales de acuerdo a Habermas, el cual contrasta con la crítica que se desprende de los levinasianos en torno al universalismo en el que se basa el punto de vista moral de la ética del discurso.³³⁰ Lévinas cuestiona las generalizaciones debido a que en ellas se diluye la singularidad de los individuos, sus diferencias entre ellos, su alteridad; igualmente señala que el Decir, que alude a la alteridad en su diferencia, se desvanece en el Dicho, que es el lenguaje de la convencionalidad. Otro aspecto a discutir partiendo de la lectura de Reyes, es ¿en qué se basan los principios morales? Si es en un presupuesto concreto o bien en uno cognitivo?. Un problema más, que aquí queda expuesto es el de los contextos y su influencia para fomentar o no, el cuidado del otro, visto este como una expectativa buena o moralmente legítima.

De igual manera es pertinente mencionar a autores y autoras que en sus investigaciones han trabajado sobre cuestiones contenidas en la obra de Lévinas,

³²⁹ Critchley S., “Five Problems in Levinas’s View of Politics and the Sketch of a Solution to Them”, *Political Theory*, vol 32, No. 2, 2004, pp. 172-185.

³³⁰ Reyes J., “Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral (notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)”, *Anuario de Filosofía*, Vol. 1, 2007, pp. 179-201 Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009, pp. 179-201.

como es la noción del “Tercero”, considerado el mediador en las relaciones intersubjetivas, propias de la vida social y política. Nora Rabotnikof,³³¹ al abordar el problema de lo público y lo privado desde la perspectiva de la Filosofía Política, pone en la mesa de la discusión varios asuntos que, si bien no los analiza en el marco de las concepciones de Lévinas, si refieren a problemas incluidos en sus reflexiones. Tales puntos son, por ejemplo, la diferenciación entre Estado, comunidad e individuo así como también el asunto de la formulación de leyes para la regulación de la convivencia social y la medida en la que estas persiguen el bienestar común. Dichas temáticas nos llevan a preguntarnos acerca de los significados de la noción de “lo público” y a ver que, si bien el Estado es una estructura de lo público, en su forma de poder soberano se reserva la publicidad en el sentido de apertura y transparencia ante los gobernados. Otro aspecto a señalar por la autora es la dificultad de las leyes y normas para representar los intereses particulares. En resumen, esta deliberación alrededor de lo público y lo privado nos lleva indirectamente a Lévinas en cuanto a que para él es importante pensar sobre la responsabilidad hacia el otro en el trato intersubjetivo, y de alguna manera descartar la necesidad de leyes así como también la creación de instituciones que medien a manera de tercero, entre el yo y el otro.

Una autora más, cuyo trabajo es próximo a las problemáticas que encontramos en Lévinas es Zuraya Monroy quien ha investigado, entre la variedad de temas que comprende su obra, la cuestión de lo empírico particular y lo racional general desde la filosofía de R. Descartes. Conforme a lo que ella expone, la filosofía cartesiana no es un racionalismo idealista pues señala que la experiencia puede proporcionar conocimientos ciertos, mismos que posteriormente son legitimados por la razón. En este sentido Descartes relaciona las propiedades particulares de los cuerpos físicos y su representación mental, dándole valor a la experiencia sensible en el proceso de construcción de las ideas que tenemos de las cosas.³³²

³³¹ Rabotnikof N., “Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 2, 1993, pp. 75-98.

³³² Monroy Nasr Z., Cap. II “De la filosofía de la naturaleza a la naturaleza de una ciencia: la psicología”, en L. Benitez, Z. Monroy y J. A. Robles, *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, D.G.A.P.A. Facultad de Psicología, U.N.A.M., México, 2003, p.167-176

Cabe igualmente señalar las aportaciones de Luis Tamayo, quien nos invita no únicamente a seguir pensando acerca de la fenomenología, los puentes entre esta y el psicoanálisis, sino a reflexionar acerca de nuestra responsabilidad ante el mundo y el semejante. Este autor escribe que desgraciadamente hay incontables evidencias de la guerra del hombre contra la naturaleza, un conflicto que ha existido desde los orígenes de la humanidad y que no puede llamarse de otra manera más que una demencia.

Respecto a la responsabilidad de los actos violentos que también afectan negativamente al mundo en tanto que perjudican la convivencia humana, Tamayo señala que el yo, en la medida que forma parte de un linaje, es responsable de las injurias que recibe por parte del prójimo, y está involucrado en la dinámica de guerrear. Somos, por tanto, corresponsables del crimen de la destrucción del medioambiente, que comprende tanto al mundo de cosas como al género humano.³³³

De lo hasta aquí dicho se observa que Lévinas nos deja una vasta tarea para reflexionar sobre las relaciones entre el yo, el otro, los animales, la vida vegetal e inanimada, el compromiso de mejorar el mundo para las generaciones posteriores a la nuestra, problemas todos ellos que conjugan la política con la ética.

³³³ Tamayo L. , *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*, Ed. Fontamara, México, 2010.

V EPÍLOGO

Lévinas es el filósofo de la duda y de la fe.

El duda de la posibilidad de conocer mediante conceptos, pues estos son el producto de la representación, la cual se guía por generalizaciones, que borran la singularidad. Además de señalar las limitaciones que implica el saber conceptual, Lévinas contrapone a la noción del ser cognoscente, una determinación ética que es la responsabilidad por el otro y es la misión del ser.

Nuestro autor duda de la construcción de un saber acerca del yo, el otro, y el mundo, basado en la episteme, que alude a la relación sujeto-objeto, ajenos entre sí, y a la vez vinculados, estableciendo una relación de sometimiento del segundo hacia el primero.

Lévinas duda de que podamos hablar con certeza del sujeto y del otro, sin que quede algo de ellos, fuera de nuestra conciencia.

Igualmente él duda de la bondad de las estructuras políticas, que en principio se han diseñado para regular el trato en las relaciones sociales y el bienestar en la vida social.

A la vez, Lévinas cree en un yo quien, en el abandono de sí mismo, puede ver al otro, traspasando lo material y aún más allá del concepto, atravesando ambos, como si en vez de que éstos fueran la vía para acceder al otro, significaran un obstáculo, un velo de maya.

Lévinas también cree que el yo es capaz de descolocarse de sí mismo y hacerse cargo del otro, sacrificarse por él, gratuitamente, en un acto de generosidad. Cree que el yo puede constituirse del olvido de sí mismo y en ese despojo, hallar la libertad y construir un mundo justo. Cree que el yo puede hacer todo esto sin la necesidad de una ley o una estructura externa que le imponga restricciones, castigos y recompensas, para evitar la voracidad, y la posibilidad de usurpar el lugar del otro, para impedir la eliminación del otro como tal.

Con estas consideraciones, Lévinas se presenta como un subversivo de las filosofías del sujeto, de la episteme, del Estado, al ofrecer una propuesta que está más cercana a una utopía, constituyendo una filosofía del yo que, en el abandono de sí, encuentra su ser.

¿Hacia dónde nos conduce, finalmente, Lévinas?

Podríamos entender, cuando mucho, hacia dónde no nos lleva su filosofía, y tal vez entonces sea el momento de trabajar sobre esas señales que él dejó y a partir de la gran brecha que abrió, continuar hasta hacer un camino, otro de tantos, probablemente, porque la imaginación y la experiencia humanas, no se han cancelado. También lo podríamos ver como un campo en el que se trabajó una parte, se vio crecer la planta hasta que dio frutos, pero todavía resta mucho terreno por cultivar.

Y en un intento de continuar labrando, se podría agregar como interrogantes, como surcos para seguir sembrando, cuatro cuestiones: una que refiere a la sensibilidad para percibir el rostro; otra que alude a la generosidad; una más que tiene que ver con la capacidad de asistir al otro, vía la valoración de nuestra propia vida y el conocimiento de sí mismo; y una última, que tendría que ver con la posibilidad de acceder a los propios límites, sin necesidad de que una ley venida del exterior, nos advierta acerca de ellos.

La primera cuestión nos lleva, ya no tanto a preguntarnos ¿qué es el rostro en la concepción de Lévinas? Sino más bien, cómo acceder a él, y si esto depende de la sensibilidad de cada quien.

Mi reflexión al respecto es que, si entendemos al rostro desde la vulnerabilidad expuesta, es casi imposible responder a éste, sin antes haber trabajado la propia debilidad, haberla asumido como tal. Esto se convierte en un problema pues tal actividad es inadmisibles en una sociedad que fomenta el narcisismo que nos obliga a exhibir cualidades, las cuales en muchas ocasiones ni siquiera poseemos.

Debido al narcisismo tendemos a negar nuestras fallas, pues este precisamente se basa en la idea de que somos intachables, omnipotentes e invulnerables.

En esa idea de omnipotencia nos obsesionamos por imponer a los demás nuestra voluntad, y en toda oportunidad tratamos de ejercer el dominio sobre el otro, sin concederle crédito a su palabra ni a su presencia.

La sensibilidad también es afectada por el universo conceptual en el que nos movemos, el cual nos impide ver más allá del concepto determinado, de la idea

acabada, que en lugar de acercarnos al otro, nos distancia de él, pues somos incapaces de apreciar su individualidad, de aceptar que nuestro saber no nos alcanza para conocerlo, para sentirlo.

No se niega la necesidad del estudio de lo humano, pero se recomienda que este sea abordado con humildad, aceptando que nos falta mucho por saber y la creatividad de la realidad en sus manifestaciones continúa rebasándonos.

En relación a la generosidad, entendida sobre la base de la asimetría, es decir, no esperar correspondencia del otro en nuestro acto de dar, asumimos la propuesta de actuar sin buscar recompensas o reconocimientos y admitimos la existencia de un excedente del ser, dispuesto a compartirse con el otro y para él.

Lo que queda por añadir, en este sentido de la generosidad, es la gratitud, virtud muy noble y cada vez más escasa debido, entre otros factores, a la vanidad, el orgullo, la descalificación del otro, como estrategia para valorarnos en más de lo que somos, para pensar que el otro me da, porque me lo merezco y no porque el que me da, es generoso. Sin gratitud existe el riesgo de producir tiranos, narcisos, egoístas, engreídos y vanidosos.

Por tanto, una buena compañera de la generosidad es la gratitud. La ingratitud es un mal-trato, el desconocimiento de la generosidad del otro, la negación de que somos parte de un legado y no producto de una generación espontánea, que no le debe nada a nadie, que no tiene la obligación de dejar, a su vez, nada a nadie.

Lo que se quiere agregar a la generosidad no es que esta se condicione a la devolución de lo que se ha recibido, para llegar a un estado de equilibrio, sino que se incluya la gratitud como una atención al otro, valorando lo que este nos da y la mejor manera de hacerlo tal vez sea reproduciendo el bien recibido. La gratitud es una forma de reconocer al otro, de no ser indiferente a él; verlo como alguien que puede ser amable y amado, ser respetable y respetado. Mediante la gratitud le decimos al otro que fue la causa de nuestra felicidad, que recibimos su don con el corazón abierto y estamos dispuestos también a dar, porque somos producto de una cadena de dones, que provienen de nuestros antepasados, de nuestra sociedad.

En cuanto al tercer punto, la responsabilidad hacia el otro, la no-indiferencia a la diferencia, el reconocimiento del lugar del prójimo, considero que si previo a esto o a manera de acompañamiento, no hay un trabajo sobre sí mismo, una sabiduría sobre sí mismo, es decir, una reflexión acerca de nuestras tendencias, necesidades y potencial, es muy difícil que consigamos ver en el otro un ser semejante en el sentido de los elementos mencionados; y ciegos ante nuestras fortalezas y debilidades, ignorantes de lo que un humano requiere para vivir dignamente, lo más probable es que ignoremos al otro, lo atropellemos para llegar primero, sin tener ni siquiera claridad de hacia dónde vamos, y con la única convicción de no querer compartir lo que logremos. Es muy importante considerar la diferencia entre el yo y el otro, pero también es fundamental reconocer en el otro su necesidad de gozar de los beneficios a los que nosotros podemos acceder, sin que perdamos de vista las proporciones y las diversidades.

El cuarto aspecto, de hecho uno de los más polémicos en relación a la vida política de los individuos, es el de los límites para regular las relaciones intersubjetivas. Estos límites los ha establecido el Estado a través de la formulación de normas que idealmente tienen como fin el bienestar de la sociedad. No obstante, existen reglas cuyo espíritu no es favorecer a la comunidad, sino defender los privilegios de los que dominan, a costa del perjuicio de los demás. Es el ansia de poder lo que pervierte a la ley.

Una desventaja más, que observa Lévinas al respecto del Estado es que la determinación de una ley, incluso de un estereotipo, de una representación social, nos coloca en el marco de la generalidad, misma que no concuerda del todo con los actos particulares de los sujetos, y éstos son juzgados desde una abstracción que minimiza el carácter individual de su identidad y de su acción.

Y aun cuando podamos estar de acuerdo con lo planteado hasta aquí acerca de las limitaciones de la función del Estado, algo que inquieta es: ¿Cómo lograr que todos comprendamos y sintamos desde nosotros mismos, la responsabilidad, la necesidad de no usurpar su lugar, de asistir, de dar, de hacernos cargo del otro?. Esperar que esto emerja desde el interior de cada uno, sin intervención de un guía, un referente, significa confiar en una fortaleza ética que no todos tenemos, que no

se aclara cómo llegar a ella. Esto no es posible sin educar los sentimientos, sin cultivar una razón unida al corazón, como en algún momento menciona Lévinas.

Finalmente, señalados algunos pros y contras, pensamos que la propuesta de Lévinas da un golpe fuerte al egoísmo, al narcisismo y a la vanidad, tan fomentados en los últimos años, características reflejadas en las filosofías contemporáneas que se dedican a la reflexión humanística, las cuales continúan enfatizando sobre el sujeto y de manera secundaria mencionan la alteridad, con lo cual dan la impresión de que el solipsismo kantiano que criticó Husserl, no se ha superado. Peor aún, el solipsismo de Kant al menos es el de un sujeto que se piensa, se autovigila, a diferencia del actual, quien está en vías de caer en la autoidolatría.

La propuesta va en el sentido de retomar las aportaciones que nos acercan a análisis más finos de lo humano en su individualidad y en su socialidad. A propósito, el trabajo de Lévinas nos ofrece como legado: el cuidado del otro, la atención hacia el prójimo, liberarnos de la esclavitud del narcisismo para acrecentar nuestra sabiduría de la vida, en la convivencia con el otro.

Además, existe un terreno poco explorado al que le llamamos “mundo”, en el que se encuentran los animales y en general los seres vivos, incluso los elementos inanimados que también lo constituyen. Hasta ahora se siguen usando expresiones como: “el sujeto y el mundo”, o “el sujeto y los demás”.

No se ha dicho todo acerca del sujeto, pero sí se quiere enfatizar que aquello referido hasta ahora como “el resto”, “lo que queda fuera del sujeto”, no es menos importante. Incluso hay la convicción de que es inútil interrogarnos acerca de un sujeto aislado.

El objetivo es aprovechar los esfuerzos que han hecho filósofos preocupados y ocupados en la humanización entendida como: 1) la lucha contra la violencia que se ejerce desde el narcisismo, el afán de poderío, la voracidad y el atropello; 2) el combate contra la injusticia, que significa no considerar al otro en nuestros actos y en nuestra conciencia; 3) el fomento del bien, como una práctica cotidiana y que va desde el más pequeño detalle hasta las más grandiosas obras de generosidad; 4) la práctica de la reflexión que nos permita vernos en nuestra vulnerabilidad, para

presentarnos ante el otro con modestia y humildad, sin perder nuestra dignidad, y en lo posible, con algo en las manos para ofrecerle.

Resumiendo por capítulo se señalan las siguientes aportaciones.

En *el primer capítulo*, Lévinas insiste en que el Otro es por sí mismo, no es complemento, no es necesariamente asimilado por el yo, en una síntesis conciliadora; él se mantiene como alteridad y conduce al yo al Infinito, es decir, a lo desconocido.

En cuanto al yo, este es asimismo, alteridad. Su identidad se basa en la responsabilidad por el otro y se constituye desde la ética, no desde la ontología o la epistemología.

Con respecto a la conciencia, ella refiere a la repercusión que tienen nuestros actos, en el futuro, en las generaciones venideras; se trata de una conciencia del pasado y del porvenir, más que del presente, del aquí y ahora.

La mala conciencia; esta es una aportación de Lévinas, en cuanto a su carácter pasivo; ella es no-intencional, es culpa, es preferir padecer la injusticia que provocarla. La mala conciencia es la conciencia del mal que podemos hacer y del bien que estamos evitando llevar a cabo.

Otro punto del primer capítulo es la animalidad. Este problema lo trae a la discusión Derrida, preguntándose si el animal es responsable, si tiene rostro, si padece la mala conciencia o el remordimiento. La animalidad es una cuestión que se sugiere sea más trabajada por la filosofía, entre otras cosas, con el fin de ampliar la reflexión respecto a lo existente más allá del sujeto.

El *segundo capítulo* aborda la noción de rostro. Esta es otra aportación de Lévinas, difícilmente definida, compleja en su aprehensión. El rostro es la vulnerabilidad, lo que puede inspirar hospitalidad o, en su defecto, la aniquilación del otro. Ver el rostro del otro es poder asumir la responsabilidad por él.

El *tercer capítulo* presenta varias problemáticas que giran en torno a la vida en sociedad, a la vida política. Ahí se presentan los incisos referentes a la obra como generosidad, como el compromiso de dejar un mundo mejor al que encontramos desde que nacimos. Actuar en forma tal que no importe el reconocimiento ni el éxito vividos en el momento de nuestra aportación sino más bien, hacerlo con la

idea de que probablemente no gocemos del beneficio que genera nuestra obra, pero eso no es lo importante sino más bien, haber transformado para bien, el mundo que vivimos.

La vida social es otro apartado de este capítulo y esta se basa en la ética, para Lévinas. La vida social no es solamente un tema dentro de las ciencias sociales y las humanidades sino una práctica en la que el yo asume su responsabilidad por el otro.

La vida política, por su parte, es la que plantea el problema del tercero, el intermediario entre los individuos, que ha de regular sus relaciones de modo que no se presente el abuso de unos hacia otros. Aquí Lévinas asume una postura clara en contra de la mediación en las relaciones del yo y del otro. Para el autor no es necesario la participación de un tercero que marque la pauta a seguir en dichos vínculos pues esto hace que el yo y el otro se vean de una manera impersonal.

Un bloque más de problemas es el que refiere al bien, la paz, la violencia y el mal, por un lado, y por otro, la responsabilidad, la libertad y la justicia, por otro. En todos ellos Lévinas plantea la preponderancia de la ética, como la base de un Proyecto de cultura que precede a la política y que se afirma en la proximidad del yo con respecto al otro, sin perder la singularidad de ambos.

Estos son algunos motivos por los cuales Lévinas es un autor que invita a continuar la labor filosófica.

VI BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE EMMANUEL LÉVINAS

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Ed. Vrin, Paris, 2001.

Deucalion I, II y a, pp. 143-154.

De l'existence à l'existant, Ed. Vrin, Paris, 2004.

- Le temps et l'autre*, Ed. PUF, Paris, 1983.
- Dieu, la mort et le temps*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2006.
- Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Ed. Síntesis, España, 2005.
- Totalité et infini*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2006.
- Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme.Salamanca, España, 2002.
- Difícil Libertad*, Ed. Fineo, México, 2006.
- La Huella del otro*, Ed. Taurus, México, 2001.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2004.
- De Dieu qui vient à l'idée*, Ed. J. Vrin, Paris, 1992.
- Ética e infinito*, Madrid, Ed. La Balsa de la Medusa, Madrid, 2000.
- Ethique et infini*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2006.
- Ethique comme philosophie première*, Ed. Rivages, Paris, 1998.
- Entre nous*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2004.
- Altérité et transcendance*, Ed. Biblio-Essais, Paris, 2006.
- Cuatro lecturas talmúdicas*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1996.
- Sobre Maurice Blanchot*, Ed. Mínima.Trotta, Madrid, 2000.

B) TRABAJOS EN TORNO A LA OBRA DE LÉVINAS

Alford, F., "Levinas and Political Theory", *Political Theory*, vol 32, No. 2, 2004, pp. 146-171.

Burggraeve R., "The Other and Me: Interpersonal and Social Responsibility in Emmanuel Levinas", *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol 62, fasc. 2, 2006, pp. 631-649

Cohen-Levinas Danielle Ed., *Levinas*, Ed. Bayard, Paris, 2006.

Critchley S., "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them", *Political Theory*, vol. 32, No. 2, 2004, pp. 172-185.

Derrida J., *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

Dar la muerte, Ed. Paidós, España, 2006.

El animal que luego estoy si(gui)endo, Ed. Trotta, España, 2008.

Ham Juárez Carlos, *Sujeto y Sistema: Una crítica a través del pensamiento moral y metafísico de Emmanuel Levinas*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M. México, 2003.

Maldonado-Torres, N., *Against War: Views from the Underside of Modernity. (Latin America Otherwise)*, Duke University Press, Durham And London, 2008.

Reyes J., "Los límites de la solidaridad y la construcción del punto de vista moral. (Notas sobre algunos problemas en los intentos de comparación entre Habermas y Levinas)", *Anuario de Filosofía*. Vol. !, 2007, pp. 179-201, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009.

Simmons W., "The Third: Levinas's Theoretical move from an-archival ethics to The realm of Justice and Politics", *Philosophy Social Criticism*, Vol. 25, No. 6, 1999, pp. 83-104.

C) OBRAS CONSULTADAS DE OTROS AUTORES

- Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Ed. Nuevo Talento, México, 1999.
- Metafísica*, Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1972.
- Descartes R., *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Ed. Nacional, México, 1973.
- Grossman V., *Vida y destino*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
- Heidegger M., *¿Qué es Metafísica?*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.
- ¿Qué es Metafísica? Y otros Ensayos*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974.
- El ser y el tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Husserl E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones, México, 1984.
- Kant E., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Mestas, Madrid, 2008.
- Crítica de la razón pura*, Ed. Porrúa, México, 1973.
- La paz perpetua*, Madrid, Ed. Longseller, Madrid, 2001.
- León-Portilla M., *Quince Poetas del mundo náhuatl*, Ed. Diana, México, 2006.
- Monroy Nasr Z., Cap. II “De la filosofía de la Naturaleza a la Naturaleza de una ciencia: la psicología”, en: Laura Benitez, Zuraya Monroy y José A. Robles, *Filosofía Natural y Filosofía Moral en la Modernidad*, D.G.A.P.A. , Facultad de Psicología, U.N.A.M., México, 2003, pp. 167-176.
- Morales C., *¿Hacia dónde vamos?*, Ed. S. XXI, México, 2010.
- Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*. Ed. Cámara de Diputados, Consejo Editorial, Miguel Angel Porrúa, México, 2012.
- Nancy J.L., *Corpus*, Ed. Arena, Madrid, 2003.
- Nietzsche F., *Así hablaba Zaratustra*, Ed. Nacional, México, 1976.
- Platón, *Diálogos*, Ed. Porrúa, Col. “Sepan cuantos”, México, 1966.

Potte-Bonneville M., *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Ed. Bordes Manantial, B. Aires, 2007.

Rabotnikof N., "Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración", *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 2, 1993, pp. 75-98.

Schopenhauer A., *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, Colección "Sepan Cuántos", México, 1987.

Tamayo L., *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*, Ed. Fontamara, México, 2010.