



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



La ética levinasiana como hospitalidad

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

Juan Heiblum Amaya

Tutora: Dra. Silvana Rabinovich

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, diciembre de 2022



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

Agradezco al Proyecto PAPIIT 401119 por el apoyo que me brindó en la realización de esta tesis.

A mi mamá, por su confianza y su amor

A mi papá, por su infinito entusiasmo

A mis compañeros de la comuna de tesis: Rita, Gaby, Dánivir, Jorge, Bernardo, Alexis, Rodrigo, Hugo, Fedé, Mariano, Natalia, Yuzzel, Emiliano. También quiero agradecer a mi compañera del proyecto PAPIIT, la Dra. Shekufé.

A mis sinodales, por sus lecturas generosas: Dra. Ana María Martínez de la Escalera, Dr. Jorge Armando Reyes, Dr. Renato Huarte y Dr. Rafael Mondragón.

A Ana Sevilla, quien me ha acompañado a través de los años con escucha, amor y hospitalidad.

A Clara María por compartir con tanto amor su tiempo conmigo.

A Isabella por sus numerosas lecturas, por sus comentarios y su tiempo.

A mis amigos: Paloma Luis Castillo, Daniel Suastegui, Mariana Ruiz, Diego Benítez, Antal Leyva, Theo Beutel, Emiliano Villarreal.

A mi familia. En especial a Armando Romero, de quien tuve primeras noticias de la filosofía, Santiago Amaya, Ana Amaya, Erincita, Raquel Radosh y mis abuelos

A Silvana Rabinovich, que no solo fue una magnífica asesora de tesis, sino también fue una maestra que me transmitió la fuerza con la que se debe exigir la justicia y me enseñó con paciencia y vulnerabilidad a leer filosofía. Me introdujo en la lectura de Levinas y me mostró de la forma más patente qué significa la hospitalidad

Al Pueblo Saharaui por una lección de hospitalidad

Índice

Introducción	7
1. La exigencia de hospitalidad	15
a) Epifanía y fenómeno	16
b) Rostro y palabra	21
c) Rostro e Infinito	25
2. Violencia y hospitalidad	29
a) Interrumpir la continuidad	31
b) Violencia, metafísica y guerra	35
c) Violencia de la luz	38
3. De la economía a la heteronomía	43
a) La hospitalidad como don	44
b) Oikonomia y heteronomía	50
4. Subjetividad: lo extranjero de lo propio	57
a) Lo extranjero de lo propio	58
b) Más allá del sujeto	64
5. Lenguaje	69
a) Amistad y hospitalidad	69
b) Un logos an-árquico	74
c) El decir y lo dicho	78
6. Hospitalidad y traducción	81
a) Traductor, metafísico, personaje conceptual	82
b) Ética y traducción	86
Conclusiones	89
Obras consultadas	93

*Por el atrevimiento a dar la bienvenida,
tal vez pueda insinuarse que uno está aquí en casa,
que se sabe lo que eso quiere decir,
estar en casa, y que en casa de uno se le recibe,
invita u ofrece hospitalidad,
que uno se apropia así de un lugar para acoger al otro o,
peor, que acoge en él a otro para apropiarse un lugar
y hablar entonces el lenguaje de la hospitalidad
—y, por supuesto, no tengo en ello más pretensiones que cualquiera,
pero la inquietud de tal usurpación me preocupa.*

Jacques Derrida

Introducción

Derrida, en *Violencia y metafísica*, acusa de violento a cualquier comentario filosófico que intente esquematizar conceptualmente una filosofía. Pero, en el caso de Levinas, expresa la imposibilidad de esta esquematización, diciendo que el gesto estilístico prohíbe la “desencarnación prosaica”¹ de las ideas al lenguaje. Por ello, resulta muy complicado realizar una tesis de Levinas diciendo “en otras palabras” lo que el autor quiso decir. ¿Acaso existen otras palabras? ¿Acaso podemos tomar lo *ya dicho* y decir algo *de otro modo*? Por lo tanto una tesis –esta misma, por ejemplo– traiciona la fuerza del gesto estilístico de Levinas para ofrecer una esquematización de su pensamiento que puede atentar contra las mismas ideas del autor. Fui cuidadoso y no hablé de conceptos cuando no cabía hablar de conceptos. Nunca me atreví a decir que el Otro es un concepto o que el rostro es un concepto. También me rehusé a categorizar la filosofía de Levinas en diferentes partes o diferentes estadios. No digo que *De otro modo que ser o más allá de la esencia* sea un segundo momento de *Totalidad e infinito*, pues el tiempo no es cronológico, sino diacrónico. Silvana Rabinovich me explicó ambos libros, tomando una tela bordada y dándole vuelta para que yo pudiera ver el reverso de la puntada, los nudos, los entrecruzamientos de hilos, la trama y el urdimbre. “El frente es *Totalidad e infinito*” me dijo “el reverso es *De otro modo que ser o más allá de la esencia*”.

Aun así me atreví a hacer capítulos, a parafrasear, a buscar ejemplos que le prestaran un rostro a las ideas. Me atreví a decir “es decir:” que, como bien lo dijo Levinas al inicio de

¹ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989. p. 114.

Humanismo del otro hombre, es un desdecir². Tal y como Derrida, yo sospechaba que estaba siendo infiel a Levinas. Aun así, no hay una exposición de ideas puntuales, acabadas y fácilmente identificables. Cuando se lee a Levinas no se leen argumentos deductivos, ni descripciones; las afirmaciones están a modo de pregunta, las preguntas a modo de exigencia, es imposible generar un juicio rotundo. Derrida lo explica bien, dice que *Totalidad e infinito*: “Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente”³.

Levinas no intenta hacer una teoría, e incluso podríamos preguntarnos si su intención es la de hacer una filosofía. Esta tesis, entonces, no es el reflejo y la reflexión de un pensamiento teórico y sistemático, sino que tan solo es una respuesta a una exigencia de hospitalidad. Es una tesis de ética que recuerda, por momentos, que la ética debe ser actualizada en la palabra proferida. Es un acto de hospitalidad que no intenta dar la última palabra, que intenta rehuir cualquier tematización en la que el Otro pueda perder su alteridad. Simplemente intenta señalar que la ética levinasiana es hospitalidad.

Lugar de enunciación

Escribo desde el lugar de un no judío, que nació sabiéndose hijo de una familia judía. Escucho el murmullo anónimo de mis antepasados judíos, por lo que la filosofía de Levinas me resulta

² “El prefacio, siempre escrito después del libro, no es siempre una repetición en términos aproximativos del enunciado riguroso que justifica un libro. Puede expresar el primer –y el urgente– comentario, el primer “es decir” –que es también el primer desdecir– de proposiciones en las que, actual y ensamblada, se absorbe y se expone, en lo *Dicho*, la inensamblable proximidad del uno-para-el-otro, significante como *Decir*”. Emmanuel Levinas. *Humanismo del otro hombre*. Trad. de Daniel Enrique Guillot. México, Siglo Veintiuno, 2017. p. 7.

³ Jacques Derrida. *op. cit.* p.114.

familiar y al mismo tiempo ominosa. Esta tesis proviene de un pasado inmemorial que dirige sus reclamos al presente.⁴ Pero no me coloco únicamente en la memoria y en la escucha del pasado. Como un ejercicio heterónimo, reconozco las atrocidades que el Estado de Israel ha perpetrado contra el pueblo de Palestina y me cuesta decir, como Levinas alguna vez sugirió, que el Otro no siempre tiene la razón⁵, pues esta tesis nació tras la viva experiencia de hospitalidad que recibí en los campamentos de refugiados de la República Árabe Saharaui Democrática, en 2017.

Entre lo más íntimo me atrevo a confesar la viva experiencia con la que aprendí lo que era la ética levinasiana. La filosofía de Levinas me cimbró cuando pude ver lo que significaba la vulnerabilidad. Antes, cuando escuchaba la palabra vulnerable yo la relacionaba inmediatamente con una forma peyorativa de nombrar algo que era débil o frágil. Sin embargo, las personas que no tienen prejuicios al mostrar su vulnerabilidad se exponen en un ejercicio heterónimo propio de la ética de Levinas. Así, ante *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, leí uno de los pasajes finales, en donde Levinas dice: “Para lo poco de humanidad que adorna la tierra es necesario un aflojamiento de la esencia en segundo grado: en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia. Es

⁴ Escribo esta cuestión a partir de la lectura de Walter Benjamin en su segunda tesis sobre la historia: “El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? (...) También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos”. Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, UACM. 2008. p. 36.

⁵ El 28 de septiembre de 1982, Shlomo Malka le pregunta a Levinas: “Emmanuel Levinas, usted es el filósofo del ‘otro’. ¿Acaso la historia, acaso lo político no es el lugar mismo del encuentro del ‘otro’, acaso el ‘otro’ para el israelí, no es ante todo el palestino? –a lo que Levinas responde– Mi definición del otro es totalmente distinta. El Otro, es el prójimo, no necesariamente el próximo, pero también el cercano. Y en ese sentido, siendo para el otro, usted es para el prójimo. Pero si su prójimo ataca a otro prójimo o es injusto con él ¿qué puede hacer usted? Allí, la alteridad toma otro carácter, allí, en la alteridad puede aparecer un enemigo, o al menos allá se plantea el problema de saber quién tiene razón y quién está equivocado, quién es justo y quién es injusto. Hay gente que está equivocada”. Publicado en Emmanuel Levinas y Alain Finkielkraut. “Israel: ética y política” en *Nombres, revista de filosofía* 23. Trad. de Silvana Rabinovich. Córdoba, UNC. 2009. pp. 339 – 348. pp. 344-345.

necesaria esta debilidad. Es necesario este aflojamiento sin cobardía de la virilidad por lo poco de crueldad que nuestras manos repudiarán”.⁶ Entendí, entonces, que la vulnerabilidad, esta fragilidad expresada como fuerte debilidad, no era peyorativa, era un gesto propio de la ética levinasiana.

Durante la realización de esta tesis, en diciembre del 2020, mi abuela, Raquel Radosh, murió. Su cuerpo fue enterrado en el panteón judío de Bet-el. Mi padre pasó, junto con sus hermanos, al frente, donde el rabino cortó su camisa. Ante el *kadish*, mi padre permaneció con la camisa rasgada. Yo no pude más que invocar esa historia que cuenta Dussel, donde Levinas y él están en un taxi y Dussel le pregunta que qué es la exposición, para lo que Levinas se abre la camisa y expone el pecho para responderle.⁷ Ese momento mesiánico donde la escatología de la muerte permitió la ruptura de todas las identidades. Yo escribo después de Levinas. Es una prueba de la palabra de Levinas proferida más-allá-de-su-propia-muerte. Es una prueba de la exposición, la vulnerabilidad, el suspiro judío que sigue vivo en mí.

Estructura de la tesis

El primer capítulo abre la tesis mostrando la epifanía del rostro, guiño que inevitablemente sugiere hospitalidad. Lo dividí en tres apartados, donde en cada uno es posible ver diferentes perspectivas desde las cuales Levinas abordó al rostro. En el primer apartado comienzo hablando de la relación de Levinas con la fenomenología. La historia personal del lituano se entrecruza

⁶ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. de Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme, 2011. p. 268.

⁷ “En un taxi, antes de una conferencia en Lovaina en 1972, le pregunté a Lévinas: «Qué significa *exposición*». Y Lévinas, como abriendo su camisa con sus dos manos en expresión de romper sus botones y sacando el pecho, exclamó: «¡Como cuando uno se *expone* ante un pelotón de fusilamiento!». Enrique Dussel. *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta. 1998. p. 365.

con los caminos de la fenomenología, facilitando una influencia en su obra. Sin embargo, Levinas no es únicamente un fenomenólogo, sino que su filosofía resulta crítica de Husserl y aborda estas cuestiones desde otro lugar. La epifanía del rostro toma el lugar en la ética heterónoma que tenía el fenómeno en la fenomenología. En el siguiente apartado me alejo del rostro visto como una crítica a la fenomenología y comienzo a trabajarlo como palabra y discurso. Esto a causa del imperativo levinasiano que nos recuerda que todo rostro grita: “No matarás.” A partir de esta exigencia de vida, presente también en la epifanía del rostro, podemos estudiar ciertos rasgos de la hospitalidad, pues ésta nos insta a recibir al huésped en casa a riesgo de que la intemperie lo mate. Finalmente cierro el primer capítulo presentando al rostro como infinito. En esta parte introduzco la noción de Infinito⁸ que utiliza Levinas para cuestionar la totalidad. Pasando del infinito cartesiano al de Levinas, realizo un recorrido en el que también se pone sobre la mesa la cuestión de la trascendencia.

En el segundo capítulo trabajé la violencia. Pero, realmente, este segundo capítulo es tan solo una forma diferente de mostrar el primer capítulo. La violencia en Levinas puede ser leída como el otro lado de la moneda de la epifanía del rostro. Sin embargo, una estaría del lado del Otro, mientras que la otra estaría del lado de la subjetividad. Dividí el capítulo en tres partes. En la primera, me concentro en trabajar la violencia como aparece en *Totalidad e infinito*, como interrupción de la continuidad. Para esto usé *Teorema*, la película de Pier Paolo Pasolini, como ejemplo de hospitalidad y violencia. Desarrollo y ejemplifico diferentes pasajes de *Totalidad e infinito* con ilustraciones de esta película, haciendo más plástica la posibilidad de ver lo que la ética levinasiana tiene que decir al respecto de la violencia. En la segunda parte paso de la violencia a la guerra. Analizo este tránsito a través de la obra de Jacques Derrida *Violencia y*

⁸ Escribimos Infinito con mayúscula para diferenciarlo del infinito aritmético que, incluso, se asemeja más a la totalidad que piensa Levinas.

metafísica. El tema de la guerra está presente en las dos obras pilares de Levinas: *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Pasando por el comentario de Derrida, vamos de la guerra a la guerra justa, viendo las implicaciones, incluso históricas, que tuvo la guerra en la obra de Levinas. En la última parte de este capítulo me detengo en la violencia de la luz, también de la mano de Derrida. Regreso a la epifanía del rostro –en su aspecto fenomenológico– para ver la violencia que ejerce la luz en la filosofía. Esta forma de violencia es una crítica a la filosofía occidental y a la preponderancia que tiene el ser y la visión dentro de la filosofía. La luz ejerce violencia al iluminar en un ejercicio que prioriza a la fenomenología, por ejemplo, de la ética. Pero la filosofía de Levinas, al ser ética, supone una trascendencia a esta violencia.

En el tercer capítulo me detengo en la hospitalidad vista desde sus orígenes etimológicos. De la mano de Émile Benveniste, realizo un recorrido en el cual demuestro cómo la hospitalidad supone una economía muy diferente a la que utiliza el mercado. Dividí este capítulo en dos partes. En la primera parte intento trabajar la hospitalidad en Benveniste, en su relación con la economía del don que trabaja Marcel Mauss, para presentar a la hospitalidad levinasiana como un intercambio de dones. Además podemos ver la raíz de huésped (*hostis*) y de anfitrión (*hospes*). Estas raíces nos llevan a ver la vena misma de la relación del Mismo con el Otro en la constitución del lenguaje. La segunda parte de este capítulo la escribí a partir del texto de Derrida *Hostipitality*. Derrida también regresa a Benveniste y gracias a él tiene clara la contradicción inherente a la hospitalidad, al huésped y al anfitrión. Profundizo sobre la relación que tiene la economía con la heteronomía.

En el cuarto capítulo presento la subjetividad en Levinas. Para esto dividí la subjetividad en dos momentos. En el primero, “Lo extranjero de lo propio”, muestro cómo la subjetividad en

Levinas está definida a partir de la sujeción. Esto hace que el sujeto literalmente se encuentre sujeto al Otro. Por lo tanto, aquellas cosas que hacen del sujeto lo que es se las debe al Otro, no a sí mismo. Esta es una forma de mostrar la prelación que tiene el Otro sobre el Mismo. En la segunda parte exploro todo lo que va más allá del sujeto. Para ello hablo de la relación que tiene el sujeto con la tierra, la relación que tiene el sujeto con su propia muerte y, para terminar, intento explorar los lugares a los que podemos ir *más allá* de Levinas.

En el quinto capítulo abordo el lenguaje. Este capítulo, al igual que el tercero, intenta argumentar que la hospitalidad es ética. En la primera parte presento el lenguaje según la sentencia de Levinas, como amistad y hospitalidad. Para ello, en lugar de centrarme en la hospitalidad –que ha sido el hilo de Ariadna de esta tesis– comienzo hablando de amistad. En el segundo apartado me concentro en demostrar la relación que tiene Levinas con el *logos* griego y, con ayuda de Derrida, sigo el argumento según el cual la filosofía de Levinas trabaja con un *logos* anterior al *logos* griego. En la última parte traduzco estas cuestiones a la forma que usa Levinas cuando divide el lenguaje entre el *Decir* y lo *Dicho*. Aquí me detengo rápidamente a sugerir que el pensamiento de Levinas en torno al *Decir* y lo *Dicho* no aparece por primera vez en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sino que en *Totalidad e infinito* ya estaba presente.

Cierro esta tesis con un último capítulo con el cual exploré los alcances que tiene la hospitalidad de Levinas. Para ello leo la filosofía de Levinas como acto de traducción. Regreso a la subjetividad en donde encuentro la figura del metafísico que usó Levinas para explicar la relación que tiene su filosofía con el Otro. Esta es una autorreflexión de la filosofía de Levinas en donde quise explorar los alcances que tiene este metafísico y lo parangoné con el traductor.

Este último capítulo muestra el trabajo de traducción como ética heterónoma y como hospitalidad.

1. La exigencia de hospitalidad

Imagínense un beduino del inmenso desierto arábigo en su tienda de nómada, nunca instalado en ningún lugar, que de pronto, a través de los lienzos de su tienda, vislumbra en el infinito y distante horizonte un punto, una pequeña polvareda de arena, todavía indiscernible. Al pasar el tiempo, se dibuja un jinete esbelto sobre su camello, el rostro cubierto para protegerse del calor. Al final, se presenta frente a frente ante el beduino y *cara-a-cara*, entre suplicante y desafiante, le interpela: «¡Pido hospitalidad!». Ante aquella sagrada exigencia el beduino le pregunta (ya que lo que se *manifiesta* fenomenológicamente no muestra lo oculto tras el rostro): «¿Quién eres?». Y, desde el misterio de la libertad incondicionada del Otro, el preguntado *se revela* diciendo su nombre. ¡Es un miembro de un clan enemigo! Sin embargo, la hospitalidad debida se cumple hasta en los menores detalles. Pasado el plazo, el hospedado sigue su curso, podrá quizá enfrentarse en el futuro al beduino, pero dicha enemistad (que se antepone a la moral vigente y establecida) no pudo poner en juego la experiencia de la *proximidad*, fuente creativa de toda ética posible.⁹

Esta tesis se abre de la misma forma en que se le abre la casa al huésped, empezando por la exigencia de hospitalidad. El huésped se para en el umbral del hospicio y pide hospitalidad, exige que se le reciba. Este capítulo es ese umbral, es la puerta que dejará ver el rostro de aquel Otro que nos pide recibirlo adentro de nuestra casa. La exigencia del huésped está hecha y, junto con ella, se ha marcado un gesto que no podremos pasar desapercibido a lo largo de esta tesis: la hospitalidad nace de una exigencia que el huésped pronuncia y no de la caridad que el dueño de la casa quiera dar.

Esta última aseveración nos sitúa en una encrucijada entre dos formas de comprender la ética. La primera pensaría que la ética se da cuando un sujeto se deja interpelar por el Otro. De

⁹ Enrique Dussel. *14 tesis de ética*. México, Trotta, 2016. p.117. Ceder el inicio del primer capítulo de esta tesis a la palabra del otro es necesario para recordar que la lengua que hablamos es siempre la lengua del Otro. Lo mismo pasa con los epígrafes, que nos recuerdan que la primera palabra nunca es propia. Nosotros empezamos con una cita de Dussel, intentando explicar un movimiento que viene en una filosofía que ya no es más la filosofía de Levinas. Comenzamos con algo que va más allá de la muerte de Levinas, escrito por uno de sus alumnos que, sin embargo, nos regresa al núcleo más profundo de la filosofía de Levinas. La exigencia de hospitalidad que describe Dussel está fuertemente inspirada y trabajada a partir de la epifanía del rostro de Levinas. De esta forma abrimos la puerta a esta tesis, empezando por la palabra del otro, que siempre es anterior a la nuestra y permanece hasta más allá de nuestra muerte.

esta forma, la ética sería una cierta apertura que nace de la voluntad del sujeto. Esta es la forma más común de entender la ética. Es normal que, en estos casos, la ética se vuelva un adjetivo para determinar si una acción es ética o no lo es. Esta forma, nacida siempre de la libertad del sujeto, se pone de manifiesto en su buena voluntad, a veces bienintencionada, a veces altruista.

La segunda forma marca que la ética no nace, por ningún motivo, de la voluntad de un sujeto ni de su capacidad por dejarse interpelar por el Otro. La ética nace de la fuerza que tiene el Otro para interpelar al sujeto. Es decir, la ética proviene de la exterioridad. Aquí no es posible reducir la ética a un adjetivo. No es posible decir que tal o cual cosa son éticas, pues aquí la ética se mantiene como un sustantivo que no califica las acciones del sujeto. Nosotros, recorriendo el camino que trazó Emmanuel Levinas, nos situaremos bajo esta segunda forma expuesta. Así, la exigencia de hospitalidad se mantiene como el gesto que nos recuerda que la ética nunca es caridad ni filantropía.

Nos adentramos, entonces, a una noción de ética vista desde la exterioridad. Rechazamos, entonces, la primera noción de la ética, fundada en la ontología excluyente del Ser. Para poder hablar de ambas nociones (la ética fundada en el ser y la ética fundada más allá del ser) usaremos dos palabras: moral y ética, respectivamente. Nos guiaremos, entonces, por una ética gestada por ese Otro que, desde el exterior, nos exige una ruptura del sistema que lo excluye. El primer gesto de este recorrido aparece con la epifanía del rostro, uno de los conceptos más emblemáticos de la filosofía de Levinas. Nosotros leeremos esta epifanía como la exigencia de hospitalidad.

a) Epifanía y fenómeno

En la década de los sesenta del siglo veinte, la filosofía francesa se estaba construyendo entre dos grandes corrientes: la fenomenología francesa y el post-estructuralismo. Así, la llegada de

Totalidad e infinito (1961) marca una fuerte ruptura con el camino más transitado de la filosofía de ese momento. Levinas, alumno de Husserl, no solo introdujo la fenomenología a Francia traduciendo la última de las *Meditaciones cartesianas*¹⁰, sino que su propia filosofía es, a su vez, deudora y crítica del proyecto fenomenológico.¹¹ A lo largo de este apartado veremos cómo el *rostro* supone un fracaso de la fenomenología, reclamando categorías más radicales, necesarias para romper el orden ontológico que la totalidad había impuesto. A partir de este contexto trabajaremos la *epifanía*, concepto de raigambre ética que se opone al *fenómeno* con el que los fenomenólogos solían, antaño, trabajar.

Levinas abandona la fenomenología en el momento en el que su filosofía requiere una forma de aproximarse al Otro que no lo reduzca a un objeto de conocimiento. “Emmanuel Levinas [...] se aparta de la fenomenología trascendental precisamente en el punto en que ésta se torna incapaz de dar cuenta del problema de la ‘experiencia del otro’ fuera del marco proporcionado por el modelo sujeto-objeto”.¹² En otras palabras, la forma en cómo Levinas se quiere aproximar al Otro esquivará cualquier reificación que mantenga a este Otro como un mero objeto de conocimiento. Sin embargo, el procedimiento que sigue para evitar estas estructuras

¹⁰ “Levinas tradujo una de las *Meditaciones cartesianas* del maestro de Friburgo al francés y de esta manera introdujo la fenomenología en Francia”. Silvana Rabinovich. “Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología)”, en *Acta poética* 29 (2) Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. 2008. pp. 463-464.

¹¹ En “El rostro y la primera violencia”, Levinas afirma: “La fenomenología es, en cierto sentido, la verdadera fuente de mi filosofía” y, páginas después “mi método filosófico de preguntar a las cosas viene de la fenomenología. (...) En 1927 estuve durante un año en Friburgo. Estudié dos semestres con Husserl y uno con Heidegger. Y la fenomenología fue para mí un gran acontecimiento, este preguntar por el trasfondo, este preguntar por el horizonte, este método de poner en escena lo abstracto, porque así entiendo el método de Husserl. (...) Y aunque no comparto todas las afirmaciones y consecuencias metafísicas, mi forma de pensar viene de Husserl”. Emmanuel Levinas. “El rostro y la primera violencia” en *La huella del otro*. Trad. de Manrico Montero, México, Taurus, 2001. pp. 98-100.

¹² Pedro García Ruiz. “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2012. p. 207.

sujeto – objeto no lo alejan irreparablemente de la fenomenología, sino que la ética de Levinas se muestra como una ética de raigambre fenomenológica.

La fenomenología plantea un mundo donde los entes se le aparecen fenoménicamente al sujeto cognoscente en el momento en el que la intencionalidad de éste se dirige a estos entes. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la intencionalidad del sujeto se dirige al Otro? La fenomenología respondería que, entonces, este Otro se le aparece al sujeto cognoscente y, así, lo puede conocer. Pues finalmente Husserl no plantea una fenomenología en donde los sujetos estén únicamente en relación con objetos. Él propone una subjetividad, la cual está fundamentada en una intersubjetividad. Es por eso que los estudios que quieren buscar la huella fenomenológica en la ética levinasiana. Recurren a lo que Husserl llamó “la experiencia de lo extraño”, intentando parangonarlo con la experiencia del Otro en Levinas. Sin embargo, hay una carencia en la fenomenología que termina tematizando (poniendo en *epojé*) al Otro. En el momento en el que la intencionalidad del sujeto va hacia el Otro, el sujeto no puede ver al Otro como Otro, es decir en su alteridad, y lo reduce a un *noema*¹³, es decir a un fenómeno representado.

Jacques Derrida dedicó un libro a este problema.¹⁴ Él veía en la síntesis pasiva una incompletitud de la intencionalidad. “La aporía a la que se enfrenta el proyecto husserliano es dar cuenta de esta estructura de alteridad sin que intervenga en ella la actividad del sujeto. Jacques Derrida ha puesto de relieve esta cuestión; la problemática de la síntesis pasiva muestra la

¹³ En Husserl un noema representa el contenido objetivo del pensamiento, mientras que la noesis representa el acto mismo de pensar. “Husserl configura su doctrina de la intencionalidad en el seno de la doctrina más completa de la estructura noético-noemática de la experiencia de la conciencia. El término «noesis» se refiere a los actos objetivantes mientras que «noema» indica lo que es objetivado en esos actos. Tanto «noesis» como «noema» son conceptos fenomenológico-transcendentales que tienen operatividad y sentido en el ámbito de la conciencia pura”. M^a del Carmen Paredes. “La función del noema en la constitución intencional del objeto” en *Anales del seminario de Metafísica. Num. Extra. Homenaje a S. Rábade*. Madrid, Ed. Complutense. 1992.

¹⁴ Jacques Derrida. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

existencia de un núcleo de alteridad presente en todo acto intencional. Entre el acto intencional y su objeto no hay cumplimiento total, la inadecuación es originaria”¹⁵.

El Otro no cabe en el mundo que había planteado la fenomenología, pues está más allá del mundo. El mundo de la fenomenología abarca la totalidad del ser y Levinas nos enseña que el Otro está más allá del ser, es trascendente al ser. El Otro está negado en un no-lugar. La fenomenología no puede explicar cómo un sujeto mienta a un Otro si este Otro no se encuentra en la “esfera primordial” de la aparición de los fenómenos. Esto, sin embargo, no quiere decir que no haya relación entre el sujeto y el Otro. Simplemente explica cómo esta relación cosifica al Otro y lo muestra como un objeto al servicio de la noesis del sujeto. Así, si el sujeto cognoscente de la fenomenología quiere percibir al Otro, fracasará en su intento y percibirá un objeto que está ya vacío de alteridad.

Es a partir de aquí que explicaremos cómo la epifanía del rostro se opone a la fenomenología. Enrique Dussel marca esta misma distinción: “El orden de la *manifestación* de los entes que aparecen en el mundo (la fenomenología) deberá distinguirse desde ahora del orden de la *revelación del Otro/a* desde más allá del mundo (la epifanía)”¹⁶.

Cuando Philippe Nemo le pregunta a Levinas en qué consiste y para qué sirve la fenomenología del rostro, el filósofo francés le responde que no se puede hablar de tal cosa como una fenomenología del rostro.¹⁷ El rostro no es sólo la cara que, como un objeto más, afecta nuestra percepción (no es un objeto entre objetos). Lo que es esencialmente rostro no puede aparecer fenomenológicamente. Así, Levinas rechaza la vista: “Hace poco he rechazado la

¹⁵ Pedro García Ruiz. *Op. cit.*, p. 208. Esta inadecuación que Derrida estudió en la génesis pasiva corresponde a lo que Maurice Merleau-Ponty designó como la imposibilidad de una reducción completa.

¹⁶ Enrique Dussel. *Op. cit.*, p.119.

¹⁷ Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. Trad. de Jesús María Ayuso Díez. Madrid, Machado libros, 2015. p.71.

noción de visión para describir la relación auténtica con el otro”¹⁸. La intencionalidad del sujeto no puede voltear la mirada hacia un rostro, pues el rostro no está abierto a la mirada. «Le visage n’est pas vu» dice Levinas, que en una traducción literal podríamos leer de la siguiente manera: “Lo a la vista no es ‘visto’ ”¹⁹. Este aparente oxímoron nos recuerda que la fenomenología es una filosofía que está centrada en el privilegio de la vista. La ética, sin negar del todo a la vista, privilegia el oído como el sentido en el cual se abre a la escucha de la palabra del Otro.

El tacto constituye una complicación para el desarrollo de la epifanía del rostro. Aunque bien, el tacto no tiene el privilegio que tiene la vista para la filosofía levinasiana, puede abrir ciertas posibilidades. Pero debemos aclarar, para hablar de la entrada ética del rostro, que el tacto comprende y engloba, al igual que la vista. Levinas escribe “en la sensación visual o táctil la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto”.²⁰ Esta cita de Levinas nos haría sospechar del tacto como un sentido que respeta la alteridad. Pero, más adelante, Levinas vuelve sobre lo mismo, cuando habla de la fenomenología del eros. Ahí recupera la caricia como un gesto que, aunque bien pasa por el tacto, no engloba o comprende como el coger, sino que explora hacia lo invisible. La caricia se abre ante la desnudez de la piel, como la escucha se abre ante la palabra. Hay gestos táctiles que abren una sensibilidad diferente a la que Levinas pensaba que se agotaban en el coger del tacto.

Pero, ¿la vista también tendrá un gesto que no comprende teóricamente anulando la alteridad del Otro? “La primera [la fenomenología], la constituye el ser humano dado desde la visión; la segunda [la ética] se descubre desde la pasividad del que escucha, del obediente”²¹ nos recuerda Dussel. La vista está cerrada al rostro del Otro, porque la vista abarca todo, totaliza.

¹⁸ *Ibid.* p.73.

¹⁹ Jesús María Ayuso Díez aclara en Emmanuel Levinas. *Ética e infinito*. Nota 2. p. 72.

²⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca, Sígueme, 2016. p. 215.

²¹ Enrique Dussel. *op. cit.* p. 119.

“Cuando Levinas propuso a la ética (heterónoma) como filosofía primera, marcó un cambio de rumbo radical en el pensamiento. Al trasladar a un segundo plano las metáforas ópticas del saber (*especulación, reflexión, idea, teoría son todos términos que remiten al campo visual*), el autor de *Totalidad e infinito* privilegió la escucha de llamado del otro y en ese encuentro intersubjetivo halló la génesis de la filosofía”²². Pero, si no puedo ver el rostro del Otro, ¿cómo puede éste interpelarme? ¿O es que acaso habrá una forma de mirar el rostro del Otro que no esté mediada por esa visión teórica que tematiza a sus objetos? ¿O es, quizá, que el rostro habla y nosotros debemos *escuchar*?

Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuela hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos. Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.²³

b) Rostro y palabra

Ahora cabría preguntar, de cara a la cuestión, ¿qué es el rostro? El rostro es lo que no se puede reducir, pues es inabarcable para el sujeto al que se le presenta. Un rostro no aparece como un fenómeno que cabe conocer, sino como una epifanía que ya nada tiene que ver con la percepción sensible. “No se debe equiparar el rostro con la mera cara”.²⁴ Levinas incluso sugiere que el rostro puede estar presente en muchos otros gestos: las manos de Rodin o la espalda que un prisionero ve todos los días en la fila que hace por su comida. La cara no es la única que puede

²² Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. México, UNAM, 2018. p. 8.

²³ Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. p.71.

²⁴ Emmanuel Levinas. “El rostro y la primera violencia” p. 111.

transmitir los gestos del rostro, hay otras formas de hacer rostro, hay otras formas de expresar la tristeza, el miedo o la esperanza que no estén inscritas en la cara. La cara sí puede aparecer fenomenológicamente, pero algo se oculta detrás de ella. Como la máscara (*persona*) donde atrás de la persona se oculta otra persona. Como si se guardara un secreto detrás de lo que puede manifestar fenomenológicamente. Lo ético en el rostro espera detrás. Y al final el rostro se muestra. Pues, como dice Derrida “Hay un secreto. Pero no se disimula”²⁵.

Pero, ¿a quién se le puede manifestar ese rostro? ¿Todo el mundo está abierto a entrar en esa relación de altura que el rostro supone? Habíamos insistido en que el rostro no está abierto a la mirada y que, quizá, la escucha atenta pueda auscultar el secreto que guarda el Otro tras la cara. Podemos decir que el rostro se escucha ya que, como nos lo presenta Levinas, el rostro también es *Decir*²⁶. El rostro dice: “no matarás”.

El rostro es mandamiento. Ordena sobre una voluntad que no es la suya. Esto significa, precisamente, que el rostro del Otro suspende la libertad del sujeto. La libertad, como nos la enseñó Kant, nace del sometimiento del sujeto a su propia autonomía. La libertad kantiana reprime la libertad que tiene un sujeto ante los obstáculos del mundo e instaura un régimen de autonomía donde el soberano es la voluntad (la deontología kantiana dicta que la libertad en sentido positivo imperará sobre la libertad en sentido negativo)²⁷. Así, la soberanía de la voluntad es también la tiranía de la libertad. Pero es el rostro del Otro el que suspende la libertad del sujeto. Este es un mandamiento que proviene de afuera del sujeto. Es pura heteronomía.

Aunque bien es necesario pensar en esto, el mandamiento puede no ser escuchado por el asesino. Levinas dice que el rostro impide matar, pero este mandamiento no es de orden

²⁵ Jacques Derrida. *Apud.* Sarah Martín. “Presentación” en Jabès, Edmond. *El libro de la hospitalidad*. Trotta, Madrid. 2014. p. 9.

²⁶ *Vid. Infra.* Capítulo 6, apartado “c”.

²⁷ Immanuel Kant. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Barcelona, Gredos, 2010.

ontológico. ¿Será porque el asesino que mata viendo el “rostro” de su víctima, realmente no está viendo más que un objeto, un objeto que oculta al rostro tras la cara? “El asesinato, bien es verdad, es un hecho banal”²⁸, dice Levinas. Sin embargo, creo que valdría la pena pensar cómo el asesinato de cara al rostro es posible. Pero, ¿el sujeto que ve el rostro no es un rehén²⁹ del Otro? ¿O puede el sujeto ejercer su arbitraria libertad sobre el mandato del rostro del Otro?

El rostro pone en tela de juicio la libertad del sujeto. En el momento en el que el Otro interpela al sujeto con su rostro lo vuelve su rehén, lo hace responsable por su propia vida. En efecto, el asesinato es un hecho fáctico, acontece y ha acontecido a lo largo de la historia. Es por ello que Levinas dice que el asesinato es un hecho banal, porque, aunque el Otro haga del sujeto su rehén, este sujeto no ha cesado de asesinar a lo largo de la historia. Hay, sin embargo, un correlato que nos muestra diferentes expresiones del rostro a lo largo del tiempo, en las cuales el rostro habló. Sin embargo, no debemos pensar el mandamiento del rostro como un mero apunte novelístico o como una posibilidad ficticia. Si bien guarda la fuerza de la metáfora, también contiene un correlato con la facticidad de los hechos y de la historia. Para brindar un ejemplo, me gustaría citar el caso de Oscar del Barco que, en diciembre del 2004, escribe “No matarás”. Este es un artículo que aparece después de que el autor lee cómo unos guerrilleros revolucionarios mataron a dos hombres de su misma agrupación. El artículo apareció en formato epistolar e insiste en que bajo ninguna circunstancia debemos matar. Sin embargo, esta tesis no busca ejemplos sobre el deber, ni tampoco proponemos una ética prescriptiva, que nos diga qué hacer y qué no. Más bien, buscamos entender cómo debido a la ética (que viene del Otro) nos

²⁸ Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. p.72.

²⁹ Rehén, en francés “otage”. Levinas usa esta palabra para hacer referencia al sujeto que se vuelve rehén del Otro, en tanto que la proximidad por él lo lleva a la proximidad y a la substitución: “*Otage* viene de *ostage* que sería morada, también de *oste, hospes* que es huésped y/o anfitrión, es decir, la hospitalidad que es recibimiento pre-originario y no la violencia a la libertad del rehén”. Silvana Rabinovich. *La huella en el palimpsesto*. UACM, México, 2005. pp. 188-189.

encontramos en una situación en la que, lejos de deber matar o no, el Otro ya nos confronta de cara y nos dice: “no matarás”. “Sé, por otra parte, que el principio de no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte. Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. Sin él no podría existir la sociedad humana. Asumir lo imposible como posible es sostener lo absoluto de cada hombre, desde el primero al último”³⁰.

Matar o no es una acción del sujeto. A nosotros nos importa más bien la *exigencia*, la *prohibición* que aparece en forma de mandato. Nos importa la aparición del rostro como epifanía que habla. Contraargumentar que la filosofía de Levinas se invalida mostrando el mínimo contraejemplo de un asesinato es ridículo, pues nosotros no estamos hablando de la voluntad del sujeto que decide matar o no, sino del mandamiento que el rostro supone.

Pero, ¿podemos presentar esa palabra como una exigencia o, incluso, como una exigencia de hospitalidad? ¿La desnudez del rostro, en sí misma, ya es una exigencia de hospitalidad? El no matarás también es una exigencia de vida. No solamente funciona apelando por la vía negativa a la imposibilidad de matar. Si regresamos a la ilustración del beduino que narra Dussel al inicio de este capítulo, podemos ver cómo la hospitalidad se ejerció para que el beduino pudiera reproducir su vida. Cuando la exigencia de hospitalidad es pronunciada, suena en el trasfondo ese “no matarás” que tiene diferentes avatares, como, por ejemplo, “no permitirás que el Otro muera en la intemperie”. Como el rostro es palabra, la exigencia es un rostro que aparece como una epifanía. Es un mandamiento que prohíbe el asesinato a través de la hospitalidad.

³⁰ Oscar del Barco. “Carta de Oscar del Barco” en *La Intemperie. Revista cordobesa sobre política y cultura*. No. 17. Córdoba, 2004. Disponible en : <https://sociales.unc.edu.ar/sites/default/files/Tres%20cartas%20del%20No%20matar%C3%A1s.pdf> [consultado el 16 de diciembre 2020].

c) Rostro e Infinito

El Infinito aparece en la obra de Levinas como la exterioridad de la totalidad. Es la oposición a la totalidad que la desborda, que la excede. Es ese no-lugar en el cual el rostro del Otro aparece. La totalidad pertenece a un plano ontológico en el que reina el Ser. Por eso, en la filosofía heideggeriana podemos ver cómo el reinado del Ser excluye al Otro. La ontología (por lo menos la heideggeriana) es una filosofía de la exclusión. El Infinito, en cambio, no tiene cabida en la ontología. Es trascendente al Ser y al mundo que la ontología supone. El Infinito solamente puede aparecer en la ética.

Por ello, la hospitalidad es ética en el momento en el que pone en una relación de alteridad al Otro con el Mismo. No es una simple filosofía de la inclusión, pues eso supondría una moral tolerante a la diferencia que en su propio *tolerar*, vuelve a excluir, aunque ya sea de otra manera. Al incluir al Otro, haciéndolo formar parte del sistema, se le termina negando su otredad.

La hospitalidad, por otro lado, acoge al Otro como Otro. Esta acogida comienza cuando el Otro nos interpela mostrándonos su rostro. “Inexorablemente, Otro me afronta de cara –hostil, amigo, maestro mío, alumno mío– a través de mi idea de Infinito”.³¹ Por ello, esta tesis comenzó con la epifanía del rostro, pues en la entrada del rostro se nos muestra el Infinito.

Hay que recordar que Levinas insiste en la relación que guardan el rostro y el Infinito: “La idea de infinito, lo infinitamente más contenido en lo menos, se produce en concreto bajo las especies de una relación con el rostro”³². Este Infinito no es un infinito que muestre una cardinalidad inmensa o una relación espacial que sea muy grande. Normalmente pensamos al

³¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 84.

³² *Ibid.* p. 217.

infinito como algo muy grande. Pero el Infinito del que Levinas habla es otra cosa. Esa relación entre infinito y rostro, de la cual leímos “lo infinitamente más contenido en lo menos” nos puede recordar al *Aleph* de Borges, una esfera de dos o tres centímetros de diámetro que contiene al universo entero, desde todos los ángulos posibles, en sí misma.

Levinas elabora su concepto de Infinito partiendo de Descartes. Bajo el supuesto de que un ser finito (como el ser humano) no podría adquirir una idea de lo infinito si no hubiera sido, precisamente, porque Dios le dio esa idea. El presupuesto de las ideas innatas, que Levinas traduce con la forma de un Dios que viene a la idea, ayuda a explicar la relación que tenemos con el infinito en el rostro del Otro. La principal diferencia entre uno y otro, me parecería, es que Descartes dice que es Dios quien da la idea de infinito a través de las ideas innatas. Pero en Levinas, es el rostro del Otro –en su epifanía– el cual puede romper la totalidad y brindar la idea de infinito.

Al principio del capítulo vimos cómo Levinas abandona el proyecto de Husserl porque la intencionalidad tematiza al otro reduciéndolo a un noema. Entonces, ¿cómo la noesis (el pensamiento) puede exceder ese noema (la representación del pensamiento)? Descartes ya nos enseñaba que la idea de infinito nos excede. Es decir, no hay correlación del noema en la noesis. “Pero la excepción de la idea de infinito implica despertar de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación y al paralelismo noético-noemático”³³. Pero, ¿que Dios venga a la idea no supone un inmanentismo? ¿No rompe la exigente trascendencia que Levinas pretendía a toda costa defender? Levinas aclara: “La trascendencia no es aquí una inmanencia defectuosa”³⁴, porque en la relación con Dios hay una relación de altura. Esta relación de altura supone ya una asimetría respecto a la relación entre dos iguales. La alteridad supone una diferencia justo en esta

³³ Emmanuel Levinas. “Sobre la idea de infinito en nosotros” en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, Valencia. Trad. de José Luis Pardo. 2001. p. 260.

³⁴ *Ibid.* p. 261.

altura. La altura es la trascendencia o, para escribirlo como lo hacía Levinas recordando a Jean Wahl, hay una tras-ascendencia. Pero en la relación con el Otro esta altura permanece. No solo Dios me es trascendente, también el Otro lo es.

La trascendencia que Levinas defiende en su ética ¿no tendrá su génesis en la trascendencia religiosa? Por esto, nos podemos preguntar por qué si Dios (en Levinas o Descartes) viene a la idea, no está rompiendo con la idea de una trascendencia, produciendo una inmanencia. De la misma forma que Levinas lo resuelve en la relación ética entre el Mismo y el Otro, la relación con Dios puede permanecer trascendente por una relación de altura, que supone una separación al mismo tiempo que una proximidad.

Pero, al ser en el rostro del Otro donde podemos encontrar el Infinito, nos sugiere precisamente que este Infinito es “de entrada ético”³⁵. Que la noesis del rostro del Otro rompa con los límites formales del noema (o sea, que el Otro exceda la totalidad del Mismo) produce al Infinito como una epifanía que rompe la totalidad del Mismo. He ahí la epifanía del rostro, he ahí la hospitalidad.

³⁵ Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. p. 71.

2. Violencia y hospitalidad

Hoy en día la paz que integra las agendas políticas internacionales parece presentarse, lejos del proyecto kantiano de una paz perpetua, como una paz efímera. Tras la guerra, al modo de un *statu quo ante bellum*, los Estados consagran una política de olvido y retoman frenéticamente la paz. Es decir, la paz se asocia insistentemente con las condiciones anteriores a cualquier guerra, en donde la hegemonía es recobrada. Finalmente se nos presenta una amnistía que conjunta la búsqueda de una paz efímera y un orden estático. Pero la verdadera paz sigue ausente, pues, ante un regreso a las condiciones anteriores a la guerra, ¿las causas que desembocaron en la discordia no seguirán latentes?

En 1965, Herbert Marcuse escribió el artículo “La tolerancia represiva”, en el cual muestra que la tolerancia, que suele pensarse como un principio moral incuestionable, es cómplice de una constante injusticia. Marcuse explica cómo dentro de las sociedades industriales la tolerancia funciona “como un medio de eternizar la lucha por la existencia y reprimir toda alternativa”³⁶. Es decir, a la víctima de un sistema se le obliga a tolerar una situación claramente intolerable y, así, reprime toda alternativa por un cambio. La paz que se opone a la guerra no siempre es pacífica, pues busca una realidad que se nutre de la desigualdad y la injusticia. Dentro de la sociedad, hay un cierto interés por mantener esta paz injusta. Y esa misma sociedad conoce la impureza de su paz, no simplemente porque la injusticia sea el motor del capital o el capitalismo, sino porque la evidencia de una justa intolerancia también es presente. Marcuse escribe: “En semejante sociedad, la tolerancia queda "de facto" reducida al plano de la violencia

³⁶ Herbert Marcuse. “La tolerancia represiva” en *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Trad. de Justo Pérez Corral. Madrid, Los libros de la catarata. 2010. p. 106.

o represión legalizadas (policía, ejército, vigilantes de todas clases) y a la posición clave ocupada por los intereses dominantes y sus ‘conexiones’”³⁷.

Al igual que la guerra, la violencia fue puesta primigeniamente en contradicción con la paz. La hegemonía estatal se sirvió de la tolerancia represiva para anular la violencia y mantenerla en una única acepción que significaba injusticia (entendida como ilegalidad), agresión cruenta o el factor que conllevaría a un mal común. La violencia se convirtió en el sinónimo de una fuerza irracional que posee el poder de dañar a cualquiera. Por ello, mientras la violencia fue sometida, la tolerancia fue solicitada para continuar con ese *statu quo* que beneficia únicamente al opresor.

En el presente capítulo presentaremos, entonces, la violencia como posibilidad de una apertura a la ética. Sabemos que la violencia es una realidad cruel y dañina para muchos. En México hay altos índices de feminicidios, desaparición forzada y “guerras” que mantienen a la población en un estado de profunda violencia. Esa violencia, esencialmente hostil, es y debe ser repudiada. Sin embargo, una violencia diferente debe ser tarea nuestra³⁸. Esto quiere decir que, ante una realidad que utiliza cualquier gesto violento como pretexto para mantener y fortalecer el *statu quo*, puede aparecer una violencia subversiva que posibilite una realidad justa. El problema es que la violencia fue opuesta a la justicia y la paz; mientras que, en cambio, podemos parangonar con mayor facilidad esta misma paz con la injusticia, en situaciones que podemos llamar de tolerancia represiva.

³⁷ *Ibid.* p. 107

³⁸ Situar un concepto diferente de violencia como “tarea nuestra” hace referencia a la tesis VIII sobre la historia de Walter Benjamin donde él escribe: “Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra”. en Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia*. p. 43. Uso este guiño a Benjamin debido a que tanto la violencia como el estado de excepción del que Benjamin se responsabiliza, parten de una subversión tradicional de estos términos. La posibilidad de activar estos términos en clave ética es lo que debe ser “tarea nuestra”.

a) Interrumpir la continuidad

Para hablar de *violencia* en la obra de Emmanuel Levinas, es necesario entenderla en tanto que *interrupción*. Para ello, empezaremos el presente apartado con un ejemplo. La cinta cinematográfica de Pasolini, intitulada *Teorema*³⁹, podrá brindarnos un ejemplo de la naturaleza que necesitamos.

Teorema es una película de 1968 ambientada en un entorno burgués del norte de Italia. Se sigue la historia de una familia tradicional que, parecería, reproduce fielmente los estereotipos esperados. Sin embargo, la trama de la película comienza cuando un visitante llega a la casa de los burgueses e interrumpe su continuidad.

Pero, ¿qué significa esto? Cuando la continuidad del mundo marcha sin contratiempos – como lo podría hacer en la amnistía nacida tras la guerra– las personas que viven esa continuidad están inmersas en una totalidad. Los burgueses de *Teorema*, para no abandonar nuestro ejemplo, vivían esa misma continuidad. El padre era el dueño de la fábrica, la madre era una simple ama de casa, la sirvienta vivía aburrida de servir y los hijos reproducían cómodamente su vida con el dinero de su clase privilegiada. Por ello, la llegada del huésped resulta violenta, pues la vida de estos personajes detiene el curso que llevaba. No se trata de una violencia agresiva, sino que su violencia se caracteriza por la interrupción que sufrieron los integrantes de la casa de sus roles cotidianos. ¿Podríamos decir que el huésped llegó a desempeñar el mismo papel que el de un enemigo?⁴⁰

La forma cómo el visitante interrumpió la vida de esta familia fue seduciéndolos. La sirvienta, por ejemplo, es atraída sexualmente hacia él, pero tras un breve y frustrado encuentro,

³⁹ Pier Paolo Pasolini. *Teorema*. Producida por Manolo Bolognini y Franco Rossellini. Italia, Euro International Films, 1968.

⁴⁰ La relación entre huésped y enemigo es analizada más detenidamente en el siguiente capítulo.

se intenta asfixiar con gas. Él la salva y ella, tras este suceso, se marcha al campo, donde pronto empieza a alterarse el orden normal y comienzan a pasar cosas inusuales. Pero no solo ella, sino que todos los personajes se quiebran de tal forma que sus identidades se trastocan: la hermana se queda catatónica, postrada en una cama de hospital; la madre, tras un encuentro sexual con él, lo busca histéricamente por la ciudad sin dar con su paradero; el padre regala la fábrica a sus obreros, decidido a abandonar su vida burguesa; el hijo se revela homosexual ante la seducción del huésped y se vuelve un artista, obsesionado por la obra de Francis Bacon.

Es decir, los sujetos interpelados por el huésped fueron despojados de sus identidades, aparentemente fijas. Se produjo un movimiento en el cual su comodidad fue puesta en cuestión. Pero, ¿por qué un huésped puede ocasionar tanta conmoción? Declararle la guerra a las identidades significa alterar la continuidad de las personas que habían fundado su yo en tal o cual principio. Pero ahora cabe preguntar ¿por qué la hospitalidad es capaz de producir una ruptura del sistema y de la totalidad? La relación entre *violencia* y *hospitalidad* nos resulta ya más que evidente para estas alturas, pero en palabras de Levinas: “La violencia, que para un espíritu consiste en acoger a un ser que le es inadecuado, ¿contradice acaso el ideal de autonomía que guía a la filosofía?”⁴¹.

La hospitalidad de la que habla Emmanuel Levinas genera, precisamente, este tipo de interrupciones. La recepción de un huésped no puede entrar al margen de las relaciones preestablecidas antes de su llegada. Un huésped altera y trastoca todas las condiciones que tiene el anfitrión para su recibimiento: “Éste, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar al yo”⁴². Y, aunque toda esta tesis debe ser leída desde este recibimiento, es decir esta interrupción, el presente capítulo se centrará en verla únicamente como violencia. Pues la recepción de un

⁴¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 18.

⁴² *Ibid.* p.32.

visitante termina por: violentar el orden establecido, incomodar a los integrantes de cualquier sistema e interrumpir la comodidad en la que los dueños de la casa se habían apoltronado. Entonces, ¿podríamos decir que esta visitación es violenta? Desde la filosofía de Levinas es posible responder de forma afirmativa. “la violencia –nos dice Levinas– no consiste tanto en herir y aniquilar cuanto en interrumpir la continuidad de las personas”⁴³.

Ahora, ya vimos que la violencia está íntimamente ligada con la hospitalidad. Pero, ¿por qué esta violencia sería ética? La ética levinasiana, a diferencia de algunas éticas basadas en morales edulcoradas, se mueve en un campo semántico profundamente violento: “Todos estos términos: oposición, irrupción, rehén, tienen una connotación “violenta” (coercitiva), sin embargo, desde la perspectiva heterónoma, la violencia (que entenderemos como una fuerza impuesta y prolongada para doblegar o destruir al vulnerable) se encuentra en ignorar la oposición del rostro del otro sometiéndolo a mero objeto de cálculo, hasta borrar su alteridad”⁴⁴. Entonces, ¿no estamos hablando realmente de dos tipos de violencia muy diferente? Por un lado estaría la violencia ética que consiste en interrumpir la continuidad desde el acto de acoger lo desconocido. Por otro lado estaría la violencia dispuesta a destruir al vulnerable.

Ignorar el rostro del otro conlleva una violencia institucionalizada (regulada, aceptada, estructurada), a la que nuestra cotidianidad nos ha acostumbrado, como lo explicamos de la mano de Marcuse en la introducción del capítulo. Es decir que dejarse interpelar por el rostro provoca una violencia hospitalaria, mientras que ignorar el rostro provoca una violencia hostil. Levinas, en *Libertad y mandamiento*, nos dice: “La oposición del rostro, que no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero donde la paz no es en absoluto una guerra suspendida, una violencia simplemente contenida. La violencia consiste, al

⁴³ *Ibid.* p. 14.

⁴⁴ Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. pp. 20-21.

contrario, en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada, y en entrever el sesgo por donde el *no* inscripto sobre la cara, pero inscripto en la cara del hecho mismo que es cara, deviene una fuerza hostil o sumisa”⁴⁵. La incomodidad de la epifanía del rostro sugiere una violencia venida de otro lugar, es decir, una violencia con otra historia y que avanza hacia otro lado.

En el capítulo anterior quisimos mostrar la epifanía del rostro desde la perspectiva de la exterioridad, es decir, del Otro. Ahora, en este capítulo, lo vemos a partir de la perspectiva del sujeto. La violencia se encuentra justamente en el rostro, mismo que podemos pensarlo como la primera violencia⁴⁶. En la epifanía del rostro hay una interrupción de la continuidad que rompe la totalidad del ser. Dussel ilustra esto con un ejemplo, en el cual vemos cómo el rostro rompe el ser funcional de un sistema:

El miembro de un sistema, por ejemplo económico, no aparece como *alguien* sino como *algo*, al visitar la empresa productiva. Pero si, en medio del ruido de la fábrica, se levanta un obrero y le dice al propietario: «¡Tú, que eres tan bondadoso que formas parte de una asociación protectora de animales, no se te remueve el corazón ante mi sufrimiento!», entonces surge de pronto *alguien* que rompe el ser funcional (una parte definida del capital) del ser humano para *revelarse* como Otro, como *alguien*, interpelante.⁴⁷

En el ejemplo de Dussel sucede lo mismo que en *Teorema*: una persona rompe el ser funcional (la totalidad) e interrumpe la continuidad con la que se vivía. Podemos ver esta violencia –inherente a la hospitalidad– en el poner en cuestión e incomodar al amo de la casa. Si el *statu quo* es injusto, la violencia estremecerá las condiciones actuales hasta transformar aquello que permanecía como exclusión. Levinas le responde a Lenger que, en efecto, la justicia es violencia: “La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia. Pero ella no es el rostro.

⁴⁵ Emmanuel Levinas. “Libertad y mandamiento” en *La huella del Otro*. Trad. Silvana Rabinovich. México, Taurus, 2001. p. 86.

⁴⁶ Cfr. Emmanuel Levinas. “El rostro y la primera violencia” en *La huella del otro*.

⁴⁷ Enrique Dussel. *14 tesis de ética*. p. 119.

Es siempre la meditación sobre el rostro del otro y eso es siempre una violencia en contra del primero”⁴⁸.

b) Violencia, metafísica y guerra

En el apartado pasado vimos cómo la violencia se desdobra entre a) una exigencia de hospitalidad y b) una hostilidad injusta. Es decir, al acto de mostrar el rostro e interpelar para pedir hospitalidad lo llamamos violencia. Pero al acto de no dejarse interpelar por el rostro, de reducirlo a una cosa, también lo llamamos violencia. Ante la anfibología de la violencia, nosotros recuperaremos otra ambigüedad: la violencia de la guerra.

En *Totalidad e infinito*, Levinas comienza el prefacio hablando de la guerra. Pero no habla de ésta como si se tratara únicamente de un fenómeno histórico concreto, ni tampoco sugiere que la pensemos metafóricamente, recurriendo a formas que nos recuerden que el ser “se revela como guerra al pensamiento filosófico”⁴⁹. Este prefacio, más bien, comienza sugiriendo la condición permanente de guerra. Nosotros, a su vez, comenzamos este capítulo recordando, de la mano de Marcuse, la condición permanente de paz.

Pero finalmente –como correlato histórico que no debemos obviar en el análisis de Levinas– la guerra fue el horizonte desde el cual el filósofo lituano produjo gran parte de su pensamiento. Como un judío en el occidente hitlerista, Levinas fue víctima de campos de concentración y vio sufrir una Europa con una guerra de exterminio en contra de sus más próximos. Sería difícil romantizar la guerra después de un hecho concreto tan aberrante, pero también sería fácil acotar la guerra al ámbito militar y político.

⁴⁸ Emmanuel Levinas. “El rostro y la primera violencia” en *La huella del otro*. p. 114.

⁴⁹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p.13.

Así como en el capítulo anterior sugerimos que no cabía polarizar la violencia en espectro moral que dicte entre el bien y el mal, la guerra tampoco puede ser puesta en estas categorías maniqueas. Es decir, para Levinas no solo existe una guerra que sea el espejo de toda la crueldad y maldad del mundo, sino que también hay algo que podríamos llamar una guerra justa, o sea, ¿una guerra ética? Pero más allá de solamente preguntarnos qué tiene que ver la guerra y la violencia.

Para Levinas, el simple hecho de la totalidad constituía ya una violencia. “Si lo mismo fuera, como lo dice Levinas, totalidad violenta, eso significaría que es totalidad finita, en consecuencia, abstracta, en consecuencia, de nuevo otra que lo otro (que otra totalidad), etc.”⁵⁰. Esta totalidad representa una exclusión de la alteridad. Marca las fronteras de un logos dentro del cual se puede hablar con fluidez el lenguaje del ser. Por ello, la totalidad es violenta, porque soslaya otras posibilidades, porque expulsa al Otro de su terreno. Sin embargo, no hay forma de que el Otro entre a la totalidad. Cuando el Otro entra a la totalidad, ésta ya está quebrada, abriéndose paso al Infinito.

Por ello, en el ejemplo de *Teorema* podemos ver que no es la familia burguesa apoltronada en sus identidades la que dio hospitalidad al extranjero. La hospitalidad misma ya había desarticulado las identidades. Esto es, a final de cuentas, la hospitalidad: una ruptura de la totalidad y de sus identidades. La violencia –tal y como la vimos en el apartado anterior– constituye una interrupción de la continuidad. Y esto consiste, asimismo, en declararle la guerra a las identidades. Por ello es que ahora necesitamos hablar de la guerra, en su relación con la violencia y la hospitalidad, pues, ¿no desarticula también ella las identidades? Levinas sobre la guerra escribe: “El acontecimiento ontológico que se esboza en esta negra claridad es una

⁵⁰ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*. p.160.

movilización de los seres anclados hasta entonces en su identidad”⁵¹. Así, tanto la guerra como la violencia provocan una destrucción de las identidades.

La totalidad no solamente es una categoría o un concepto que utiliza Levinas para vanagloriarse en el Infinito abstracto de la ética. Para Levinas, la totalidad ontológica desde la que se construye el *logos* y el ser es el núcleo de los proyectos políticos que no pueden ver más allá de su propia totalidad. Los griegos, por ejemplo, estaban encerrados en su propia totalidad política, donde el ser no tenía derecho a salir de la *polis*. Dussel interpreta el poema ontológico de Parménides en este mismo sentido. La interpretación de Dussel es política, pues cuando se habla sobre el ser y el no ser, realmente se está hablando del griego y el extranjero: “El ser es (lo ontológico, lo griego), el no ser (que trasciende el mundo griego) no es (los bárbaros, por ejemplo)”⁵².

De igual manera, en *Ética e infinito*, Levinas le responde a Philippe Nemo que su crítica a la totalidad nació, en efecto, gracias a la experiencia del totalitarismo que vivió durante la Segunda Guerra Mundial. No es una crítica abstracta a una totalidad hipotética, se trata de una crítica radical a una totalidad capaz de generar totalitarismos, guerras, genocidios, etc. Escribe en *Difícil libertad*: “El totalitarismo político reposa sobre el totalitarismo ontológico”⁵³.

¿No era este mismo totalitarismo el que demandaba una tolerancia? Dicho de otro modo, ¿el que reprimía a través de la tolerancia? Por eso es tan importante hablar de la violencia en estos dos aspectos, porque gracias a esto evitaremos pensar que la guerra y la paz son términos absolutos que se absuelven. La guerra es la posibilidad de que el Mismo sea presentado como un otro, hacia otro Mismo. Si esto no pudiera suceder así, ¿cómo dos totalidades finitas entran en

⁵¹ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 13-14.

⁵² Enrique Dussel. *14 tesis de ética*. p. 31.

⁵³ *Cfr.* Nota a pie de página que hace Jesús María Ayuso Díez, editor de la versión española. Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. p. 68.

guerra? Para Derrida es importante desarrollar de esta manera cómo la totalidad desarticulada en su identidad presenta la condición inmanente de guerra.

Si la totalidad finita fuera lo mismo, no podría pensarse ni exponerse como tal a sí misma sin volverse otra que sí (esto es la guerra). Si no lo hiciese, no podría entrar en guerra con los otros (con las otras totalidades finitas), ni ser violenta. Desde ese momento, al no ser violenta, no sería lo mismo en el sentido de Levinas (totalidad finita). Al entrar en guerra —y hay guerra— aquella se piensa, por cierto, como lo otro de lo otro, es decir, que accede a lo otro como otro (sí).⁵⁴

Tras la publicación de *Violencia y metafísica* de Derrida, Levinas contesta con *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde reserva sus últimas páginas para regresar al tema que abrió *Totalidad e infinito* y que Derrida insistió tanto en señalar. Levinas propone una guerra justa: “*en la guerra justa declarada a la guerra, temblar e incluso estremecerse en todo instante por causa de esta misma justicia*”⁵⁵. Esto finalmente nos permite darnos cuenta de cómo la justicia de la que habla Levinas está íntimamente relacionada con la violencia. La justicia no es una suave caricia. No es un acto bienintencionado que convierte a los malos en buenos. La justicia le declara la guerra justa a la guerra para terminar, de una vez por todas, con el origen de todo este odio.

c) Violencia de la luz

Ahora, para terminar este capítulo, hablaremos de la violencia de la luz. Ésta la señaló detenidamente Derrida en *Violencia y metafísica*, problematizando la relación que tiene la filosofía de Levinas con la fenomenología y la ontología, dicho de otra forma, con la crítica levinasiana a éstas. Terminamos el apartado anterior señalando la relación entre la totalidad

⁵⁴ Jacques Derrida. *Violencia y metafísica*. p.161.

⁵⁵ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. p.268. Anteriormente citado en la introducción.

ontológica y el totalitarismo político. Y este es, justamente, el tema del que habla Derrida cuando desarrolla una crítica a la luz. Al respecto, Derrida nos comenta: “Vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-política”⁵⁶.

La violencia de la luz es una metáfora de la dominación que puede tener una teoría sobre el Otro. Derrida habla de la luz de forma metafórica, pero insiste en que su estatuto de “metáfora heliológica” no la purifica de toda su crueldad. Las metáforas no solamente son suaves y edulcoradas figuras de la poesía. Sino, una forma fáctica de dominar y excluir. La metáfora de la luz permea toda teoría de la que Levinas se quiso apartar. La ontología heideggeriana y la fenomenología husserliana están dominadas por la luz y, por lo tanto, por la totalidad que describe Levinas: “fenomenología y ontología serían, pues, filosofías de la violencia. A través de ellas, toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo”⁵⁷.

A Levinas le inquietaba que la fenomenología debía ser afectada por la luz, pues eso determinaba al ser como objeto. Pero el rostro en su epifanía, ¿debía ser dominado por la luz? Derrida nos invita a pensar que, en su desnudez, el rostro está iluminado por una no-luz. Este es un movimiento con el cual se puede salvaguardar la integridad de la epifanía del rostro del dominio de la luz. Este mismo problema entre luz y rostro regresará después, entre lenguaje y ser. La fuerza con la cual el rostro se sale del dominio de la luz es la misma con la que el lenguaje abandona la realeza del ser, es decir, abandona su gramática⁵⁸.

El infinito, al cual podemos acceder a través de la ruptura de la totalidad, no solamente es el rostro del Otro (como lo vimos en el capítulo pasado) sino que es esa no-luz que Derrida

⁵⁶ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica”. p. 124.

⁵⁷ *Idem.*.

⁵⁸ *Vid. infra*. Capítulo 6, apartado “c”.

utiliza para explicar la epifanía del rostro. Ese infinito lo podemos rastrear hasta Platón con el sol del *epékeina tes ousías*⁵⁹. Esta no-luz parecería ser una luz anterior a la iluminación del ser. Es la posibilidad de una salida de la luz, es un sol que trasciende al ser. Derrida dice que Levinas, a partir de Platón, sitúa al Bien más allá del ser. Esto implicaría que la ética fuera trascendente a la ontología y también satisfaría la tesis kantiana que sitúa el conocimiento de la moral más allá del plano de los fenómenos. En este punto Derrida no menciona a Kant. Únicamente utiliza a Platón para marcar la trascendencia del Bien. Sin embargo, me parece que no se pueden obviar las similitudes con la filosofía kantiana, pues es aquí donde se logra ver con mayor claridad la trascendencia de la ética y cómo ésta no puede permanecer cómoda en la totalidad y la ontología.

El joven Levinas había sido, antaño, alumno de Heidegger y había tenido la oportunidad de presenciar el famoso debate de Davos entre su maestro y Ernst Cassirer. En ese momento Levinas se había posicionado del lado de Heidegger, considerando que su postura era más fuerte que la del representante de la escuela de Marburgo. Sin embargo, su propia filosofía y su separación radical con la ontología heideggeriana lo harían cambiar de opinión años más tarde, sobre todo hacia la publicación de *Dios, la muerte y el tiempo*.

El cometido de Heidegger consistía en intentar enmarcar la filosofía kantiana en la ontología. Él pensaba que las cuatro preguntas que realiza Kant pueden ser comprendidas desde la pregunta que interroga por el sentido del ser. El ser, como la razón, es finito. Entonces hay que buscar en la finitud del ser su sentido. La ontología ya presupone esa finitud, que es precisamente la totalidad de la que habla Levinas. Pero Levinas buscaría el sentido moral en Kant en aquello que excede la totalidad, en la trascendencia. Para Heidegger el proyecto kantiano debe ser

⁵⁹ “Y así dirás que las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia” Platón. *República* VI, 509b. Madrid, Gredos. 2014. trad. Conrado Eggers Lan.

comprendido desde el ser, ya que nada escapa a éste. Pero Levinas procede de otra manera –más allá de la esencia– y sitúa al Bien fuera del ser⁶⁰.

En Kant, los límites de la razón pura especulativa (entendimiento) tienen fuero únicamente dentro del ser. El proyecto epistemológico kantiano es ontológico. Pero es en la moral, en la segunda pregunta kantiana: “¿Qué debo hacer?”, donde el hombre puede ir más allá de la ontología. Es decir, en la razón práctica el hombre desarrolla ideas que van más allá del ser. “Estas preguntas –dice Levinas- no se limitan a la comprensión del ser, sino que conciernen al deber y la salvación del hombre”⁶¹. Para Kant, Dios y la libertad son noúmeno, por eso la razón no las puede entender. Sin embargo, son un noúmeno que no se me muestran como fenómeno, pero que se me revelan desde la ética. Esto hace que la ética sea la puerta para entrar en relación con estos “noúmenos”.

Para el filósofo de Königsberg la filosofía pura estaba atrapada en la epopeya del ser. Sin embargo, fue la moral la que abrió otros caminos hacia el exterior de esa epopeya. Levinas nos informa: “no es casual que esta forma de concebir un sentido más allá del ser sea el corolario de una ética”⁶². Por ello, si la luz había dominado la filosofía especulativa, era necesario que la ética levinasiana rompiera con la violencia de la luz.

⁶⁰ Sobre este tema se puede revisar: Alexis Rosim. “La cuestión radical: Emmanuel Levinas y el problema de la metafísica”, Tesis de Doctorado, UNAM. 2021.

⁶¹ Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra. 2016. p.75.

⁶² *Ibid.* p.82.

3. De la economía a la heteronomía

En el presente capítulo intentaremos leer la heteronomía levinasiana como una crítica a la *oikonomía*. Con esto, lograremos demostrar el isomorfismo que proponemos entre hospitalidad y ética heterónoma levinasiana, entendiendo a la heteronomía como un recibir en la casa (*oikos*) la ley (*nómos*) del otro (*heterón*). Para poder ver cuál es la diferencia entre un nomos (ley o justicia) que está regido desde la casa (*oikos*) a un nomos que está regido por el otro (*heterón*), necesitaremos entender de dónde nace la noción de economía en su sentido radical. Para ello, nos serviremos del trabajo que realizó Émile Benveniste para entender de dónde viene la economía en su relación con la hospitalidad.

Primero nos acercaremos a la hospitalidad como don, basándonos en el concepto de don que trabajó Marcel Mauss. Este concepto es trabajado y recuperado también por Benveniste. Expondremos la raíz de la hospitalidad (con *hostis* y *hospes*), donde podremos ver las connotaciones filosóficas del don. Aquí el don tiene una relación muy cercana con la economía y, por lo tanto, con la hospitalidad.

Para la segunda parte de este capítulo, estudiaremos la relación que tiene el nomos entre la economía y la heteronomía. Ante la economía clásica que hacía que el *oikos* (la morada, la casa) estuviera regida por un anfitrión (house hold, oikodespóte⁶³), exigiremos una hospitalidad no condicionada donde el *oikos* se quiebre gracias a la entrada del Otro –mismo que le recuerda al sujeto la prelación que tiene respecto a su justicia–. Este tema fue analizado a profundidad por Jacques Derrida en su texto *Hostipitality*. donde deconstruye el texto de Kant *Hacia la paz perpetua*. Así, junto con Derrida y Benveniste, podremos leer la hospitalidad en Levinas en su

⁶³ Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Taurus, 1983. p. 216.

sentido etimológico más profundo y, además, atisbaremos las consecuencias que tiene dentro de la construcción de la economía y del *oikos*.

a) La hospitalidad como don

En 1925, el antropólogo francés Marcel Mauss publicó uno de sus libros más emblemáticos: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Este ensayo proponía que además de la economía clásica (en la que hoy vivimos bajo la forma del capitalismo y el libre mercado), existe otra economía –arcaica– conocida como economía del don. Así, basándose en los estudios de Malinowski, Mauss realiza un exhaustivo retrato de las economías del don a lo largo del mundo. La economía del don se explica como una economía a base de regalos aparentemente desinteresados entre personas o clanes. En lugar de una compra-venta de mercancías, el movimiento de bienes se realiza a través de regalos. Esta tesis fue muy importante en antropología. Lévi-Strauss dice que la economía del don es la causante de que muchas sociedades arcaicas hayan podido ser exogámicas.⁶⁴ Sin embargo, la forma más estudiada del don es la que se exploró en el ritual del *potlatch*, en Melanesia y Papúa.

El *potlatch* es una fiesta en la cual los jefes de las tribus se reúnen para intercambiar regalos. Ante un intento de estudiar una supuesta “economía natural”, los antropólogos utilizaron ciertas prácticas económicas para ejemplificar sus teorías. Mauss es quien defiende que estas formas alternativas de economía están realmente alejadas de poder ser llamadas “naturales”. A partir de esta diferenciación es como podemos ver el papel del intercambio de dones como una forma de economía que no es primitiva ni natural. El sistema de intercambio de dones es llamado

⁶⁴ Cfr. Claude Lévi-Strauss. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. en Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Trad. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid, Tecnos, 1979. pp. 13-42.

“sistema de prestaciones totales”⁶⁵. El *potlatch* representa tan solo una forma más de este sistema de prestaciones totales. La palabra proviene del chinook: “ ‘Potlatch’ significa esencialmente ‘alimentar’ o ‘consumir’”⁶⁶. El término lo había usado Barbeau y Davy, pero Mauss no parece estar de acuerdo con su origen: “no nos parece que el sentido propuesto sea el original. En efecto, Boas indica para la palabra *potlatch*, es cierto que en kwakiutl y no en chinook, el sentido de *feeder*, alimentador, y literalmente ‘place of being satiated’, lugar donde uno se sacia”⁶⁷. El *potlatch* funciona, pues, como un intercambio de cualquier tipo de regalos: muebles, inmuebles, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, etc.

Pero, ¿cuál es la relación entre la economía del don y la hospitalidad? El lingüista sirio Émile Benveniste comenzó el capítulo sobre la hospitalidad, dentro del *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, definiendo al *hostis* como aquel que compensa un don con un contra-don: “La noción primitiva significada por *hostis* es la de igualdad por compensación: es *hostis* el que compensa mi don con un contra-don”⁶⁸. Así, a lo largo de este apartado intentaré mostrar cuál es la relación que hay entre el don y la hospitalidad.

Es muy frecuente encontrarnos que la hospitalidad se presenta como un don. Para ello, seguiremos la exposición de Benveniste para ver cómo la filosofía de Levinas en realidad está muy cerca de lo que el lingüista definió como *Institución de la hospitalidad*. Empecemos con una cita de Homero para aludir a una de las primeras presentaciones de la hospitalidad como don: “A tus plantas venimos ahora esperando a que nos des la señal de hospedaje”⁶⁹ o nos hagas

⁶⁵ Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don*. Trad. Julia Bucci. Buenos Aires, Katz, 2009. p. 75.

⁶⁶ *Ibid.* p. 76.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Emile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 58.

⁶⁹ “*xeineion*”: Benveniste lo traduce como don de hospitalidad.

de los tuyo otro don según es entre huéspedes ley”⁷⁰. Este intercambio de dones realizado entre huéspedes nos podría dar algún indicio de qué es lo que Benveniste quiere decir cuando presenta al *hostis* como una persona que realiza un contra-don. Esto nos conduciría inevitablemente a la tesis central que trabaja Jacques Derrida en *Hostipitality* donde, entre los acordes etimológicos de Benveniste, trastoca el sentido original de la hospitalidad con su contrario, con la hostilidad. Así, para poder profundizar sobre el concepto levinasiano de hospitalidad y parangonarlo con la ética que propone este mismo autor, es necesario adentrarnos en la riqueza etimológica que propone este término.

Benveniste parte de la palabra *hospes*, cuya raíz es *hosti-pet-s*. Esta palabra está compuesta por dos palabras. Por un lado, se encuentra la palabra *hostis* (eminentemente huésped). Por el otro está *potis*, que significa “amo”. Así, el *hospes* sería el amo del huésped. Pero el *potis* (el amo) también es amo de sí mismo. De ahí deriva la palabra *ipsissimus* que evolucionó a ipseidad⁷¹. ¿No podemos ver ya la relación entre el sujeto encerrado en su mismidad y el Otro? El problema que plantea Levinas está sugerido en Benveniste cuando nos pregunta: “¿En qué condiciones una palabra que significa «amo» puede llegar a significar la identidad?”⁷². Esto sugeriría que el amo de la casa [*dem-pot(i)-*] es el Yo en su ipseidad. La relación entre el Mismo y el Otro está presente en las raíces del huésped y el amo del huésped, éste último siendo eminentemente sí mismo.

Sin embargo, Benveniste hace notar una peculiaridad del latín. El término *hostis* significa tanto huésped como enemigo. Esto se debe a que ambos términos derivan del sentido griego de extranjero, en donde el extranjero favorable era un huésped y el extranjero hostil era un enemigo.

⁷⁰ Homero. *Odisea*. Trad: J. M. Pabón. Madrid, Gredos. 2015. IX, 266-268.

⁷¹ “Tan es difícil concebir cómo una palabra que designa «el amo» ha podido debilitarse hasta significar «él mismo»” Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 60.

⁷² Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 59.

Más adelante, cuando analiza la voz griega *philos* (traducida como amigo) hace notar cómo: “las nociones de enemigo, de extranjero, de huésped, que para nosotros forman tres entidades distintas –semánticas y jurídicas– presentan, en las lenguas indoeuropeas antiguas, estrechas conexiones”⁷³.

Ahora, que el huésped sea el otro es cosa de la que nos ocupamos a lo largo de toda la presente tesis. Pero, para recuperar la noción que tiene la alteridad como el subalterno, podemos acudir al término *hostia*, que comparte raíz con *hostis*. La *hostia*, literalmente cuerpo y sangre de Cristo, no solo sirvió como argumento para fray Bartolomé de las Casas defendiendo que, cuando se comulga la eucaristía, se está realizando un acto análogo al canibalismo de los naturales, sino que también nos recuerda que el Otro es la víctima. La *hostia* responde a “la víctima que sirve para compensar la cólera de los dioses”⁷⁴, donde podemos encontrar el carácter cristiano que vincula a Dios (entendido como otro) y la víctima. El sacrificio se vuelve hacia el chivo expiatorio⁷⁵ que donó su lugar para entrar como rehén en sustitución del Otro.

Valdría la pena notar que hay una particularidad en el *hostis* respecto a otras formas de extranjería. Benveniste alude al peregrino que, a diferencia del *hostis*, no se le reconocen derechos iguales respecto a los ciudadanos. Estamos ante un estatuto diferente de extranjero, parecido al que gozan hoy los turistas frente a los migrantes. Este estatuto diferenciado es el esbozo de una hospitalidad restringida. Cuando Benveniste habla de la institución de la hospitalidad bajo estos términos alude a la reciprocidad del don. Por ello comenzamos diciendo que el *hostis* es aquel que compensa mi don con un contra-don. Incluso llega a decir,

⁷³ *Ibid.* P. 231.

⁷⁴ *Ibid.* p. 62.

⁷⁵ Podemos pensar al rehén levinasiano bajo ciertas categorías con las que René Girard estudió al chivo expiatorio (René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Trad: Joaquin Jordá. Barcelona, Anagrama. 2005. ; René Girard. *El chivo expiatorio*. Trad. : Joaquin Jordá. Barcelona, Anagrama. 1986.). Ambos parten de una substitución en la que el lugar de la víctima queda desplazada hacia otra instancia.

mencionando a Mauss, que la hospitalidad es una forma atenuada de *potlatch*. Sobre la hospitalidad, Benveniste dice: “Está fundada en la idea de que un hombre está vinculado a otro (*hostis* tiene siempre un valor recíproco) por la obligación de compensar cierta prestación de la que ha sido beneficiario”⁷⁶.

Pensar a la hospitalidad como un don que se ofrece a la llegada de un extranjero es la forma clásica de concebir la hospitalidad. Pero, ¿qué ocurre si en lugar de ver la hospitalidad como un don la vemos como un contra-don? Es decir, la hospitalidad sería el per-don de una usurpación anterior que hizo al anfitrión el propietario de la casa⁷⁷. Lo que haría de la hospitalidad la radicalización de la generosidad, la radicalización del don.

Esta última idea nos remite a uno de los fundamentos de la filosofía de Levinas, el cual trabajaremos más adelante: el cuestionamiento del lugar propio. Edmond Jabès, en algún momento de su libro de la hospitalidad, dice: “«No merezco la hospitalidad que te debo.» Acéptala. Sabré que me has perdonado»”⁷⁸. Esta idea habla de la hospitalidad como un contra-don que se devuelve tras un primer don que podríamos entender que nació con la usurpación del mundo.

La mudanza que se efectúa del huésped al enemigo nace por una coyuntura histórica y social muy determinada. Al igual que en el nacimiento de la autonomía⁷⁹, la hospitalidad nació en un momento social muy interesante de Roma.

⁷⁶ Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 62

⁷⁷ Veremos con más detalle este tema en el Capítulo 4, apartado “c”.

⁷⁸ Edmond Jabès. *El libro de la hospitalidad*. Trad. Sarah Martín. Madrid, Trotta. 2014. p. 30.

⁷⁹ “Históricamente, la humanidad se supo regida por diversos otros: la naturaleza y las deidades que ella cobija, el dios único y alguna Iglesia que lo represente, las generaciones que lo precedieron y las que lo sucederán, la comunidad presente, la comunidad utópica (más tarde también el Estado, el inconsciente, el mercado, el progreso...) y una infinidad de otros. Para acabar con esta situación de sujeción, cuya alienación social en el plano político degeneró más de una vez en ahogante *dominación*, la Modernidad inventó la autonomía” Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. p 17.

Cuando la antigua sociedad se convierte en nación, las relaciones de hombre a hombre, de clan a clan, se abolen; sólo subsiste la distinción de lo que es interior o exterior a la *ciuitas*. Por un cambio, cuyas condiciones precisas no conocemos, la palabra *hostis* ha tomado una acepción «hostil» y en adelante sólo se aplica al enemigo.⁸⁰

Benveniste nos presenta la raíz *mei* que tiene una fuerte relación con la hospitalidad. De esta raíz vienen palabras como *immunitas*, *comunitas* (ambas trabajadas *in extenso* por el filósofo italiano Roberto Esposito⁸¹). “Si *mūnus* es un don que obliga a un cambio, *immūnis* es aquel que no cumple con esa obligación de restituir”⁸². ¿Este inmundo sería el que niega la hospitalidad? ¿es el que rompe la cadena de dones? ¿Es el que en un capítulo anterior podría matar viendo al rostro?

“Este mecanismo complejo de dones, que exigen contra-dones por una especie de fuerza coactiva, tiene una expresión más en los términos derivados de la raíz **mei-*, como *mūnus*”⁸³. ¿La hospitalidad sería, entonces, el núcleo de la comunidad? Pero antes de pasar a la comunidad, quedándonos en el plano de la ética, es necesario ser incluso más precavidos con la noción de don que queremos trabajar. El problema es que hasta ahora el concepto de don que hemos trabajado responde a un contra-don que, en Mauss, podría significar una humillación para el que recibe el regalo. ¿Quizá de ahí que el *hostis* haya devenido en el enemigo? Pero, además de la humillación que se explica a través de la economía del don, la hospitalidad como retribución de un don solo explicaría una noción acotada y restringida de hospitalidad que corre el riesgo de degradarse en comercio.

⁸⁰ Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 63.

⁸¹ Cfr. Roberto Esposito. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrotu. 2007. trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto.; Roberto Esposito. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrotu. 2005. trad. Luciano Padilla López.

⁸² Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. p. 64.

⁸³ *Idem*.

Necesitamos hablar de *dōreán*, un tipo de don muy específico que no requiere un contra-don, un don que sale de la economía del don explicada por Mauss. Dice Benveniste que este adverbio garantiza que el don sea desinteresado. Este es el sentido de don que trabajó Derrida. Así, si la institución de la hospitalidad se puede entender a través de un huésped (*hostis*) que devuelve un contra-don, aun inscrita en el sentido de Mauss, la hospitalidad de la que habla Levinas corresponde a un don completamente desinteresado.

b) Oikonomía y heteronomía

Hoy en día asociamos la palabra “economía” tanto a la riqueza y la acumulación de capital como a una de las ciencias sociales que estudia esta misma riqueza y acumulación de capital. Sin embargo, no nos quedaremos con el sentido que ha adquirido la economía en las academias y durante el sistema de producción capitalista. Para profundizar en lo que a esta tesis concierne, nos adentraremos en la economía, en la génesis de su etimología, para destapar un sentido filosófico que está íntimamente ligado con la hospitalidad.

La economía permanece en el fundamento del término “hospitalidad”. Esta es una de las razones por las que Benveniste introdujo su estudio de la institución de la hospitalidad dentro del apartado llamado “Economía”⁸⁴. Siguiendo con el análisis etimológico y filosófico que hace el lingüista sirio, presentado en el apartado anterior, ahora nos propondremos tratar la economía en su proximidad y contradicción con la heteronomía levinasiana. Seguiremos a Benveniste, a Derrida y a Levinas para leer y problematizar esta relación. Y, conforme nos acerquemos al origen de la palabra, lograremos ver cómo el significado actual se va diseminando.

⁸⁴ Émile Benveniste. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* 1, 7.

El vocablo griego *oikonomía* está formado por dos radicales: *oikos* y *nómos*. Empecemos buscando en el *oikos*⁸⁵ aquella casa que hemos pretendido abrir con la hospitalidad. Esa casa que le pertenece a un dueño, a un anfitrión, que también recuerda su título de propiedad cuando la economía se pronuncia en alemán. *Wirtschaft* es la traducción alemana de esta voz griega. Así, para hablar de economía, los alemanes encontraron el mismo recurso que los griegos: apelar a la casa y a su dueño. *Wirt* es el patrón, el anfitrión de la casa.

Esta proximidad, esta relación, la acentúa Jacques Derrida en su texto *Hostipitality*, mismo que nos acompañará a lo largo de todo el presente apartado. *Hostipitality* empieza, a modo de epígrafe, con la lectura de un fragmento de *Sobre la paz perpetua* de Kant. Cuando Derrida cita a Kant subraya el hecho de que Kant escribiera *hospitalidad* ciñéndose al vocablo con raíz grecolatina: *Hospitalität*. Aunque encuentra el equivalente, *Wirtbarkeit*. ¿No podemos comenzar ya a ver la cercanía etimológica que tienen –en alemán– la hospitalidad y la economía? Derrida se detiene en este punto y analiza rápidamente las implicaciones del anfitrión (*Wirt*) que está presente en ambos términos. “*Wirt* (*Wirtin* en femenino) es al mismo tiempo el patrón y el anfitrión [*hôte*], el anfitrión que recibe al *Gast*, *Gastgeber*”⁸⁶. Éste es el jefe o el patrón de un hotel o un restaurante⁸⁷. *Wirt* es, entonces, el dueño de la casa. Así, la propiedad (entendiendo ésta tanto en la materialidad de la casa como en la facultad de poseerla) está presente en la “economía” de dos idiomas tan lejanos.

⁸⁵ Oikos en griego significa casa, morada, hogar.

⁸⁶ La traducción es mía. En el original: “*Wirt* (*Wirtin* in the feminine) is at the same time the *patron* and the host [*hôte*], the host who receives the *Gast*, the *Gastgeber*” Jacques Derrida. “*Hostipitality*.” Trad. Barry Stocker, Forbes Morlock. London, Routledge. *Journal of theoretical humanities* volumen 5, number 3. 2000. p. 4.

⁸⁷ Derrida también muestra todo léxico que nace junto con esta palabra: “*Wirtlich*, like *gastlich*, means “hospitable,” “welcoming.” *Wirtshaus* is the café, the cabaret, the inn, the place that accommodates. And *Wirt* governs the whole lexicon of *Wirtschaft*, which is to say, economy and, thus, *oikonomia*, law of the household.” *Idem*.

En el apartado anterior, cuando revisábamos la etimología de *hospes*, nos encontramos con la palabra *potis*, que significa amo o dueño. Derrida, leyendo a Benveniste, se detiene en esta parte para exaltar un pequeño gesto. Para explicarnos cómo el “amo” está presente en el vocablo *hospes*, Benveniste recurre al sanscrito *dam patih*. En su paso al griego, este vocablo se convirtió en *posis*. Vemos ahora cómo no solo el término economía tiene, en alemán y en griego, la presencia de la casa (*oikos* y *Wirt*). También la hospitalidad lo posee (*posis* y *Wirt*). Sin embargo, una reflexión que salta a la vista en la lectura de Benveniste es retomada y problematizada por Derrida. El amo no solo es el que es dueño de la propiedad, sino que también es aquel que ama. *Posis* no solo denota la posesión terrenal de un bien, sino que también es un término poético para esposo. Aquí se abre una larga relación que puede haber entre la posesión y el amor. Derrida parece no estar satisfecho con un matiz en la investigación de Benveniste, ya que el lingüista prudentemente parece marcar una diferencia señalando que el *posis* y el *despotes* están alejados etimológicamente; quitándole al *despotes* su connotación doméstica.

Esta cercanía tiene, a su vez, otra posible connotación. Derrida destapa su sentido filosófico recordándonos un pasaje del libro de Klossowski *Roberta esta noche*. Este libro, que pertenece a la trilogía de la hospitalidad, nombra ciertas *leyes de la hospitalidad*. Cuando Derrida quiere marcar la segunda acepción de su tesis “No sabemos qué es la hospitalidad”⁸⁸, recurre a la distinción kantiana entre el mundo del ser y el mundo del deber ser, sugiriendo que la hospitalidad se podría alojar en el segundo. Esta acepción abre no solo una interpretación de raigambre ética, sino una dislocación en el tiempo, recordándonos la diacronía propia de la

⁸⁸ La traducción es mía. En el original: “We do not know what hospitality is [Nous ne savons pas ce que c’est que l’hospitalité]. Not yet. Not yet, but will we ever know? Is it a question of knowledge and of time?”. *Ibid.* p. 6.

filosofía levinasiana⁸⁹. En *Roberta esta noche*, Klossowski nos narra la historia de dos anfitriones, marido y mujer. Un doble anfitrión (*host* y *hostess*) que, asimismo, es huésped de otra hospitalidad. La diferencia sexual y la institución marital que los une ya lleva consigo la connotación de *posis* que vimos más arriba. Para esto, me permitiré citar un pasaje de Klossowski al que refiere Derrida en *Hostipitality*.

Ahora parecería que la esencia de la anfitriona, tal y como lo ve el anfitrión, podría ser en este sentido indeterminada y contradictoria. Ya sea para que la esencia de la anfitriona esté constituida por su fidelidad con el anfitrión, donde, en este caso, ella, cada vez más, lo elude cuando él la quiere tener en el estado opuesto a la traición, a ella le sería imposible traicionarlo para serle fiel; o para que la esencia de la anfitriona realmente esté constituida por su infidelidad y después el anfitrión pueda dejar de tener cualquier parte de la esencia de la anfitriona que sería susceptible a pertenecerle, accidentalmente, a la dueña de la casa, a un invitado [*invités*], o a otro. La noción de la dueña de la casa reposa sobre una base existencial: ella es la anfitriona solo sobre una base existencial: esta esencia, por lo tanto, está sujeta a restricción por su actual existencia como la dueña de la casa. Aquí, la función de la traición es, tan solo, levantar esta restricción. La esencia de la anfitriona reposa sobre la fidelidad del anfitrión, esto autoriza al anfitrión a causarle a la anfitriona, esencial en la existencia de la dueña de la casa, a manifestarse él mismo ante los ojos del huésped; el anfitrión, al desempeñar este rol, debe aceptar el riesgo del juego y esto incluye las consecuencias de las leyes de hospitalidad estrictamente aplicadas por su esposa y en el hecho de que ella no se atreve a ser desconsiderada de su esencia, compuesta por fidelidad al anfitrión, por miedo a que en los brazos del anacrónico huésped ella sea actualizada como anfitriona. La mujer del dueño de la casa existe solo traicioneramente.⁹⁰

⁸⁹ La diacronía es la concepción levinasiana del tiempo. Levinas pensaba el tiempo no de forma cronológica, sino de forma diacrónica. Se trata del tiempo del Otro, anterior a nuestro propio tiempo, es decir: un tiempo an-arquico.

⁹⁰ La traducción es mía. En el original: “Now it seems that the essence of the hostess, such as the host visualizes it, would in this sense be undetermined and contradictory. For either the essence of the hostess is constituted by her fidelity to the host, and in this case she eludes him the more he wishes to know her in the opposite state of betrayal, for she would be unable to betray him in order to be faithful to him; or else the essence of the hostess is really constituted by infidelity and then the host would cease to have any part in the essence of the hostess who would be susceptible of belonging, accidentally, as mistress of the house, to some one or other of the guests [*invités*]. The notion of mistress of the house reposes upon an existential basis: she is a hostess only upon an essential basis: this essence is therefore subjected to restraint by her actual existence as mistress of the house. And here the sole function of betrayal, we see, is to lift this restraint. If the essence of the hostess lies in fidelity to the host, this authorizes the host to cause the hostess, essential in the existent mistress of the house, to manifest herself before the eyes of the guest; for the host in playing host must accept the risks of the game and these include the consequences of his wife’s strict application of the laws of hospitality and of the fact that she dare not be unmindful of her essence, composed of fidelity to the host, for fear that in the arms of the inactual guest come here to actualize her *qua* hostess, the mistress of the household exist only traitorously”. Jacques Derrida. “*Hostipitality*”. p. 10.

Esto hace del anfitrión un huésped que convierte a la propia hospitalidad en una experiencia paradójica. Una aporía que Derrida no va a soltar a lo largo de todo su texto y con la cual logrará trastocar el sentido clásico de la hospitalidad, recordándonos su raíz común con la hostilidad.

La otra raíz que forma la palabra griega *oikonomía* es, por supuesto, *nomos*⁹¹. Ésta, ahora presente también en heteronomía, nos permite comprender el sentido completo de este término como “ley de la casa”, que suele ser traducido también por orden o disposición de la casa. Pero – según Giorgio Agamben en *¿Qué es un dispositivo?*– la gestión o administración de la casa (*management*) responde a una actividad práctica, no teórica. Por ello, realmente no podríamos hablar de la *oikonomía* como un paradigma epistémico.

La *oikonomía* es inseparable de la figura del amo de la casa, del *oikos*. De esta forma, la hipótesis que queremos seguir nace de la hospitalidad que se rige por este anfitrión, por esta economía. La institución de la hospitalidad está en íntima relación con la economía. Por ello, existe todo un campo léxico que refiere a la hospitalidad y está gobernado por el capitalismo y el libre mercado: hoteles, hostales, hospicios, hospitales, etc. Esta acepción de la hospitalidad gobierna por encima de la experiencia de hospitalidad que nosotros queremos abrir en esta tesis.

Derrida dice que estas formas de hospitalidad son condicionadas, pues el anfitrión pone y marca ciertas condiciones para el recibimiento del huésped. Pero, ante esta hospitalidad condicionada, ¿no podría existir también una hospitalidad incondicionada? Es decir, una hospitalidad que nazca de otro lugar y cuya experiencia espere en umbrales distintos y abra puertas diferentes.

⁹¹ *Nomos* es la palabra griega para ley.

Aunque hablar de una hospitalidad incondicionada es difícil, Derrida parece rehusarse a hacerlo. Bien es cierto que podemos acercarnos a esto a través de dos vías que aparecen al final de *Hostipitality*. Existe, por un lado, la hospitalidad por invitación; y por el otro, la hospitalidad por visitación.

La hospitalidad por invitación le otorga al anfitrión el estatuto de jefe de la casa. Aquí el anfitrión puede recibir a alguien, puede darle la bienvenida. Pero esta bienvenida solo recordará que la casa le pertenece a él y que el huésped es un subalterno del anfitrión. Por muy moral que parezca recibir a alguien en casa, siempre permanece una mentira oculta. Pues abrirle la puerta a alguien no solo es un aparente acto moral, también conlleva un gesto que hay que resaltar: para abrirle la puerta a alguien, primero debió ser puesta una puerta que dejó afuera al otro. Parecería, entonces que en realidad la hospitalidad por invitación no es muy hospitalaria. Derrida escribe: “Para tomar la figura de la puerta, para que haya hospitalidad debe haber una puerta. Pero si hay una puerta ya no hay hospitalidad. No hay casas hospitalarias. No hay casas sin puertas o ventanas. Y, desde el momento en el que hay puertas y ventanas, significa que alguien tiene la llave y, por consecuencia, controla las condiciones de hospitalidad. Debe haber un umbral. Pero si hay un umbral ya no hay hospitalidad”⁹².

Por otro lado, tenemos la hospitalidad por visitación, que se opone fundamentalmente a la hospitalidad por invitación. En la visitación, se desplaza la aparente importancia del anfitrión, pues realmente él no está invitando a nadie, sino que solo es interrumpido (como vimos en el caso de *Teorema* de Pasolini) por un huésped que nunca anunció su llegada, sino que solo

⁹² La traducción es mía. En el original: “To take up the figure of the door, for there to be hospitality, there must be a door. But if there is a door, there is no longer hospitality. There is no hospitable house. There is no house without doors and windows. But as soon as there are a door and windows, it means that someone has the key to them and consequently controls the conditions of hospitality. There must be a threshold. But if there is a threshold, there is no longer hospitality”. Jacques Derrida. “*Hostipitality*”. p. 14.

dislocó la tranquilidad del dueño de la casa. En la visitación no hay una puerta. Cualquiera puede llegar en cualquier momento y puede entrar sin necesitar una llave. No hay controles de aduana con la visitación.⁹³

Sin embargo, hay una gran diferencia entre una hospitalidad incondicionada, como la del beduino del primer capítulo y una generosidad exagerada. Agamben, en *Estado de excepción*, nos recuerda un caso en el que la hospitalidad logró eliminar por completo los límites y las identidades. Se trata de Augusto, quien abrió su casa a todo el mundo, permitiendo que dejara de ser de él el dueño de la casa, eliminando por completo el umbral que separa al anfitrión del huésped.

⁹³ La traducción es mía. En el original: “In visitation there is no door. Anyone can come at any time and can come in without needing a key for the door. There are no customs checks with a visitation.” *Idem*.

4. Subjetividad: lo extranjero de lo propio

Je est un autre
Arthur Rimbaud⁹⁴

le je, comme autre, n'est pas un «Autre»
Emmanuel Levinas⁹⁵

En el presente capítulo exploraremos lo que entiende Levinas por “subjetividad”. Podría parecer, tras un juicio premeditado, que el tema de la subjetividad no es realmente fundamental en una filosofía de la otredad. Sin embargo, veremos cómo sí lo es. Es más, Levinas le dedicó gran parte de su obra a pensar la subjetividad, siempre con una perspectiva determinada, deudora evidentemente de una filosofía de la alteridad. Por ello, el trabajo de Levinas no resulta una filosofía de la alteridad que intente algo tan burdo y contraproducente como “investigar al Otro”, sino que es una ética que intenta –en parte– mostrar la importancia del Otro en la producción de la subjetividad propia.

Anteriormente he dejado claro que esta filosofía no se basa en un individualismo ni en un solipsismo que solo quiera separar frenéticamente al Mismo del Otro. Levinas aclara: “La relación con el Otro no anula su separación”⁹⁶. De la misma forma podríamos pensar que la separación del Otro no anula su relación. Así, nos es posible desechar aquella pretensión de separar *subjetividad* y *alteridad*. Pero no solo esto, sino que también podemos encontrar que la subjetividad tiene, en su génesis, a la alteridad (tal y como la autonomía tiene en su génesis a la heteronomía). Por ello, en este capítulo intentaremos mostrar a la subjetividad como hospedando al Otro. El mismo propósito tuvo Levinas al escribir *Totalidad e infinito*: “Este libro presentará a

⁹⁴ Arthur Rimbaud. *Correspondance inédite*. Paris, Cahiers Libres. 1929. p.47

⁹⁵ Emmanuel Lévinas. *Totalité et infini*. Paris, Martinus Nijhoff. 1971. p.26. En la traducción de García-Baró: “El yo, como otro, no es «Otro»”. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. p. 31.

⁹⁶ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 285.

la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad”⁹⁷. Es fundamental hablar de esta subjetividad, pues es aquí donde podemos encontrar una de las experiencias más importantes de hospitalidad.

a) Lo extranjero de lo propio

¿Qué es un sujeto? Hacia el siglo veinte podría parecer que resulta ya anticuado hablar en términos de “sujeto”. El estructuralismo, por ejemplo, ya había abandonado esta categoría y parecía que estaba entrando en desuso en el lenguaje filosófico⁹⁸. Levinas, sin embargo, rescata escandalosamente esta noción provocando al pensamiento filosófico: “Levinas provoca nuevamente al pensamiento filosófico: retoma esta noción en decadencia para vaciarla de todo su contenido moderno (...) y cargarla con un contenido que puede calificarse como dinamita”⁹⁹. El filósofo lituano encontró dentro de la misma noción de *sujeto*, una forma de entenderlo *de otro modo*, tal que no lo rechaza, pero tampoco lo utiliza en su conceptualización moderna. Veamos, entonces, con qué noción anquilosada tuvo Levinas que tratar.

El sujeto por antonomasia en la modernidad es el sujeto cartesiano. La filosofía moderna, mal que bien, produjo diferentes críticas y supuestas superaciones al sujeto cartesiano. Una de las características fundamentales del sujeto cartesiano es la identificación del yo con el sujeto. Es decir, la creación de una identidad subjetivada. La subjetividad, a partir de la fundación que hizo Descartes de ella, se confundió con la identidad del yo. Debido a que Descartes encuentra la

⁹⁷ *Ibid.* p. 20.

⁹⁸ Sin embargo, no solo el estructuralismo abandonó el uso central del sujeto. Zizek enumera todas las ramas de la filosofía que han abandonado el uso del sujeto: “La new age oscurantista (...) y el desconstruccionismo posmoderno (...); los teóricos habermasianos de la comunicación y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (...); los científicos cognitivos y los “ecólogos profundos”; los (pos)marxistas críticos y las feministas”. Slavoj Zizek. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós. 2001. Trad. Jorge Piatigorsky. p. 9.

⁹⁹ Silvana Rabinovich. *La huella en el palimpsesto*. p. 291.

verdad en la misma substancia (*res*) que usó para buscar la verdad. Encuentra la verdad, reflexivamente, en su búsqueda. Esto se debe a que, durante la modernidad, la razón –y por ello la verdad– se encontraban dentro del sujeto cognoscente. Así, el *ego cogitans* (que a su vez se produce por la *res cogitans*) es la substancia que encuentra en su identidad (identidad auto-fundada, auto-reflexiva, solipsista) su subjetividad. Pero, a partir de Levinas, ¿no podríamos empezar ya a pensar que la soberbia del solipsismo es el hazmerreír de toda subjetividad que no esté fundada en una identidad? Pues, ¿cómo se atreve el *sujeto* a afirmar su existencia y, a su vez, a dudar de la de los demás? Descartes funda un sistema en el sujeto, lo podemos ver claramente en su famoso: “pienso, luego existo”¹⁰⁰ donde la esencia está fundada en la razón del sujeto. Sin embargo, esta subjetividad cae en el individualismo más agresivo, pues Descartes solo puede afirmar su existencia separándose del resto del mundo.

Pero ahora veamos cómo podemos interpretar esta noción de sujeto si la trasladamos hacia el plano de la alteridad. Recordemos, por ejemplo, a Bajtín quien dijo que era imposible decir “yo soy”, que solo es posible decir: “yo también soy”¹⁰¹. Este movimiento lo vio también Edmond Jabès, escribiendo: “del cartesiano Yo ‘bloque de mármol’, solo queda una ‘flor de yeso débil’”.¹⁰² Junto con Bajtín y Jabès, Levinas no entiende al sujeto en su aislamiento, sino solo en su relación con el Otro. Aquí podemos salir del esencialismo cartesiano. Al estar sujeto al Otro, éste no puede ser definido de forma autorreferente, sino en su proximidad y en su acogimiento del Otro. La subjetividad del sujeto es entendida más allá de la esencia, es entendida en su sujeción al Otro.

¹⁰⁰ René Descartes. *Discurso del Método*. Trad. Manuel Machado. México, Porrúa. 2016. p. 24.

¹⁰¹ Mijaíl Bajtín. *Yo también soy*. Trad. Tatiana Bubnova. México, Taurus, 2000. p. 17.

¹⁰² Edmond Jabès. citado en Rabinovich, Silvana. *La huella en el palimpsesto*. p. 291.

Al romper la noción egoísta de subjetividad acudimos al Otro. Nuestra intención en este capítulo es mostrar la prelación que tiene el Otro con la subjetividad del Mismo. Todas aquellas cosas que creemos propias de nosotros, todos aquellos rasgos que creemos nos pertenecen a nosotros y solamente a nosotros, realmente vienen dados del Otro. Husserl escribió: “El otro es el primer hombre, no yo”¹⁰³. Somos tan solo unos fieles anfitriones involuntarios de un don. Hospedamos –muchas veces sin recordarlo– un nombre que nos puso alguien más, el apellido de una estirpe mucho más larga que nosotros mismos, una lengua enseñada por nuestra madre y hablada por millones, una herencia y la responsabilidad de, a su vez, heredarla nosotros.

Filosofía primera, la ética heterónoma apunta a un otro que nos precede en el tiempo y en el lenguaje: a él nos encontramos *sujetos*. La subjetividad levinasiana no se define por la voluntad (cuyo valor no niega pero que no encuentra en el origen) sino por la sujeción al prójimo, anterior a todo acto voluntario. La *prelación* del otro sobre el yo (mismo) permite pensar esa precedencia más allá de la cronología. El sujeto, en su exposición ante la vulnerabilidad [d]el otro, descubre su propia vulnerabilidad. En cuanto a la *temporalidad*, el Otro se antepone al Mismo, no hay sujeto *ex nihilo*: otro lo recibe en el mundo y lo cuida en su fragilidad, otro lo enterrará. Sujetados a la memoria de quienes nos precedieron y a la responsabilidad con los que nos sucederán, el tiempo no nos pertenece, más bien lo contrario es cierto. En la heteronomía levinasiana, el *lenguaje* –siempre heredado– nos acoge en su seno, nuestros oídos se dejan enseñar y sólo más tarde hablamos.¹⁰⁴

¿Podemos comenzar a vislumbrar con mayor claridad cómo la subjetividad, en realidad, es una sujeción al otro? La subjetividad no tiene nada que ver con una identidad esencialista que nos distancie y nos diferencie en nuestras “particularidades”, sino más bien tiene que ver con un acto de hospitalidad que nos pone en relación con el Otro.

¹⁰³ Edmund Husserl. *Hua XIV*, 418 *apud* Pablo Guíñez. “Paradoja de la subjetividad y apercepción mundanizante” en Andrés Gatica Gattamelati. *Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. Buenos Aires. 2018. URL: <https://www.teseopress.com/incursiones>. [Consultado el 20 de Diciembre 2022].

¹⁰⁴ Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. pp. 18-19.

Existen muchos rasgos que podrían parecer esenciales de un sujeto pero que nos lo muestran como un anfitrión del Otro. El lenguaje es uno de ellos. Con el lenguaje podemos entender cómo hablamos desde un yo que, en realidad, primero tuvo que aprender a escuchar a un Otro. Este es uno de los ejemplos por antonomasia de la prelación del Otro. Para ello, pensaremos lo impropio del lenguaje bajo dos ejes: el primero es la lengua materna y el segundo el habla profética. En ambos casos el “habla es la expresión de una escucha”¹⁰⁵, entendiendo al lenguaje como palabra impropia.

La lengua materna es aquella lengua con la que hablamos más fluidamente, con la que soñamos, trabajamos, reímos. La llamamos lengua materna para diferenciarla de otras lenguas aprendidas. Sin embargo, también la llamamos materna porque es la lengua de nuestra madre. Y aunque los nacionalismos extremos y el chovinismo existan intentando apropiarse de la identidad nacional en la identidad personal, hay que recordar que esa identidad personal en realidad es ajena a la identidad nacional. Los puristas del lenguaje que creen que la lengua les pertenece se han olvidado que alguien se las enseñó y que ellos empezaron a hablar esa lengua casi como extranjeros. Es decir, nosotros no hablamos nuestra propia lengua, sino que hablamos con la lengua materna.

El mismo caso sucede con la figura del profeta. El profeta pronuncia palabras que no le pertenecen, sino que simplemente presta su cuerpo, su boca, su lengua, para poder expresar esa habla divina. El profeta entiende y radicaliza lo impropio del habla, haciéndonos notar que el lenguaje nunca nos pertenece a nosotros mismos. Esta misma fuerza profética es la que se mantiene en la heteronomía, en la responsabilidad e incluso en la escritura: “ ‘mi escritura es un

¹⁰⁵ Silvana Rabinovich. *La huella en el palimpsesto*. p. 281.

dictado que proviene del otro' »¹⁰⁶. En la tradición judía la lengua posee un carácter inapropiable. Podemos escuchar el fragmento de un poema de Jabès en el que nos dice “Si Dios habló en el desierto es para privar de todo arraigo a Su palabra”¹⁰⁷.

La subjetividad se basa en esta imposibilidad de apropiación. “La transmisión de la palabra que, como toda herencia, no nos vuelve propietarios sino *custodios*, cuidadosos transmisores.”¹⁰⁸ Así, podemos ver cómo la subjetividad no solo es diferente a la identidad, sino que es casi su contrario. Si la identidad significa que algo sea idéntico a sí mismo, la subjetividad busca que alguien esté sujeto a Otro distinto a él. En el siguiente capítulo, por ejemplo, veremos cómo, gracias a la identidad, el sujeto se apropió del mundo. Entendiendo la subjetividad con Levinas, no solo renunciamos a la acepción moderna de subjetividad; sino que también rechazamos la identidad y entramos en una lógica completamente diferente a la lógica del capital y de las identidades.

La identidad del yo y la subjetividad son dos cosas completamente diferentes. El yo es un ejercicio tautológico de identificación (como veremos en el siguiente apartado), mientras que la subjetividad está vacía de contenido identitario, es pura relación con el Otro. En *De otro modo que ser...* Levinas dice que la ruptura de la identidad es justamente la propia subjetividad del sujeto: “Esta ruptura de la identidad (esta mutación del ser en significación, es decir, en substitución) es la propia subjetividad del sujeto o su sujeción a todo, esto es, su susceptibilidad, su vulnerabilidad, su sensibilidad”.¹⁰⁹ Pues al no ser idéntico a sí mismo, sino estando sujeto al Otro, la identidad se vuelve subjetividad.

¹⁰⁶ Silvana Rabinovich, . *Interpretaciones de la heteronomía*. p. 12.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 44.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 51.

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. p. 59.

El yo es el primer concepto con el que Levinas nombra al *sujeto*. Al inicio de *Totalidad e infinito*, todavía no se usaba al Mismo como protagonista de la totalidad, sino que el Yo tuvo que representar un papel importante. La gran diferencia entre un término y el otro es que el Yo no está en una relación ética con el Otro, mientras que el Mismo ya parte de esta sujeción.

“Ser yo es, más allá de toda individuación que provenga de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que siempre permanece el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”¹¹⁰. Levinas aclara que el desdoblamiento del Yo –por más ominoso que sea– no resulta en un ejercicio de alteridad. No debemos confundir al Yo con el Otro, aunque sea con bellas licencias poéticas como la de Rimbaud, usada en el epígrafe. “La alteridad del Yo –dice Levinas– que se toma a sí mismo por otro, puede conmover la imaginación del poeta precisamente porque no es sino el juego del Mismo: la negación del yo por el sí mismo es justamente uno de los modos de identificación del yo”¹¹¹.

Si en la subjetividad hay un trabajo de hospitalidad y de responsabilidad con el Otro, si en la ética heterónoma hay un reconocimiento de la prelación del Otro con respecto al Mismo, no significa que podamos franquear la alteridad del Otro. Si el Yo se confunde consigo mismo, no significa que esté renunciando a sí, sino solo descubre “la famosa ingenuidad de su pensamiento”¹¹². “En efecto, el yo que piensa se oye pensar o se espanta de sus profundidades y es para sí mismo otro. (...) Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad”¹¹³. Se trata tan solo de esa conciencia hegeliana que no tiene ningún tipo de noción sobre el Otro, tal y como el *ello*

¹¹⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 31.

¹¹¹ *Ibid.* p. 32

¹¹² *Idem.*

¹¹³ *Ibid.* p. 31.

freudiano no es el Otro o el *sujeto escindido* de Lacan no es Otro. Pues *Yo, súper yo, ello*, todos son formas del Mismo.

b) Más allá del sujeto

En el apartado anterior presentamos al sujeto de la ética levinasiana –ya sea como Yo o como Mismo– en una relación necesaria con el Otro. Con esto, Levinas demuestra que el sujeto no está auto-fundado, como era el sueño de la modernidad, sino que está *sujeto* a Otro. Esto provoca que el Mismo esté en una relación con el Otro que es susceptible de fundar la hospitalidad. Sin embargo, como ya hemos insistido a lo largo de esta tesis, la hospitalidad que ofrece el Mismo al Otro no es ni filantropía ni un acto bienintencionado, por más que así lo quieran disfrazar.

Podemos hablar de esto en casos concretos. La supuesta generosidad del Mismo que vemos en enormes actos de filantropía, realmente esconde un cierto *odio*, pues todo acto que el Mismo haga a favor del Otro lo estará haciendo desde su lugar propio. Por lo tanto, hay que preguntarnos cómo es que el Mismo se apropió de ese lugar. A mí me gustaría responder a esto recurriendo a lo que Blaise Pascal llamó “la usurpación de toda la tierra” en una frase que Levinas usa como epígrafe de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

«Ese es mi lugar al sol». He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra.

«Se ha servido como se ha podido de la concupiscencia para favorecer el bien público; pero eso no es más que apariencias, una falsa imagen de la caridad, puesto que, en el fondo, no es otra cosa que odio»¹¹⁴.

La usurpación de toda la tierra hace que la generosidad del Mismo pueda mostrar su verdadera cara, es decir, una disculpa, una forma de resarcir los crímenes que lo llevaron a apoderarse de

¹¹⁴ Blaise Pascal. *Pensées*. apud. Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. p. 6.

esa fracción de tierra que ahora es suya. “Él solo puede exigir un derecho acogida [*un droit de visité*], para todos los hombres existe el derecho de presentarse a sí mismos en las sociedades de otros por el derecho común que tienen sobre la posesión de la superficie terrestre”¹¹⁵. Walter Benjamin lo dice a su manera: “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”¹¹⁶. En realidad la generosidad es culpa que se manifiesta con una falsa filantropía, pero que en el fondo esconde odio. La función de mostrar esta usurpación es evitar que la hospitalidad sea vista como un don, cuando realmente es un contra-don¹¹⁷. Y, a su vez, es el Otro –en la epifanía de su rostro– quien le recuerda al Mismo esta usurpación: “El Otro insta al sujeto a reconocer su lugar “propio” como usurpación y así impide que se instale en la comodidad ofrecida por una moral altruista”¹¹⁸.

El sujeto no solamente trasciende su lugar propio, sino también su propia vida. Como lo hemos demostrado a lo largo de este capítulo, el sujeto no es dueño de nada, ni de su nombre, su lengua, su lugar bajo el sol, y tampoco de su muerte. Pero, ¿cómo puede el ser humano exceder al ser? Para Heidegger, el *Dasein* es un ser para la muerte. Estamos arrojados al mundo (en estado de *yecto*¹¹⁹) y la muerte determina nuestra vida desde el inicio. El ser-ahí se distingue por su *ipseidad* en la que su ser está siendo definido por *su propia* finitud. Por eso Heidegger define al *Dasein* como constituido a partir del estado ánimo fundamental de la angustia, angustia hacia la propia muerte. El *Dasein* es la reducción de todo lo humano a la ontología: el ser humano está al servicio del ser y su tiempo es la muerte.

¹¹⁵ La traducción es mía. En el original: “He may only claim a *right of resort* [*un droit de visité*], for all man are entitled to present themselves in the society of others by virtue of their right to communal possession of the earth’s surface”. Jacques Derrida. “Hostipitality”. p. 5.

¹¹⁶ Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia*. p. 42.

¹¹⁷ *vid. supra*. Capítulo 3, apartado “a”.

¹¹⁸ Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. p. 21.

¹¹⁹ Se puede encontrar el concepto de *estado de yecto* en el parágrafo 38 de *El ser y el tiempo*, en Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*. México: FCE. 2018. p. 195.

Levinas, sin embargo, dice que la muerte siempre es la muerte del otro y, tras nuestra propia muerte, el tiempo seguirá. No somos un ser para la muerte como decía Heidegger. Somos un ser para más allá de nuestra propia muerte. En sus cursos sobre Kant, Levinas explicita cómo el sujeto trascendental¹²⁰ va más allá del ser. Así, hace énfasis en que el tiempo de la razón práctica pone al *ser* al servicio del *deber* en una “*esperanza*” por el tiempo “más allá de mi muerte”:

Kant no piensa, desde luego, que haya que imaginar una extensión del tiempo más allá del tiempo limitado, no desea una «prolongación de la vida». Pero existe una esperanza, un mundo accesible a la esperanza, existe la motivación propia de una esperanza significativa. En la existencia determinada por la muerte, en esta epopeya del ser, existen cosas que no forman parte de dicha epopeya, significados que no se reducen al ser. Esa esperanza no puede tener respuesta teórica, sino que es una motivación propia. Esa esperanza ocurre en el tiempo y, con el tiempo, va más allá del tiempo¹²¹.

La postura que tiene Levinas sobre Kant puede decirnos mucho acerca de la postura que el filósofo lituano tiene ante la finitud de la vida. De la misma forma, ¿podemos pensar si hay un Levinas más allá de su propia muerte? Es de notarse que el filósofo lituano no *dio el paso* hacia la política, sino que *se quedó* en el estadio ético de la justicia. Subrayo los movimientos espaciales (*dar el paso, quedarse*) para enfatizar su uso metafórico, que no intenta decir que la política es un movimiento posterior a la ética, ni que la ética es un

¹²⁰ No obstante el paso de lo trascendental a la trascendencia no se da aquí. Deleuze-Guattari en *¿Qué es la filosofía?* dicen que lo trascendental está supeditado al campo de inmanencia. No hay una trascendencia más allá de la inmanencia. Esta lectura iría en contra de la ética levinasiana pero, cabe aclarar, que los autores están haciendo referencia solo a la razón pura especulativa: “Kant llamará a este sujeto trascendental y no trascendente, precisamente porque es el sujeto del campo de inmanencia de cualquier experiencia posible al que nada se le escapa, ni lo externo ni lo interno. Pero, por el contrario, Kant encuentra la forma moderna de salvar la trascendencia: ya no se trata de la trascendencia de un Algo, o de Uno superior a todo (contemplación), sino de la de un Sujeto *al que* no se atribuye el campo de inmanencia sin pertenecer a un yo que necesariamente se representa a un sujeto así (reflexión).”¹²⁰. Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama. 2017. p. 50.

¹²¹ Emmanuel Levinas. “La cuestión radical. Kant contra Heidegger” en *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra. 2016. P. 76.

ejercicio previo, más infantil y primitivo. No me parece que Levinas se haya sentado en la mesa de los niños, mientras la política hacía de las suyas en agendas internacionales. Pero, creo que es importante entender que Levinas rechaza la política. Esto se debe, quizá, a que la filosofía de Levinas está fundamentada –en gran medida– en un momento an-árquico, pre-social

La ética (pre-originaria) opera sobre la política desde una exterioridad (he aquí su aspecto utópico), se presenta como su otro. La heteronomía es el otro de la Ley o un esfuerzo de afrontar la fuerza de la ley a partir de la vulnerabilidad del otro. Esto puede ejemplificarse en la figura bíblica del profeta, que de manera constante vigila y se enfrenta al poder político del rey. Levinas sostiene que la ética es completamente exterior y ajena a la política. Dicha aseveración obedece al sentido restringido que el filósofo confiere a esta última (considerando al liberalismo político el mal menor), sin tomar en cuenta el componente ético inherente a la génesis social de lo político.
122

Sin embargo, después de Levinas, ¿la ética heterónoma no puede ir más allá de sí misma? “Levinas definió a la obra en términos de trascendencia, que es la propia vulnerabilidad expuesta, para el otro: ser-para-más-allá-de-mi-muerte”¹²³.

¹²² Silvana Rabinovich. *Interpretaciones de la heteronomía*. pp. 22- 32.

¹²³ *Ibid.* p. 14.

5. Lenguaje

A partir de la noción levinasiana de subjetividad, nos es posible pensar al lenguaje sujeto a una relación con el Otro. El lenguaje propone una relación que no engloba los términos, que no junta al Otro y al Mismo en una gramática o en un mismo campo semántico. En el campo semántico de la ética, el Otro y el Mismo no son términos que participen de un plano general. El lenguaje crea una relación que no anula la alteridad del Otro, que no es simétrica en sus términos y que no está dominada por la gramática del Mismo¹²⁴. También es claro que haya un lenguaje de la opresión, como hay un lenguaje de la ontología que busca incorporar al Otro. Por ello es que a lo largo de este capítulo buscaremos el lenguaje de la ética levinasiana. Intentaremos explicar cómo entendió Levinas el lenguaje en diferentes momentos de su producción y, asimismo, mostraremos las diferentes formas que tuvo para nombrar este lenguaje hospitalario que invita al Otro –que lo llama– sin despojarlo de su otredad.

a) Amistad y hospitalidad

Al final de *Totalidad e infinito*, Levinas dice que “la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad”¹²⁵. En este apartado veremos cómo el lenguaje tiende a abrir una brecha de proximidad, según lo entendía Levinas. La amistad (primera parte de la definición del lenguaje) procede de un lugar muy cercano a la *proximidad*. Enrique Dussel, en su texto “El ‘deseo metafísico’ en Levinas como solidaridad”¹²⁶, nos explica que la amistad que se enuncia en

¹²⁴ El deseo, que aspira a un Otro –sin poder apropiárselo– y el lenguaje, se mueven con la misma fuerza hacia la trascendencia y con la separación.

¹²⁵ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 345.

¹²⁶ Enrique Dussel. “El “deseo metafísico” en Levinas como solidaridad” en Esther Cohen y Silvana Rabinovich (ed). *Lecturas levinasianas*. México, UNAM. 2008. pp.327-350.

Levinas procede de un mundo semita que no era conocido por la tradición grecolatina. A partir de la sentencia aristotélica que dicta: “¡Amigos, no hay amigos!”, Dussel recuerda el reclamo nietzscheano que responde “¡Enemigos, no hay enemigos!”¹²⁷ Este reclamo, nos dice Dussel, no podía estar presente en el mundo griego, pues en éste no existía una noción de proximidad que pudiera negar la enemistad. El diagnóstico de Dussel parte del Código de Hammurabi, en donde el Otro –que se presenta como subalterno al cual se le debe justicia– podría parecer el enemigo del sistema. Por ejemplo, si el código de Hammurabi dice: “que se haga justicia por el pobre”. El rico identifica al pobre con su enemigo, pensando que éste puede atentar contra sus bienes. Dussel señala que no hay enemigos porque el enemigo del sistema no es más que el Otro que exige justicia.

Sin embargo, a partir del mundo semita quizá nos resultaría fácil leer en la respuesta de Nietzsche una concepción de *enemigo* que se asemeja a la enemistad del *hospes*¹²⁸, es decir, un enemigo que interrumpe la continuidad¹²⁹ –del sistema o de la ontología– de forma violenta, pero que finalmente lo hace recordándonos la prelación ética que queremos defender en esta tesis. En este capítulo regresaremos a la violencia levinasiana pero ahora la leeremos desde la ruptura de la *oikonomía*. Es decir, la figura del enemigo –que trabajamos desde Benveniste–, nos servirá para darle lugar al lenguaje, entendiéndolo desde el reverso de la sentencia levinasiana: como imposibilidad de enemistad y a partir de una hostilidad que insta a la hospitalidad.

Cuando Levinas escribe *Totalidad e infinito*, él mismo corre el riesgo de realizar una teoría del Otro que le quite a éste su alteridad. Por ello, el lenguaje que utiliza y la noción que utiliza de éste están nutridas por una aproximación que no aspira a convertirse en teoría. El

¹²⁷ *Ibid.* p. 328.

¹²⁸ *vid. supra.* Capítulo 3, apartado “a”.

¹²⁹ *vid. supra.* Capítulo 2, apartado “a”.

lenguaje supone, a su vez, una distancia y una proximidad. Así, el filósofo entiende el lenguaje como la posibilidad para que el Mismo y el Otro entren en una relación en la cual no queden englobados. Esto se da gracias a la separación. El lenguaje parece que franquea la distancia que indica la alteridad de otro, pues al hablarle lo estamos interpelando y estamos entrando en relación con él. Pero, finalmente, esta es una relación que no franquea la distancia, pues el lenguaje no engloba a sus interlocutores. Estos dos movimientos pueden parecer contradictorios, pero en su aparente oposición se presenta una vía que supera el supuesto aislamiento que no tiene nada que ver con la ética de la separación y que, a su vez, genera una proximidad que no atenta contra la alteridad. “Pero hemos indicado también que esta relación de verdad que, a la vez, franquea y no franquea la distancia –no forma totalidad con «la otra orilla»–, reposa en el lenguaje –relación en la que los términos *se ab-suelven* de la relación (permanecen siendo absolutos en la relación). Sin esta ab-solución, la distancia absoluta de la metafísica sería ilusoria.”¹³⁰

Veremos, de esta forma, la relación que plantea el lenguaje a partir de dos perspectivas. Lo analizaremos, en primera instancia, a partir de la perspectiva del sujeto. Más adelante veremos qué relación instauro el lenguaje desde la exterioridad, es decir, desde la perspectiva del Otro.

Visto desde la perspectiva del sujeto, el discurso rompe la totalidad y el solipsismo en el cual el Mismo se había instalado. En *Palabra y silencio* podemos leer cómo entiende esta fractura producida por el lenguaje. La ruptura del solipsismo facilita y posibilita una ética heterónoma que hospeda incondicionadamente a la palabra ajena. La ética de Levinas reconoce y permanece en esta relación con el Otro, con la ruptura de todo el ensimismamiento en el que la

¹³⁰ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 64.

filosofía moderna había fundado su *subjetividad*. El lenguaje marca con precisión esta misma relación, haciendo posible una relación *no alérgica* con el Otro. De esta forma, el sujeto ensimismado en su egoísmo produce una razón que habla, y así de forma contraria a su intención la razón sale de sí. “Una razón que habla sale de su espléndido aislamiento, traiciona su soberbia suficiencia, abdica de su nobleza y de su soberanía”¹³¹

Ahora bien, visto desde la perspectiva de la exterioridad, la relación se da de forma diferente, de tal manera, no se engloban, que no quedan englobados en un término dicotómico de receptor y emisor. El lenguaje sale de la totalidad, pues si no –como recordamos en una cita anteriormente– la metafísica sería ilusoria.

Pero hasta aquí parecería que el lenguaje solo entra en la relación con el Otro desde una moral bienintencionada. Pero, nosotros no queremos caricaturizar el lenguaje, entendiéndolo únicamente desde una acepción indulgente. O, acaso, ¿es que no hay un lenguaje de la guerra? ¿No hay un lenguaje de la totalidad que busque suprimir al Otro? En algún momento Levinas llega a decir que cualquier intención de comunicación con el Otro ya es, de facto, un respeto hacia el Otro. “Otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad en cuanto se lo interpela, aunque solo sea para decirle que no se le puede hablar, para clasificarlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que agarrado, herido, violentado, está «respetado»”¹³². Sin embargo, en esta tesis nos gustaría problematizar esta cuestión y ver, si de hecho, este lenguaje puramente bondadoso es posible.

Habíamos dicho que toda razón que habla sale de su “espléndido aislamiento”. Pero, ¿esto tiene que ser así necesariamente? ¿No hay un hablar monológico que solo inspire un

¹³¹ Emmanuel Levinas. *Escritos inéditos 2*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Madrid, Trotta. 2015. p. 52.

¹³² Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 70.

soliloquio o cuáles son las características del discurso que describe Levinas, en el que parece ser que es necesaria la ruptura de la totalidad racional del sujeto? El solipsismo nos lo demuestra, recae en sí mismo, haciendo del lenguaje únicamente un monólogo, a la manera de Descartes: “La razón que habla en primera persona no se dirige a Otro sino que mantiene un monólogo”¹³³. Esta razón monológica de la que habla Levinas solo se daría con una coherencia que anhela convertirse en razón universal. Pero el peligro de la razón universal es que suprimiría cualquier cosa que atente contra su propia coherencia. “¡Curiosa consecuencia: el lenguaje consistiría en suprimir a Otro poniéndolo de acuerdo con mismo!”¹³⁴.

Al parecer, no solo hay una dialéctica –presentada en forma de oxímoron– entre la distancia franqueada y no franqueada; sino que la subjetividad que la franquea, en ocasiones, parece que respeta cabalmente al Otro y, en otros momentos, parece que puede suprimir su alteridad. Esto es lo mismo que decir: todo lenguaje nace de una exigencia ética de trascendencia, pero hay un lenguaje de la ontología que rompe la alteridad.

¿Entonces qué sucede? ¿El lenguaje suprime al Otro en su pretensión de universalización o el lenguaje permite una proximidad que respete la alteridad?

Desde luego que el lenguaje no consiste en invocarlo [al otro] como ser representado y pensado; pero es porque el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* de Otro. Solo en esta revelación puede el lenguaje constituirse como un sistema de signos. El otro interpelado no es algo representado; no es un dato; no es un ser particular, ya por un lado ofrecido a la generalización. Lejos de suponer universalidad y generalidad, el lenguaje es lo único que las hace posibles. El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. El comercio de estos no es la representación de uno por otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Ese comercio entre ellos, como vamos a decirlo en seguida, es ética.¹³⁵

¹³³ *Ibid.* p. 74.

¹³⁴ *Ibid.* p. 75.

¹³⁵ *Idem.*

Aquí, el Otro se resiste a ser tematizado en el lenguaje. El otro no es capaz de entrar en el juego de representaciones que el lenguaje abre. Por lo tanto, sí es posible que haya un lenguaje cruel y hostil, un lenguaje que denigre y agrede, pero nunca un lenguaje que totalice al Otro con el Mismo, nunca un lenguaje que le quite su alteridad. Por esto es importante ver la diferencia que hay en el lenguaje entre el *decir* y lo *dicho*.

Pero, antes de entrar en las especificidades que se abren entre el *decir* y lo *dicho*, me gustaría aproximarme al lenguaje que Levinas utiliza en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*¹³⁶. El lenguaje se ve presa del ser, de la obligación de conjugar nuestros idiomas alrededor de una gramática que se conjuga desde el verbo ser. Este es uno de los problemas principales en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pues ¿cómo sería posible hablar del Otro, a partir de una trascendencia que lo saca del ser, sin poder decir: “el otro es...”? ¿Cómo podemos conjugar un libro sobre la alteridad sin traicionar al Otro y re-insertarlo inevitablemente dentro del mismo ser que queríamos eludir? Para esto, primero mostraré la relación que se abre entre el ser y el lenguaje, para después ver cómo es posible la trascendencia.

b) Un logos an-árquico

Hay una pieza de arte conceptual formalista que se llama *One and three chairs*, creada por el artista estadounidense Joseph Kosuth. En esta obra podemos apreciar una silla de madera, expuesta entre una foto y una gran cédula. La foto de la izquierda representa esa misma silla, fotografiada sin ningún tipo de intención estética, únicamente es una foto documental o de archivo. A la derecha de la silla, encontramos una cédula en donde viene la entrada del

¹³⁶ En esta oración hay una ambigüedad –una anfibología, diría Levinas– pues no solo quiero hablar de la noción de lenguaje (entendida como categoría o concepto) que utiliza Levinas en su filosofía; sino que quiero hablar del mismo lenguaje que él utiliza para escribir, o sea, de un gesto en la escritura de Levinas.

diccionario para la voz inglesa “chair” que significa “silla”. Así, esta obra de arte –que ya figura como uno de los clásicos del formalismo conceptual– intenta exponer tres formas de aproximarse a una cosa: el objeto, su representación visual y su representación lingüística. Esta obra –presuntamente crítica– se basa en una concepción de lenguaje entendida como representación. Yo no puedo encontrar un mejor ejemplo que explique el paradigma con el cual Levinas rompe en el lenguaje.

Durante mucho tiempo la historia de la filosofía produjo un concepto de lenguaje donde éste solo fue entendido como representación. Debido a que el lenguaje nombraba al mundo, éste funcionó como un sistema de nombres que designaban cosas. Sin embargo, ciertos filósofos pudieron salir del asidero de la representación y el simulacro que empobrecía una noción más amplia de lenguaje¹³⁷.

Este fue el caso del verbo, como lo muestra Heidegger a lo largo de su obra *Ser y tiempo*. La tradición filosófica había entendido el verbo “ser” como sustantivo del cual se podía predicar una u otra cosa. Pero la aclaración que hace Heidegger respecto al *ser*, es de suma importancia, pues él entiende al ser como un verbo. (Pero no solamente un verbo, sino el verbo por excelencia, un verbo que posibilita que en un sistema gramatical fundado en una ontología, se inserte cualquier predicado gracias a éste).

Habitualmente se habla de la palabra «ser» como si fuera un sustantivo, aunque sea verbo por excelencia. En francés se dice *el ser* o *un ser*. Con Heidegger, en la palabra «ser» se ha despertado su «verbalidad», lo que en ella es acontecimiento, el «pasar» del ser. Como si las cosas y todo lo que es «llevaran un tren de ser», «desempeñasen el oficio de ser». Heidegger nos ha acostumbrado a esta sonoridad verbal. ¡Es inolvidable, aunque banal hoy, esta reeducación de

¹³⁷ Desde Austin, y la lectura que hace Derrida de él, resulta fácil afirmar que las palabras no son solamente nombres, sino también acciones que se hacen o se realizan. Pero, a pesar de todas las filosofías del lenguaje que apostaban a una *performatividad* y a un abandono del lenguaje representacional, parecía que muchas veces todas las palabras se seguían subordinado al sustantivo que nombra.

nuestro oído! De esta manera, la filosofía habría sido –incluso cuando no se percatara de ello– intento por responder a la pregunta acerca de la significación del ser, como verbo.¹³⁸

Pero, cabría preguntarnos, ¿el ser no está también nombrando un acontecimiento? Cuando Levinas quiere hablar del Otro se encuentra con la complicación de no poder conjugar nada sobre el Otro a través del lenguaje que impone, en nuestra gramática, el ser. Todas nuestras lenguas se conjugan ontológicamente. Es decir, el ser –entendido como verbo y no como sustantivo– marca la pauta para que en el mundo pueda insertarse cualquier realidad, cualquier existencia. Heidegger tiene ese mismo problema cuando quiere hablar de la nada, viendo la imposibilidad de predicar algo sobre la nada, rechaza el juicio: “la nada es”.

Pero inmediatamente hay que preguntarse si en la fórmula *de otro modo que ser* el adverbio *de otro modo* no se relaciona de modo inevitable con el verbo ser, simplemente eludido en un giro artificialmente elíptico, de tal modo que el significado del verbo ser resultaría inevitable en todo dicho, en todo pensamiento, en todo sentimiento. Nuestras lenguas, tejidas alrededor del verbo ser, no sólo reflejarían su indestronable reinado –más fuerte que el de los dioses–, sino que serían la propia púrpura de esta realeza.¹³⁹

Levinas conjuga esta misma alteridad escapándose de la gramática del ser, eludiéndola por completo. En el lenguaje que trabaja Levinas parece que el ser y el tiempo son abandonados. El ser, en su verbalidad, es defenestrado de su reinado gramatical en el que se había conjugado toda la historia de la filosofía. El tiempo, a su vez, es solicitado más allá de su origen, se abre un tiempo anárquico¹⁴⁰. El tiempo en Levinas es un tiempo diacrónico que no tiene origen y se sitúa más allá de cualquier origen.

¹³⁸ Emmanuel Lévinas. *Ética e infinito*. p. 36.

¹³⁹ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. p. 46.

¹⁴⁰ Levinas entiende el tiempo anárquico según la etimología de la palabra anarquía: an-arché, que significa sin arché, sin origen.

Levinas, en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se pregunta si el verbo nombra un acontecimiento o si ya es el acontecimiento en sí. La bifurcación que se abre aquí podría resolverse con las discusiones que presenté en el párrafo pasado. Pero, intentemos pensar otra forma de pensar este problema. A la manera de Heidegger, Levinas considera que el tiempo es necesario para que el verbo adquiriera su cualidad de verbo. Para que el verbo acontezca como verbo, y no como nombre que marca un acontecimiento, es necesario el tiempo. ¿Deberíamos entender este tiempo como una conjugación del verbo?

Sin embargo, a partir de este entendimiento del ser fundado en la ontología, ¿el lenguaje podría estar más allá del ser? La apuesta de Levinas es sacar al lenguaje de esta subordinación, trascender la comprensión ontológica y situarse de otro modo que ser. Esta forma de salirse de la imantación ontológica a la que el lenguaje está dispuesto es a través de un tiempo anterior a la temporalización ontológica que conjugaba la verbalidad del lenguaje. Ante el tiempo cronológico, se abre un tiempo diacrónico. Este tiempo es an-árquico (*an-arjé*, sin arjé, sin principio).

En *Violencia y metafísica*, Derrida explica de donde viene esta palabra proferida antes del tiempo, antes de la temporalidad. Hay una palabra anterior al logos griego, una palabra profética proferida antes, más acá de todo origen “humus apaciguado no sobre un suelo, sino alrededor de un volcán más antiguo”¹⁴¹. Acudir a esta palabra significa liberarse del dominio griego, tal y como uno se libera de una opresión. Ésta, sin embargo, no es una mera opresión lingüística, sino que es una opresión ontológica, que es el origen y coartada de toda opresión ulterior.

Hay que entender que Levinas no niega ni al ser (aludiendo al Otro) ni a la ontología (posicionándose desde una metafísica) ni a la inmanencia (proponiendo una trascendencia). La

¹⁴¹ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica”. p. 112.

apuesta de Levinas consiste en mostrar otras posibilidades que han sido soslayadas por la historia de la filosofía. No critica, pues, la verdad clásica, sino que muestra una posibilidad anterior a la fractura que supuso al ser desde la oposición del adentro y el afuera. Inaugura una exterioridad radical. Pero esta metafísica de la separación tendrá problemas para hablar en el lenguaje del *logos* tradicional. Entonces, ¿cómo podemos salirnos del *logos* tradicional de la filosofía griega sin hacer, a su vez, una filosofía que nutra este *logos*? Derrida dice que ninguna filosofía podría conmovir los principios de una filosofía centrada en el *logos* y el ser greco-europeo “sin comenzar por someterse a ellos o sin acabar por destruirse ella misma como lenguaje filosófico”¹⁴². Esta es, pues, mi pregunta: ¿la filosofía de Levinas se destruye a sí misma convirtiéndose en lenguaje filosófico?

c) El decir y lo dicho

Finalmente presentaremos el lenguaje en tanto *decir* y *dicho*. Nosotros estudiaremos estas dos formas del lenguaje como la conclusión a la que llegó Levinas a los temas de los apartados anteriores. Así, el lenguaje que funciona como representación y que únicamente tematiza al Otro subordinándolo como sustantivo, podemos entenderlo como lo *dicho*. Mientras que un lenguaje que asume la responsabilidad ética con el Otro y puede franquear la distancia sin franquearla, es el *decir*.

El *decir*, que se opone a lo dicho, no proviene de este encarcelamiento en la gramática del ser. El *decir* para Levinas proviene de un tiempo anterior –anárquico y abierto por una diacronía– en el cual el lenguaje permanece siempre latente. Se trata de un tiempo anterior al

¹⁴² *Ibid.* p. 111.

logos, es por ello que Levinas dice que el *decir* es un pro-logos del lenguaje. Por el contrario, lo *Dicho* es la encarcelación del lenguaje en su significado. Es el lenguaje ya pronunciado y que está cerrado ante cualquier posibilidad ética. “la significación del Decir va más allá de lo Dicho; no es la ontología quien suscita al sujeto parlante. Por el contrario, es la significación del Decir, que va más allá de la esencia reunida en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser en la ontología”¹⁴³.

Los comentaristas de Levinas suelen decir que el tema del *decir* y lo *dicho* proviene de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pues es ahí donde lo trabajo más frontal y profundamente. Sin embargo, a mi me gustaría recordar que esta no es una solución a la que llegó Levinas después de *Totalidad e infinito*, tras *Violencia y metafísica*. Hay algunos fragmentos de *Totalidad e infinito* que nos sugieren que Levinas ya estaba pensando en esos términos en 1961. Levinas escribe: “La desnudez erótica dice lo indecible, pero lo indecible no se separa de este decir, como un objeto misterioso, ajeno a la expresión, se separa de la palabra clara que intenta engatusarlo. La propia manera de «decir» o de «manifestar» oculta descubriendo; dice y calla lo indecible; acosa y provoca. El «decir», y no solo lo dicho, es equívoco”¹⁴⁴.

El problema que aborda el *decir* y lo *dicho* está presente antes de la publicación de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Pero ahora, viendo el fragmento que cito de *Totalidad e infinito*, es posible pensar que Levinas, de hecho, ya estaba pensando en estos precisos términos. Al usar precisamente las palabras *decir* y *dicho* es posible pensar que, antes de su formalización en el libro de 1974, Levinas estaba tramando la posibilidad de una filosofía del lenguaje que ya pudiera dar cuenta del problema que hay entre el nombrar del lenguaje y la

¹⁴³ Emmanuel Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. pp. 87-88.

¹⁴⁴ Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. pp. 294-295.

presencia del Otro. Esto no solo muestra la profunda correlación entre *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sino que supone una continuidad que atraviesa la crítica que hace Derrida en *Violencia y metafísica*. Es por esto que el *decir* y lo *dicho* no representan únicamente la conclusión a la que llegó Levinas dentro del lenguaje y la ética, sino que representa un trabajo más profundo que lo acompaña en los años más significativos su carrera.

6. Hospitalidad y traducción

*Quien lee a Levinas entiende su pensamiento
en tanto acto de traducción.*¹⁴⁵

Silvana Rabinovich

Al llegar a Italia, el escritor ruso Andrei Gorchakov se molesta con su secretaria al ver que ella está leyendo un libro de Arseni Tarkovsky traducido. “La poesía es intraducible –dice él– como todo el arte”¹⁴⁶. El sentimiento ante la traducción que podemos ver en esta escena –perteneciente a la película *Nostalghia* (1983)– es un lugar bastante común al cual podemos llegar por distintas vías. Por ejemplo, cada vez que los puristas y los amantes de los clásicos dicen que algo debe ser leído en su idioma original; cuando se dice que traducir es traicionar; cuando se piensa a la traducción como una copia. “(...) la traducción como copia de un original, la traducción como texto necesariamente inferior a aquel del que procede”¹⁴⁷.

Sin embargo, estos posicionamientos ante el ejercicio de la traducción provienen de una noción restringida que solo puede dar cuenta de la traducción como si se tratara de una mera transliteración o del pasaje de un idioma a otro. Nosotros, en este capítulo que cierra la presente tesis, queremos proponer que la traducción, lejos de empobrecer una obra, puede ser estudiada desde un punto de vista de la ética heterónoma. Y, aunque Levinas no produjo una teoría de la traducción como tal, su filosofía no permanece ajena a estos temas. Por ello es que nosotros intentaremos entender a la traducción como hospitalidad en el lenguaje.

¹⁴⁵ Silvana Rabinovich. “Buber, occidente y sus ‘otros’” en Cohen, Esther y Rabinovich, Silvana (ed). *Lecturas levinasianas*, México, UNAM, 2008. p. 105.

¹⁴⁶ Andrei Tarkovski. *Nostalghia*. Producida por Manolo Bolognini y Renzo Rossellini, Rai 2, Italia, 1983.

¹⁴⁷ Patricia Willson. “Prólogo” en Paul Ricœur. *Sobre la traducción*. Trad. de Patricia Willson. Buenos Aires, Paidós, 2009. p. 10.

Como ya vimos a lo largo de la tesis, la hospitalidad no solamente se encuentra en la acción literal de hospedar a alguien en casa. También podemos encontrar una experiencia de hospitalidad muy fecunda en el lenguaje¹⁴⁸. Pero, a diferencia de lo que hemos explicado en el capítulo precedente, en el cual hemos intentado dar cuenta del desempeño del lenguaje en la hospitalidad como la misma génesis de la ética levinasiana; en este capítulo tomaremos una experiencia concreta¹⁴⁹ en la cual se pone de manifiesto una forma posible de llevar a cabo la ética heterónoma levinasiana.

a) Traductor, metafísico, personaje conceptual

Tal y como las novelas no solo tienen trama, sino personajes que desempeñan las acciones de esa misma trama, la filosofía se encuentra repleta de *personajes conceptuales*¹⁵⁰ que llevan a cabo las acciones. Si nos podemos basar en esta propuesta, expuesta por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, entonces me gustaría presentar a un personaje conceptual de la filosofía de Levinas: el metafísico, el sujeto, el Yo, el Mismo.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vid. *supra*. Capítulo 6.

¹⁴⁹ Es importante advertir que parecería que hablar de una práctica concreta, podría contradecir muchos de los momentos pre-sociales que Levinas describe. Pero hay que tener cuidado de no confundir el momento pre-social planteado por la filosofía de Levinas con un momento ulterior, el momento social a la llegada del tercer hombre, que también está inscrito dentro de la ética levinasiana.

¹⁵⁰ El personaje conceptual es un recurso que utiliza la filosofía, según Deleuze y Guattari, para presentar ideas en planos de inmanencia que todavía no pueden ser cristalizadas como concepto. El personaje conceptual es el personaje que lleva la acción del texto filosófico. Son aquellos que: “ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor” Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama. 2017. p. 65.

¹⁵¹ No presentamos al Otro como un personaje conceptual, pues esto iría en contra de la filosofía de Levinas: franquearía la alteridad del Otro, tematizándolo y volviéndolo un concepto al alcance de un plano de inmanencia totalizado. Por el contrario, decido presentar al metafísico, quien parece llevar, más bien, la acción en la narrativa de los acontecimientos de *Totalidad e infinito*. Este ejercicio pronto se vuelve naïf, pues en *De otro modo que ser...* se nos presenta a la subjetividad creada a través de su sujeción con el Otro (*vid. supra*. Capítulo 4). Entonces, tomar al sujeto o al metafísico y conceptualizarlo resulta igual de contraproducente que conceptualizar al Otro, pues no es solamente la alteridad de Otro la

Levinas habla del metafísico como si se tratara del *personaje conceptual* que desempeña su filosofía. El metafísico es el sujeto, el Mismo que entra en relación con el Otro, y del cual Levinas se encarga, casi, en primera persona. Muy al inicio de *Totalidad e infinito*, Levinas utiliza a este personaje para explicarnos cómo su filosofía no es una teoría susceptible de encarcelar al Otro dentro de un concepto. De hecho, ni siquiera es una “teoría” en lo absoluto. Él no va hacia el Otro como un antropólogo europeo se dirige a un indígena o a un “salvaje”. No llega con categorías preexistentes o estructuras sedientas de ser llenadas por ese Otro que espera del otro lado de su teoría. El gesto en la escritura de Levinas es capaz de aproximarse a ese Otro sin poseerlo, es capaz de nombrarlo sin encarcelarlo en la totalidad. Eso es lo que hace el metafísico (*le métaphysicien* y no *la métaphysique*). “La trascendencia con la que el metafísico lo designa tiene esta notable particularidad: que la distancia que expresa, a diferencia de toda otra distancia, entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal (ser otro) constituye su contenido. De modo que el metafísico y lo Otro no se totalizan”¹⁵².

La filosofía de Levinas constituye un ejercicio de proximidad que debe ser atendido con tiento. La posibilidad de tematizar al Otro es presente. Es muy común encontrar filosofías que pretenden realizar un ejercicio de alteridad y que, por el contrario, terminan tanto “orientalizando”¹⁵³ al Otro como introduciéndolo a un esquema de pensamiento en el que solo cumple una función previamente diseñada por el filósofo o el científico social. Por eso, Levinas describe la tarea del metafísico (como tarea suya), en la cual se puede acercarse al Otro con la separación que da la verdadera proximidad.

que se resiste a la tematización, sino que la filosofía de Levinas rehúye a estas salidas que proyectan su escritura a través de conceptos tematizados en un plano de inmanencia. Si decidimos, entonces, presentar al traductor a través de Deleuze y Guattari fue con fines didácticos de brindar un ejemplo. Quizá en una investigación posterior se pueda ver la relación entre una filosofía inmanentista como la de Deleuze y Guattari y una ética que defiende la trascendencia. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*

¹⁵² Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito*. p. 30.

¹⁵³ Edward Said. *Orientalismo*. Trad. de M.^a Luisa Fuentes. Barcelona, Debate. 2002.

Este tema, aparentemente introductorio para *Totalidad e infinito*, representa uno de los temas más complejos del libro. El riesgo de totalizar –en un ejercicio dialéctico– al Otro y al Mismo se disipa en la asimetría y en la altura del Otro, tal y como lo vimos en el capítulo de la epifanía del rostro¹⁵⁴. Pero, para no hacer una teoría que englobe el ejercicio del metafísico y al Otro (como sí hay una teoría, la historiografía, que engloba, por ejemplo, el ejercicio del historiador con su disciplina), Levinas insistió en que la correspondencia (o la falta de correspondencia) en la correlación de Mismo y Otro no puede ser vista desde una mirada común que los englobe a ambos. Es decir, no se puede hacer una teoría que los abarque a los dos sin quitarle alteridad al Otro.

El metafísico y lo Otro no constituyen una correlación cualquiera y que sea reversible. La reversibilidad de una relación en que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los haría formar pareja, los uniría al *uno* con el *otro*. Se completarían en un sistema visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así y desaparecería en la unidad del sistema, que destruiría la alteridad radical de lo Otro. La irreversibilidad no significa sólo que lo Mismo va hacia lo Otro de manera diferente a como lo Otro va hacia lo Mismo. Esta eventualidad no entra en consideración: la separación radical entre Mismo y Otro justamente significa que es imposible situarse fuera de la correlación entre Mismo y Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre el ir del uno y el venir del otro. Si no fuera así, Mismo y Otro se verían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa quedaría salvada.¹⁵⁵

Parecería que este capítulo final descansa de la exigencia levinasiana de pensar de otro modo que ser y reposa su paso en un plano de inmanencia que traiciona la misma tesis que clausura. Estamos ante el mismo problema que tuvo Levinas al conjugar una escritura sobre el Otro desde la gramática del ser, ¿caemos en la misma trampa viciosa que Derrida advirtió en *Violencia y metafísica*? El Decir, solución a lo dicho gramaticalmente, ¿prestaría escapatoria para hablar en un mismo párrafo del Otro y del metafísico? No hay que olvidar que el lenguaje permite esta

¹⁵⁴ *vid. supra*. Capítulo 1.

¹⁵⁵ *Idem*.

ambivalencia, franquear la distancia entre los términos sin franquear la distancia que indica la alteridad de Otro.

Desde el primer capítulo de esta tesis hemos hecho explícita la diferencia entre una ética que nace de la exterioridad del Otro y una moral vigente dentro del sistema del sujeto. En el caso de la moral, construida en torno a la morada del sujeto, aparece el anfitrión, el cual ha sido el contrapunto de esta tesis. El anfitrión de la hospitalidad es el sujeto en sujeción, es el Mismo que se deja interpelar por el rostro del Otro, es la escucha atenta del filósofo. Me pregunto ¿es también el traductor?

Es posible llegar a pensar si el trabajo de la traducción ofrece un ejercicio heterónimo en el cual la alteridad del Otro queda protegida junto con sus saberes en un mundo hambriento de un progreso cultural hegemónico¹⁵⁶. Pero si la traducción es solo una forma más de hospitalidad, entonces la hospitalidad misma es ética. La *ética* y la *hospitalidad* serían dos términos para nombrar una sola cosa.

El traductor es aquel cuyo lenguaje está constituido desde el Decir. Pero, ¿decir que la traducción es un trabajo de ética heterónoma no regresaría a la ética al poderío del sujeto, del ser, para que él, desde su voluntad, pueda desempeñarla bienintencionadamente? ¿No habíamos querido, por el contrario, defender que la ética heterónoma es una ética de la exterioridad?

Justamente, la hospitalidad desempeña el papel de este gozne en donde la exterioridad del Otro, que con su rostro interpela al sujeto –al Mismo, al Yo–, fractura la totalidad donde éste moraba cómodamente. La violencia del rostro es sufrida como mandato ético ante el sujeto. La

¹⁵⁶ Sobre este tema escribí el artículo “La traducción como otro panorama para la pedagogía” en donde desarrollo una crítica a la hegemonía del conocimiento y propongo la traducción como una alternativa para proteger la alteridad del progreso del saber. “El traductor puede dar cuenta de un mundo que *excede* su comprensión y ofrecer asilo para el lenguaje y la forma de su transmisión” Juan Heiblum. “La traducción como otro panorama para la pedagogía” en *Interpretatio Vol 4. Revista de hermenéutica*. Instituto de Investigaciones Filológicas. Ciudad de México, UNAM. p.52.

exigencia está hecha ante un Mismo que está *sujeto* al Otro, que es *responsable* de él y se ha tornado en su *rehén*. El sujeto que da hospitalidad no es generoso, simplemente se encuentra sujeto a esta imposibilidad de no recibir al Otro en casa. El traductor ofrece esa misma hospitalidad, pero en el lenguaje. A partir de la misma exigencia, y desde la misma sujeción. “debemos entender este esfuerzo filosófico de expresión del Decir a través del des-decirse de la escritura como una tarea de la traducción”¹⁵⁷.

Así, la tarea de la traducción abandona el camino que la guiaría únicamente hacia la técnica y la copia y comienza a aceptar preguntas de otra índole. La pregunta por la ética se encuentra ya en la traducción, se encuentra –en palabras de Patricia Willson– ante “una noción del traducir que se vincula con la felicidad que procura la posibilidad de comunicación con el otro”¹⁵⁸.

b) Ética y traducción

Pero la traducción no es un ejemplo más de los muchos que puede haber cuando se habla de hospitalidad y de ética heterónoma, sino que es el ejemplo por antonomasia. O, incluso, es el único caso en el que podemos decir que la filosofía de Levinas no solo puede ser ejemplificada con la traducción, sino que la filosofía de Levinas es traducción. Esto quiere decir que la traducción es puesta de manifiesto en la escritura misma de Levinas, en sus libros, en su forma de pensar la hospitalidad y la ética. “La ética heterónoma exige hoy traducción, en el sentido radical del término”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Silvana Rabinovich. *La huella en el palimpsesto*. p. 190.

¹⁵⁸ Patricia Willson. “Prólogo” en Ricoeur, Paul. *Sobre la traducción*. p. 10.

¹⁵⁹ Silvana Rabinovich. “Buber, occidente y sus ‘otros’” p. 105.

La filosofía de Levinas es un requerir el origen de la filosofía *más allá de la esencia*, pero ahora lo podemos decir en sentido literal: yendo más allá de la esencia nacida en Grecia, buscando un origen anterior sobre el cual reposa la ontología, la totalidad y el ser. Ese origen que Derrida ilustró como “humus apaciguado no sobre un suelo, sino alrededor de un volcán más antiguo”¹⁶⁰.

La traducción abre, entonces, el camino hacia otras posibilidades que habían permanecido soslayadas por la *ontología*. La hospitalidad del filósofo traduce el *logos* de la filosofía del Ser a un lenguaje anterior (an-árquico). Pero, al igual que la hospitalidad, la traducción que supone la filosofía de Levinas es profundamente *violenta* (Entendiendo violencia como lo hacemos en el segundo capítulo). “Todos los pensamientos clásicos interrogados por Levinas son arrastrados al *ágora*, y conminados a explicarse en un lenguaje ético-político que no siempre han querido o creído querer hablar, conminados a trasponerse confesando su designio violento; y un lenguaje que hablaban ya en la ciudad, que decían claramente, a través de giros y a pesar del desinterés aparente de la filosofía, a quién debía corresponder el poder”¹⁶¹.

Paul Ricœur llamó hospitalidad lingüística a la experiencia de traducir¹⁶². Hospitalidad lingüística, que como toda hospitalidad, rasga la totalidad, acoge a un sujeto incomodándolo, perturbando su estar en casa. Será, entonces, que la traducción que como ya vimos ¿no consiste tanto en pasar palabras de un idioma a otro, sino de buscar una palabra anterior, soslayada en la intemperie, excluida del ser? Wittgenstein dijo que los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo¹⁶³. Y yo creo que Levinas estaría de acuerdo. Sin embargo, quizá lo que

¹⁶⁰ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica”. p. 112.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 132.

¹⁶² Paul Ricœur. *Sobre la traducción*. p. 28.

¹⁶³ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus lógico-philosophicus*. Versión: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza. 2015. p. 123.

Wittgenstein no vio es que hay otro lenguaje, un lenguaje anterior y tejido en torno a otra gramática, a otro *logos*. Pero es justamente ese lenguaje el que nos permitirá acceder a ese otro mundo, a la exterioridad, al infinito, al no-lugar. Lo único que debemos hacer es traducir: desenterrar la huella en el palimpsesto.

La traducción, de esta forma, logra abrir un panorama ético. Gracias a la noción que tenía Levinas del lenguaje es posible darnos cuenta que una proximidad con el Otro que respete la alteridad se da, precisamente, con separación y hospitalidad. Es por ello que la traducción representa un ejemplo concreto capaz de ilustrar la relación entre la hospitalidad y la ética heterónoma.

Conclusiones

El objetivo de esta tesis fue mostrar una identidad –una suerte de isomorfismo– que pudiera verse entre la hospitalidad y la ética levinasiana. El objetivo de esta tesis fue poder decir que son lo mismo. Esto creo haberlo conseguido satisfactoriamente. Para esto, los trabajos de Jacques Derrida fueron fundamentales. Derrida, obsesionado con la hospitalidad en Levinas, desarrolló un pensamiento propio en torno a ella. Es por esto que no me es posible decir que la tesis que ahora concluyo fue sobre un solo autor. La presencia de Derrida fue tan patente como la de Levinas.

Al principio pensaba que me bastaría leer a Levinas para comprender los temas que quería tratar. Pronto descubrí que la lectura de Levinas trasciende al autor y que lo que quería tratar ni siquiera eran temas. Descubrí una comunidad de escritura y de pensamiento en torno a la hospitalidad, a la ética, al pensamiento judío y a la filosofía de Levinas. Sin embargo, la complejidad de Levinas y la cantidad de lugares a los que llegó su pensamiento me obligó a ceñirme únicamente a una parte de su bibliografía. Aunque, como lo digo en la introducción, me rehúso a dividir a Levinas en etapas o en partes, hubieron muchos rincones de su pensamiento que no pude, ni siquiera, atisbar, sobre todo sus trabajos más jóvenes y los que están más estrechamente relacionados con la fenomenología.

Escribir una tesis sobre hospitalidad provoca que muchos huéspedes se despierten y atiendan al llamado. Porque aunque no alcancé todos los rincones de Levinas, me di cuenta que siempre hay un horizonte más al que se puede llegar. Pero escoger un camino provoca que miles de posibilidades se apaguen al unísono. Se me presentaron muchas posibilidades de investigación que, dada la naturaleza de esta tesis, no pude tomar.

Quise mantenerme lo más ceñido posible a Levinas y a la hospitalidad. Pero fue imposible tocar ciertos temas sin la presencia de Benveniste, Mauss, Derrida, Marcuse, Husserl, Heidegger o, incluso, Deleuze. Con lo que creo haber construido los cimientos necesarios para realizar investigaciones ulteriores. El tema del territorio, la Tierra, la desterritorialización, presente en muchos autores, incluidos Deleuze y Schmitt, fue un tema que todo el tiempo estuve tentado a tocar. La relación entre la hospitalidad y la territorialización abre un expediente muy rico con el cual se podrían tocar muchos temas que interesaban tanto a Deleuze como a Levinas: a) el rostro; b) la exigencia tan patente de ver la filosofía o bien desde un plano de inmanencia, o bien, salvaguardando la trascendencia absoluta; c) la relación de la ética con la morada y la capacidad de producción de una morada; d) las diferentes formas en las cuales las identidades se pueden trastocar. Todos estos temas son, a mi parecer, posibles continuaciones de la presente investigación.

El escritor chileno Roberto Bolaño dice en una entrevista que la mejor poesía del siglo veinte está en las novelas. Él argumenta que hay páginas del *Ulises* de Joyce, de Proust o de Faulkner que lograron una calidad poética que muchos poemas tradicionales no lograron¹⁶⁴. A mi me gusta pensar lo mismo de Levinas. Me gusta pensar que en *Totalidad e infinito* está contenida la mejor poesía del siglo veinte. Me parece, tal y cómo lo expreso en la introducción, que hay un gesto estilístico en la escritura de Levinas que merece nuestra atención. Derrida lo señala:

Parcial no sólo por el punto de vista escogido, por la amplitud de la obra de Levinas, por los límites, materiales y de otro orden, de este ensayo. Sino también porque la escritura de Levinas, que merecería por sí sola un estudio, y en la que el gesto estilístico, sobre todo en *Totalidad e infinito*, puede menos que nunca distinguirse de la intención, prohíbe esa desencarnación prosaica en el esquema conceptual que es la primera violencia de todo comentario. Ciertamente, Levinas

¹⁶⁴ Entrevista de Roberto Bolaño para La belleza de pensar con Cristián Warnken en: Claudio Sanhueza. *Roberto Bolaño La Belleza de Pensar*. 29 junio 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4opmK0SO-J8> [Consultado el 20 de diciembre 2022].

recomienda el buen uso de la prosa que rompe el encanto o la violencia dionisiacos y prohíbe el rapto poético, pero eso no cambia nada: en *Totalidad e infinito*, el uso de la metáfora, siendo como es admirable y estando las más de las veces, si no siempre, más allá del abuso retórico, alberga en su pathos los movimientos más decisivos del discurso. Al renunciar demasiadas veces a reproducirlas en nuestra prosa desencantada, ¿seremos fieles o infieles? Además, el desarrollo de los temas no es, en *Totalidad e infinito*, ni puramente descriptivo ni puramente deductivo. Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente. En virtud de todos estos desafíos al comentador y al crítico, *Totalidad e infinito* es una obra y no un tratado.¹⁶⁵

Me parece que, finalmente, la filosofía de Levinas está escrita desde una poética de la hospitalidad que es capaz de interactuar con muchos pensamientos. Tras escribir esta tesis, me puedo dar cuenta que, aunque solo sea a título personal, no escogí un tema contingente de un autor contingente. Para mí, desde mi historia y mis posibilidades, escribir *La ética levinasiana como hospitalidad* significó hacer mi tesis sobre un problema fundamental de un filósofo cuya lectura es más urgente que nunca.

¹⁶⁵ Jacques Derrida. “Violencia y metafísica”. pp. 113-114.

Obras consultadas

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer*, II, 1. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- _____ *¿Qué es un dispositivo?* Trad. Mercedes Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2015.
- Bajtín, Mijaíl. *Yo también soy*. Trad. Tatiana Bubnova. México, Taurus, 2000.
- Barco, del Oscar. “Carta de Oscar del Barco” en *La Intemperie. Revista cordobesa sobre política y cultura*. No. 17. Córdoba, 2004.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia*. Trad. Bolívar Echeverría. México, UACM, 2008.
- Benveniste, Émile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Taurus, 1983.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *¿Qué es filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 2017.
- Derrida, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*. Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid, Trotta, 1998.
- _____ *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____ *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- _____ “Hostipitality”. en *Journal of Theoretical Humanities* vol. 5, núm. 3. trad. Barry Stocker, Forbes Morlock. London, Routledge. 2000. pp. 3-18.
- Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires, De la flor, 2019.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Trad. Manuel Machado. México, Porrúa, 2016.
- Dussel, Enrique. *14 tesis de ética*. México, Trotta, 2016.
- _____ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- _____ “El “deseo metafísico” en Levinas como solidaridad” en Esther Cohen y Silvana Rabinovich (eds). *Lecturas levinasianas*, México, UNAM, 2008. pp. 327-350.

- García Ruiz, Pedro. “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica” En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012. pp. 197 – 221.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Trad. Joaquin Jordá. Barcelona, Anagrama, 2005.
- _____ *El chivo expiatorio*. Trad. : Joaquin Jordá. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Guíñez, Pablo. “Paradoja de la subjetividad y apercepción mundanizante”. en Andrés Gatica Gattamelati. *Incursiones fenomenológicas sobre el análisis intencional, la reducción y la angustia*. Buenos Aires, 2018. URL: <https://www.teseopress.com/incursiones>.
- Heiblum, Juan. “La traducción como otro panorama para la pedagogía” en *Interpretatio. Revista de hermenéutica*. Vol 5, núm. 2. México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. pp. 41-54.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, FCE, 2018.
- _____ *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2015.
- _____ *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, FCE, 2018.
- Homero. *Odisea*. Trad. J. M. Pabón. Madrid, Gredos, 2015
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Trad. Manuel Ballesteros. Barcelona, Grijalbo, 1997.
- Jabès, Edmond. *El libro de la hospitalidad*. Trad. Sarah Martín. Madrid, Trotta, 2014.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Barcelona, Gredos, 2010.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, Trotta, 2013.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Labor, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. en Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Trad. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid, Tecnos, 1979. pp. 13-42.
- Levinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid, Arena libros, 2016.

- _____ *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme, 2011.
- _____ “El rostro y la primera violencia. Una conversación sobre fenomenología y ética” en *La huella del otro*. Trad. Manrico Montero, México, Taurus, 2001.
- _____ *Escritos inéditos 2*. Trad. Miguel García-Baró y Mercedes Huarte. Madrid, Trotta, 2015.
- _____ *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. México, Siglo XXI, 2017.
- _____ *Dios, la muerte y el tiempo*. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid, Cátedra, 2016.
- _____ “Libertad y mandamiento” en *La huella del Otro*. Trad. Silvana Rabinovich. México, Taurus, 2001.
- _____ *Los imprevistos de la historia*. Trad. Tania Checchi. Salamanca, Sígueme, 2006.
- _____ “Sobre la idea de infinito en nosotros” en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2001.
- _____ *Totalidad e infinito*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca, Sígueme, 2016.
- _____ *Nuevas lecturas talmúdicas*. Trad. Jorge Medina Delgadillo. Salamanca, Sígueme, 2017.
- _____ *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid, Machado libros, 2015.
- _____ *Totalité et infini*. Paris, Martinus Nijhoff. 1971.
- Levinas, Emmanuel y Alain Finkielkraut. “Israel: ética y política” en *Nombres, revista de filosofía* 23. Trad: Silvana Rabinovich. Córdoba, UNC, 2009. pp. 339 – 348.
- Marcuse, Herbert. “La tolerancia represiva” en *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Trad. Justo Pérez Corral. Madrid, Los libros de la catarata, 2010.
- Martín, Sarah. “Presentación” en Jabes, E. *El libro de la hospitalidad*. Madrid, Trotta, 2014.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don*. Trad. Julia Bucci. Buenos Aires, Katz, 2009.

- Paredes, M^a del Carmen . “La función del noema en la constitución intencional del objeto” en *Anales del seminario de Metafísica. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade*. Madrid. Ed. Complutense, 1992
- Pasolini, Pier Paolo. *Teorema*. Producida por Manolo Bolognini y Franco Rossellini, Italia, Euro International Films, 1968.
- Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*. México, UNAM, 2018.
- _____ *La huella en el palimpsesto*. México, UACM, 2005.
- _____ . “Un lituano en París (en torno a un recorrido transfronterizo de la fenomenología)” En *Acta poética* 29 (2) Instituto de investigaciones filológicas, UNAM, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Sobre la traducción*. Trad. Patricia Willson. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Rimbaud, Arthur. *Correspondance inédite*. Paris, Cahiers Libres. 1929.
- Rosim, Alexis. *La cuestión radical: Emmanuel Levinas y el problema de la metafísica*, Tesis de Doctorado, UNAM, 2021.
- Roudinesco, Élisabeth y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós. 2012.
- Sanhueza, Claudio. *Roberto Bolaño La Belleza de Pensar*. 29 junio 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4opmK0SO-J8>
- Said, Edward. *Orientalismo*. Trad. M.^a Luisa Fuentes. Barcelona, Debate, 2002.
- Severson, Eric. *Levinas's Philosophy of Time*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 2013.
- Tarkovski, Andrei. *Nostalghia*. Producida por Manolo Bolognini y Renzo Rossellini Rai 2, Italia, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza, 2015.
- Zizek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires, Paidós, 2001.