



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD EN EMMANUEL LEVINAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

LUIS ALEJANDRO GARCÍA STRUCK

DIRECTOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
UNAM
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F. MARZO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos:

Agradezco al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía, a mi Familia, Enriqueta Struck, Antonio Alejandro García, Ernesto García, Mariza García, Jaime Limón, Ana Limón, Fernando Limón, Cecilia García, Ana García; a mis amigos y compañeros Gabriel Alvarado Natalí, Héctor Ríos, Omar García Corona, Alejandro Duran, Gicela Arias, Ixchel Iglesias, Angélica Martínez Peredo, Xochiti Ruiz, Erasmo Cervantes, Dolores Lavarríos Téllez, Sara Villanueva, Mónica Marcela Maya, Juan Manuel Moctezuma, Rafael Limón, Paulina Martínez Peredo, Megan Gómez Peredo, Claudia Ivett Navarro Corona, Anxélica Risco, Nieves Delfín Madariaga, Dr. Medardo Plascencia, María Cataño, Norma Lojero, Liliana Caspeta, José Manuel Arellano, Jorge Carbajal, Francisco Conde, Oscar Perez, José Francisco Cortez, Augusto Cesar Gutiérrez, Felix Santoyo, Alba Chantico Ledesma, Sandra Ramírez, Estela Navarro y Mauro Mansuy por su acompañamiento y enriquecedoras conversaciones al respecto; a la Dr. María Rosa Palazón por seminarios sobre Ricoeur, a la Dr. Silvana Ravinovich por su seminario sobre Levinas y por los comentarios críticos a este escrito, al Dr. Mauricio Beuchot por sus valiosas observaciones, al Circulo de estudios Stenianos, a la Asamblea Comunitaria Miravalle, Musas de Metal y Emergencia Revista por su acompañamiento y por el cumulo de experiencias vivenciales que enriquecieron este trabajo. Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz por su guía y dirección.

Dedico esta tesis a la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Sensibilidad Humana que debe estar en toda Militancia Social con un Compromiso Ético.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I Cuerpo, lenguaje y alteridad	
1. El cuerpo fenomenológico: Husserl y Merleau-Ponty	16
2. El cuerpo sexuado. Eros y alteridad	30
3. La significación sentiente. Corporalidad e intencionalidad	44
4. El otro como expresión. Lenguaje y ética	50
Capítulo II Totalidad y subjetividad	
1. La ontología y el pensamiento del ser	66
2. Metafísica y ontología. La Totalidad como horizonte	74
3. El lugar del sujeto: el yo como identidad	87
4. La alteridad como estructura de la subjetividad	93
Capítulo III La relación intersubjetiva	
1. Contra las filosofías dialógicas. La crítica a M. Buber y G. Marcel	112
2. Interpelación y asimetría: el espacio moral como lugar de encuentro	127
3. La heteronomía como principio de individuación	138
4. Sí mismo ¿cómo otro? La polémica con Paul Ricoeur	144
5. ¿Alteridad o intersubjetividad?	153
Conclusiones	161
Bibliografía	170

INTRODUCCIÓN

Emmanuel Levinas es uno de los principales pensadores del siglo XX; la importancia de su pensamiento se debe sobre todo a una revisión y renovación de la ética y del humanismo –que él denominó *humanismo del otro hombre*– frente a la incapacidad de la filosofía moral contemporánea de pensar adecuadamente el problema del otro y la alteridad. Levinas nació en Lituania en 1906. Vivió las dos guerras mundiales del siglo XX. La primera hace emigrar a toda su familia a Ucrania donde se encuentra con la revolución bolchevique. Para 1920 la familia se traslada a Francia; ahí Levinas realiza gran parte de sus estudios en el periodo de una tensa calma entre las dos guerras. Su tesis doctoral –un estudio crítico sobre la teoría de la intuición en la fenomenología– la prepara a partir de sus estancias con Edmund Husserl y Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo. Durante la Segunda Guerra Mundial pierde a la mayor parte de su familia; su esposa y su hija sobreviven al encontrar refugio en un monasterio en Orleans pero él cae como prisionero de guerra. Gracias a la convención de Ginebra es enviado a un campo de prisioneros. Al terminar el cautiverio Levinas regresa a París e inicia un intenso periodo de trabajo que le lleva a retomar con mayor ahínco sus raíces judías; llega a dirigir la Alianza Israelita Universal de París y su Escuela Normal Oriental. Su obra refleja la importancia de estos acontecimientos y la necesidad de pensarlos filosóficamente (cf. Lescourret, 1994; Malka, 2002).

Como bien advierte John Llewelyn (1995), a pesar de que se enfrenta a las tradiciones dominantes de occidente, Levinas va retomando algunas hebras que vuelven a entretorse de otro modo en un nuevo tejido. Una prueba de ello es el título de una de sus principales obras: *De otro modo de ser o más allá de la esencia* (1999), título que alude a la afirmación del libro sexto de la *República* de

Platón donde se afirma que el bien se encuentra más allá del ser. Levinas también dialoga con pensadores como Aristóteles, Hobbes, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Husserl y Heidegger; su obra es una clara muestra de la preocupación por la ética y la existencia humana que caracterizó a gran parte de los pensadores de origen judío durante el siglo XX como Franz Rosenzweig, Martin Buber, Hanna Arendt, Edith Stein, y Erich Fromm, entre muchos otros.

En esta investigación no trataremos de ahondar en las múltiples herencias que retoma Levinas no sólo por la extensión, sino porque nos alejaría de las líneas que guían el desarrollo de este trabajo. Sin embargo, no está de más mencionarlas tanto para contextualizar su pensamiento como para vislumbrar la importancia que tiene para la filosofía actual su pensamiento. A lo largo de este trabajo mostraremos los aspectos centrales de la crítica que Levinas realiza a lo que llama la “tradición occidental” o “filosofía occidental”. Este planteamiento parte de una concepción muy específica de la filosofía que nuestro autor identifica con Platón, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger. En esta línea el olvido del “Otro” constituye el hilo conductor de la crítica levinasiana a la filosofía occidental. Levinas muestra que la “ruina de la representación” que acontece en la filosofía occidental radica en su incapacidad para decir adecuadamente la experiencia de alteridad que implica al “Otro”.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología de lo otro al mismo, por mediación de un término medio y neutro que aseguro la inteligencia del ser. Esta primacía del Mismo fue la acción de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que viene de afuera (Levinas, 1997, 67).

Así, el otro queda cancelado en lo mismo; sin embargo para Levinas esta exigencia de reducir la alteridad del otro a un momento interno del despliegue de la identidad viene cuestionada por la ética. El sujeto se constituye a partir de un momento de alteridad que no surge del ejercicio de su libertad; el yo es fundado por el otro. Afirmar al yo como lo prioritario significa asumir que el ser es anterior al bien, la identidad a la diferencia. Como afirma el traductor de *De otro modo de*

ser o más allá de la esencia, Antonio Pintor Ramos: “La ontología es incapaz de concebir lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter de irreductible, con lo que toda trascendencia es siempre dentro del ser o, en caso extremo, en referencia última al ser. En cualquier caso, sólo se habla de ella al reflejo que ofrece en el ser y dentro del lenguaje y la gramática del ser” (en Levinas, 1999, 25).

Por ende, lo otro, trasciende al ser y a su gramática; pero el sujeto no existe sin el otro, en cuanto que sólo si se es responsable ante él es propiamente sujeto. *Sujeción* del yo por el otro. Aquí radica la importancia de aclarar la concepción de la subjetividad y la alteridad en la obra de Levinas, pues sólo así podremos comprender y situar los alcances de su crítica a la filosofía occidental desde una concepción de la ética como filosofía primera. ¿Por qué para Levinas es necesaria esta subversión de la ontología? Es decir, ¿por qué busca mostrar que la ética es anterior al saber? Ello nos lleva a la necesidad de revisar los supuestos fenomenológicos de su planteamiento ético, es decir, nuestra investigación tratará de arrojar luz sobre la concepción de la subjetividad ética que propone Levinas y la manera en que ésta mantiene una continuidad, pero también una ruptura con los supuestos teóricos de la filosofía trascendental de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger (cf. García Ruiz, 2003, 133-148).

¿Qué es la alteridad? Etimológicamente viene del Latín *alter*, el cual a su vez viene del griego ἄλλος que tiene una variedad de significados: lo otro, uno de dos, uno; el segundo, lo semejante o análogo; lo diferente, contrario, opuesto; lo malo, lo perverso (cf. Diccionario Griego-Español, 1999, 579; Raimundo Miguel, 2003, 44-45). Según Levinas, el otro es irreductible a lo Mismo, pues se sitúa en un momento previo a lo cognitivo. La primera experiencia de la subjetividad no es una experiencia teórica, sino práctica, es decir, una relación ejemplificada por la maternidad y la relación erótica, al menos durante sus primeras obras y en *Totalidad e infinito* por la relación ética que implica el otro. La ética es condición de posibilidad de la experiencia cognitiva y con ella el ser en tanto tal no es el primer principio, sino un momento posterior a la presencia del otro. En esta vertiente, la experiencia primera viene de “afuera”, desde el llamado que expresa el rostro del otro y que para Levinas es irreductible a un esquema de representación, y por

tanto desborda la conciencia entendida como síntesis de lo diverso. En este sendero, el otro nos interpela y por ello nos trasciende; sin embargo, para Levinas la interpelación del otro viene dada por su condición de extrema fragilidad; en su pobreza está la fuerza ética de su decir. El otro en sentido radical es la viuda, el huérfano, el pobre y el extranjero; el otro se manifiesta a través de su rostro (*visage*) que para Levinas designa una huella, una manifestación de una trascendencia que apunta a Dios. Así, el rostro del otro se muestra como una epifanía que lo convierte en una figura paradigmática de la justicia, que responde al estereotipo o al icono del maestro de justicia. “El otro supone, en efecto, una fractura en la pura inmanencia del ser y desbarata el dominio, triste a pesar de la risa y finalmente mortal, a pesar de las glorias efímeras, del sentimiento de que nada vale realmente el menor esfuerzo” (Chalier, 2004, 94). La manifestación del rostro atiende a la experiencia pura del otro ser, *χαθ’ αὐτό*.

La manifestación *χαθ’ αὐτό* consiste para el ser en decidirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta. La experiencia absoluta no es desvelamiento sino revelación; coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegia al otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona contantemente la revelación –petrificándose en forma plástica, porque adecuada a lo mismo– aliena la exterioridad del otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro ya es discurso. El que se manifiesta según la palabra de Platón, se socorre así mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece (Levinas, 1997, 89).

De esta forma, “la mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos” (Levinas, 2000c, 71). El rostro no se muestra en un representación, no se encuentra en la experiencia cognitiva o fenoménica, sino en una experiencia ética. Así, el otro llama a la obligación ética. El problema fundamental de nuestra investigación radica en mostrar el estatuto ético de la alteridad del otro y su relación con la subjetividad, pues para Levinas la unicidad

del yo viene dada por su relación con el otro. La cuestión fue planteada tempranamente en el ensayo “¿Es fundamental la ontología?” (cf. Levinas, 2001b). El encuentro con el otro consiste en el hecho de que no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo. “Todo lo que me llega de él a partir del ser en general, se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión. Le comprendo a partir de su historia, de su medio, de sus hábitos, lo que escapa de él a la comprensión, es el mismo, el ente” (Levinas, 2001b, 21) El otro así se sitúa más allá del horizonte del ser, escapa a la tematización ontológica que para Heidegger es el límite de la inteligibilidad. En este aspecto la crítica a Heidegger es clara:

La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva fatalmente la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los hombres cosificados. Se remonta a los “estados de ánimo” paganos, al arraigamiento de suelo, a la adoración que los hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el mismo antes que la obligación frente al otro (Levinas, 1997, 70-71)

La ontología de Heidegger no distingue lo otro (*autre*) del Otro (*autrui*). El otro es una exigencia irreductible y anterior al ser ¿Pero cómo es posible que el otro siendo alteridad radical se presente como un obligación, como una exigencia? La respuesta a esto, como veremos más adelante, es que la alteridad constituye un aspecto fundamental del sí mismo (*soi même*), es decir, por el otro es que se alcanza una cierta identidad ética. Según Levinas, no hay autoconstitución del yo. Toda identidad conlleva un proceso de experiencia frente a la alteridad.

La experiencia original del otro se halla más allá de todo decir, de todo representar; el otro en este sentido me desdice, la exposición del otro desborda todo lenguaje, tiene que ver con una experiencia que es como un trueno, nos enmudece, es numinosa¹, más no es mística, sino una revelación ética que tiene

¹ En tanto maravillosa pero al mismo tiempo terrible. La obra de Rudolf Otto *Lo Santo* constituye la base de esta definición. Aunque Otto se refiere básicamente a un tipo de

como mensaje un llamado, la solicitud que se da desde el reconocimiento de la propia humanidad del otro, es un llamado a nuestra propia responsabilidad, más allá de toda representación, no sintetizable a la relación sujeto-objeto. Esta responsabilidad nos conmina, más acá que todo cualquier comienzo, que cualquier *arché*, hasta la substitución del otro (cf. Levinas, 1999, 112).

La responsabilidad atiende al otro, no en el sentido de la idea, sino como una sensibilidad que surge ante su proximidad. “Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad [...] hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización. La proximidad apareció como la relación con el Otro, que no puede resolverse en ‘imágenes’ ni exponerse como tema mediante aquello, que no es desmesurado con la relación a la *arché* de la tematización, sino que es inconmensurable, mediante aquello que no tiene relación con el logos kerigmático poniendo en entredicho todo esquematismo” (Levinas, 1999, 164). La tradición moderna estableció al Yo como lugar de toda significación. En contraposición, la filosofía de Levinas parte de una postura que descentra al Yo, que cuestiona este comienzo para poner como el eje de su reflexión al otro, cada otro singular, diferente e irreductible al pensamiento. La senda moderna iniciaba desde la epistemología para llegar finalmente a la ética. Levinas invierte el camino al establecer a la ética como pensamiento primero; por esta vía, la alteridad se hace patente como primera experiencia, que condiciona la posibilidad de cualquier pensamiento. Desde esta perspectiva la experiencia de la alteridad y la pasividad es previa a cualquier elaboración antecede a la experiencia cognitiva, de forma tal que el pensamiento ético es el primer pensamiento. Así, el autor propone un nuevo humanismo que recorre otra senda a la recorrida por el humanismo de Occidente donde desde el yo se concibe al otro, para proponer un yo que se constituye como sujeto a partir de la experiencia ética del otro. Este nuevo humanismo, *humanismo del otro hombre*, es un anti-humanismo en el sentido tradicional; sin embargo es un humanismo más auténtico al poner el énfasis en la dimensión ética de la subjetividad.

experiencia que apunta a lo divino en tanto *mysterium tremendum*, creemos que bien podríamos extender este concepto a la idea levinasiana de alteridad (Cf. Otto, 1996, 22-46).

Los llamados humanismos anteriores al negar la experiencia de la alteridad cancelaban la otredad, de forma tal que sirvieron de base a las políticas intolerantes a la diferencia, como los sistemas totalitarios que surgieron a lo largo del siglo XX. De ahí la importancia de rescatar el valor de la diferencia desde la singularidad de cada otredad como una de las herencias claves del pensamiento levinasiano y post-estructuralista de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Pensar la alteridad como lo irreductible a lo mismo es darle cabida a lo otro distinto al sí mismo, lo cual permite poner las bases a un pensamiento más tolerante y abierto a la diferencia. Un pensar que se abre a otras formas de racionalidad y, por ende, a no querer reducir todo lo otro a la racionalidad de lo mismo. La obra con la que Levinas esboza por primera vez su pensamiento y con la cual rompe definitivamente con Heidegger es *Totalidad e infinito* (1961). Su crítica a Heidegger se va centrar en la incapacidad de dar cuenta del otro y por situar como la expresión de lo humano la comprensión del ser. Por otro lado, Levinas propone en esta obra una serie de conceptos (feminidad, fecundidad, maternidad, exterioridad, totalidad) que buscan escapar al tropo de la ontología y expresar, no sin ambigüedad, la experiencia de la alteridad radical que supone el otro. Experiencias que refieren al otro como prójimo como irreductible al saber. Aquí se enmarca la primera crítica de este pensador contra la tradición moderna que ya venía ensayando desde mediados de la década de 1940 en obras que poseen un fuerte talante existencialista (*De la evasión, De la existencia al existente y El tiempo y el otro*).

Su siguiente gran obra, publicada en 1974, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, mantiene continuidades y rupturas con *Totalidad e infinito*; aparece un nuevo vocabulario, con términos como próximo, substitución, persecución, enigma, rehén, etc., donde logra distanciarse aún más del lenguaje ontológico en el que todavía abrevaba en *Totalidad e infinito*. En el ínterin Levinas debate con las corrientes dominantes del estructuralismo francés en *Humanismo del otro hombre* (1972) donde el “otro hombre” expresa la condición de extranjería que posee la humanidad. Su humanismo se constituye sobre la reflexión del otro y de la alteridad. Una de las tantas polémicas que pone en el ruedo se dirige contra el

discurso estructuralista de las ciencias humanas que pretenden encerrar la diversidad de singularidades irreductibles –cada una, un ser humano– en la unidad de una estructura cerrada y coherente.

Tres nociones fundamentales que pueden introducir a la comprensión de la noción de alteridad en Levinas: “proximidad”, “responsabilidad” y “substitución”. La proximidad es entendida en términos de la responsabilidad, y la responsabilidad en términos de la substitución. El análisis del término prójimo viene de las experiencias del otro, como un intento de recuperar la experiencia del asombro ante la alteridad al interior del discurso filosófico: “Debido a las máximas morales en la que interviene el término prójimo, quizá hemos cesado de asombrarnos, por todas las implicaciones de proximidad y acercamiento. El decir original o pre-original –el *logos* del *pró-logo*– teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave y anterior al ser” (Levinas, 1999, 48). En este sentido, aquello anterior a la unidad es la diversidad, constituida por las múltiples singularidades humanas. Las tres nociones a las que nos acabamos de referir son irreductibles al horizonte de la conciencia, al dominio del saber, a la tematización del fenómeno y de la intencionalidad, pues según Levinas escapan al dominio de la ontología. La sujeción ética es condición de posibilidad de la subjetividad misma. “La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén. El término *Yo* significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos. La responsabilidad para con los otros no ha sido un retorno sobre sí mismo, sino a una crispación exasperada, que los límites de la identidad no pueden retener” (Levinas, 1999, 183).

Levinas, a semejanza de Husserl, sostiene que la subjetividad se hace presente a través de la corporeidad, pero a diferencia del pensador alemán, afirma que la subjetividad que se expone en el cuerpo es irreductible a la conciencia, y por lo tanto a la tematización; a través del cuerpo el otro se expone como una alteridad diversa del sí, como un acusativo absoluto que impide toda identificación. “El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de ‘dar sentido’ a todo” (Levinas, 1997, 148). Sin embargo, ello no impide la comunicación, sino que nos manifiesta una comunicación aún más originaria que conlleva la expresión corpórea, la cual manifiesta una significación

que no es tematizable, que excede al lenguaje de la narración, una comunicación asimétrica, donde el otro se hace patente en su ausencia, como lo infinito en lo finito, lo cual es desmesura. Una interpelación, que como acabamos de referir, viene de la sensibilidad, una interpelación centrada no en el nominativo o la sustantivación, sino en el llamado, propio del vocativo, que invoca y evoca. El lenguaje se centra así en aquello que viene del otro que suplica, que clama, en la forma propia de la oración. El llamado en oposición a la autonomía kantiana centrada en el deber de una racionalidad universal que se formula en imperativos categóricos es mandato heterónimo que hace responsable al sujeto, desde algo previo a la racionalidad, desde el rostro del otro que sujeta al “yo” a la responsabilidad, lo cual constituye la subjetividad en cuanto sujeto.

Nuestra investigación parte de la hipótesis de que la concepción levinasiana de la subjetividad se encuentra enraizada en la experiencia de la alteridad y en la fenomenología del cuerpo. Las hipótesis centrales de este trabajo son, en primer lugar, que la subjetividad tiene como raíz de su constitución la alteridad. En segundo lugar, que los límites de la racionalidad y de la subjetividad se hacen presentes de forma enigmática frente a la revelación de la alteridad. En tercer lugar, que existe una alteridad originaria irreductible a la mismidad y al aspecto gnoseológico, previa a la comunicación, de forma que el mundo objetivo se funda sobre la interacción del hombre, en tanto alteridad irreductible al mundo y a los otros, en cuanto que la alteridad de lo afectivo y lo erótico tienen como raíz la alteridad del otro. En cuarto lugar, por último, que el lenguaje puede referir al otro sin cancelarlo en lo mismo, sólo en cuanto no se cierra en la unidad de lo mismo y cultiva en su interior el enigma (cf. Levinas, 2001c, 100-101).

Levinas, en su relectura crítica de la fenomenología husserliana y de la obra de Merleau-Ponty, discute tres conceptos: cuerpo, alteridad y lenguaje. Con ello busca mostrar una concepción fenomenológica del sujeto constituido por una estructura heterónoma que, sin embargo, ofrece el principio anárquico de identidad; por medio de la relación corporal y simbólica expresada por el lenguaje, la subjetividad establece un espacio de significación primera desde la cual acontece la relación con el otro. En este sentido la subjetividad se constituye de

forma intersubjetiva a partir del fenómeno de la corporalidad. Por ello es importante retomar la distinción de Husserl entre *Leib* –al que podríamos traducir como “cuerpo vivo” o “carne”, la cual es sensibilidad pura, la primera síntesis pasiva, condición de posibilidad a toda síntesis, es pre-reflexiva, previa a toda representación–, y *Körper*, el “cuerpo propio”, que sólo se constituye como tal en tanto que se sitúa en relación con otros cuerpos, en un mundo constituido de forma intersubjetiva. De forma que la totalidad no es concebida desde el cierre de lo mismo, sino desde un plexo abierto de relaciones intersubjetivas (cf. Husserl, 1986a, 73-74, 88-89).

Levinas concibe un vínculo indisoluble entre la subjetividad, el eros y la alteridad. Desde esta perspectiva, lo femenino y la corporalidad funcionan como paradigmas de la constitución de la subjetividad; el eros hace patente una ambigüedad porque aunque supone el retorno fenomenológico del goce y la relación tanto de lo femenino como de la corporalidad con lo intersubjetivo, para el pensador de Lituania el eros se encuentra atravesado por el *ágape*, por un amor que no retorna y que se entrega *des-inter-essadamente*. Para comprender la fenomenología del cuerpo nuestro pensador dialoga con las reflexiones de Merleau-Ponty, para quien la experiencia sexual no es algo que viene y después se va como un traje que uno se puede poner y quitar, en tanto que habitamos en cada momento en un cuerpo sexuado, en un tejido de significados y percepciones que no acontecen de forma desasociada. Así, el cuerpo se expresa como una existencia total o, para ser más preciso, la existencia se realiza a través del cuerpo, sólo por ello el cuerpo puede simbolizar la existencia, en tanto que es la actualidad de la misma.

El cuerpo abre un mundo y pone al sujeto dentro del mundo en situación, es decir, le permite habitar en el mundo; el cuerpo siempre habita el mundo como ente sexuado. La concepción levinasiana del erotismo como aquello que define a la subjetividad en tanto corporalidad “es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo el yo sobrevive en él” (Levinas, 1993, 132). En el amor erótico existe un doble recorrido: por un lado, el del gozo donde amar es amarse y por ello es un retorno a sí mismo. En este sentido “es placer y egoísmo de dos” (Levinas, 1997,

276); aquí el otro es objeto de nuestro gozo. Por otro lado, la entrega incondicional hacia el otro, la cual niega el retorno de la reciprocidad, pone énfasis en el dar *des-inter-essado*, que antecede a toda entrega amorosa (cf. Levinas, 1997, 130-134, 266, 276; 1993, 131, 2000c, 58). Desde la inmediatez de la sensibilidad previa a la representación, Levinas propone una significación sintiente, que es previa a la palabra, a la “donación de sentido” (*Sinngebung*), que se enraíza en la vivencia y en la irrupción del rostro como dos elementos irreductibles a la unidad sintética de la representación. A propósito nuestro autor afirma:

La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre otras perspectivas: nos conduce hacia la noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independientemente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no se reduce, como en Platón a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe (Levinas, 1997, 75).

El otro es irreductible a lo mismo, no es objeto de la voluntad, del conocer o del goce; por ello la crítica que elaboró Levinas al individualismo moderno señala que al otro se le reduce cada vez más a lo mismo, a un ser para lo mismo, a un medio más que a un fin; su “rostro” (*Visage*) se pierde en la oscuridad para ser reducido a mera cosa, a útil, a un medio para lograr los propios fines. La experiencia del otro desarticula la pretensión de dominio propia de Occidente, porque el otro no es cosa intercambiable ni representable. La representación se da en el terreno de la conciencia, conlleva la síntesis y la presencia, la reducción a lo mismo, y por lo tanto a la cancelación del otro como otro, al respecto afirma Levinas: “La presencia no es posible más que como una incesante recuperación de la presencia, como una incesante re-presentación. Lo-incesante de la presencia es una repetición, su recuperación, su apercepción de representación. La recuperación no describe la re-presentación. La representación en la posibilidad misma del retorno, la posibilidad o la presencia del presente” (Levinas, 2001c, 91). Más adelante añade: “El psiquismo de la conciencia es este énfasis del ser, esta presencia de la presencia, puja sin escapatoria, sin excusas, sin posible olvido en los pliegues de una implicación cualquiera y que resultaría indesplegable”

(Levinas, 2001c, 91).

Para Levinas la comprensión del otro como rostro jamás puede ser objeto y a semejanza del estrato de lo fenomenal del que parte la experiencia tampoco puede ser reducido a la unidad de una representación, de una medida, por ello la manifestación del otro es pre-lógica. Así, el rostro en tanto proximidad es significación sensible, una disposición que escapa del movimiento cognoscitivo, la vulnerabilidad del rostro escapa al ser, es gozo y herida. Por ello, no puede reducirse al “ser” ni a la idea y se encuentra más allá del ser. El rostro se hace presente como huella; aunque puede desempeñar el papel de un signo se resiste a ser signo en tanto que no se encuentra en la presencia. Al tener en cuenta que las acciones de uno, se quiera o no, afectaran a otro, y a su vez la acción del otro nos afectará más allá de todo cálculo previsible, de forma tal que el otro nos sujeta por más extraño que nos parezca. En este sentido, por más que el sujeto quisiera borrar su huella, al intentar borrarla dejará nuevas huellas, que generarán implicaciones más allá de la intencionalidad, más allá de todo proyecto o cálculo anticipatorio. Por ello, la huella atañe a la responsabilidad más allá de la representación; la huella es una ruptura con la totalidad en cuanto que es irreductible a la unidad de la síntesis temática. De esta manera refiere a un pasado inmemorial anterior a todo pasado en tanto que nunca fue presente para ningún ser humano a una deuda que precede a todo ser humano, a toda sociabilidad y que es condición de posibilidad de la subjetividad. La huella significa, al margen de toda intención de significar y de todo proyecto en el que se encuentre inmiscuido; la huella perturba el orden del mundo de forma irreparable, sin revelar ni esconder nada; la huella es la inserción del espacio en el tiempo que es comprendido como la retirada de lo otro, es como un principio anterior a todo principio, como un principio anterior a los seres, en tanto que el otro no es una elaboración de sí mismo, sino que es como el “Uno” plotiniano que es anterior a la unidad y a la multiplicidad, un “Uno” que no se puede circunscribir en la unidad, que no es ente, que se encuentra más allá de lo sensible, de lo fenoménico, más allá de lo inteligible. Permanece en sí mismo y aunque deja una huella, la huella no lo hace presente en cuanto aparecer. En la huella lo único que se designa es la ausencia

del otro; un otro que jamás ha sido un tú, un otro que hace patente un pasado absoluto anterior al tiempo *ab-soluto* en cuanto se absuelve de la vida, un pasado irreductible al sí mismo. El rostro se hace patente en la *eleidad* de la huella, como el éxodo. El recorrido ético hacia el infinito, no es seguir una huella, sino el recorrido sin retorno hacia los otros que están en la huella; mas el otro en su múltiple singularidad, a diferencia del “Uno” de Plotino, no es ni siquiera algo que mantenga el nombre de la unidad, del “Uno”, porque conlleva lo infinito que no es aprehensible en ninguna unidad sintética, en ninguna concepción del ser (cf. Levinas, 2005a, 268-287; Plotino, 1998, 108).

La relación ética se expresa en el lenguaje y la necesidad de significar positivamente el encuentro intersubjetivo. Se hace evidente entonces la relevancia de la relación entre el “decir” y lo “dicho” en el pensamiento levinasiano que abordaremos con mayor profundidad a lo largo de esta investigación. El rostro se manifiesta desde la significación sentiente irreductible a la representación; el rostro permea al “decir” que a su vez es desmesura, algo que no es posible contener en lo “dicho”. El “decir” es el lenguaje en movimiento que no es fijado en la vida de la escritura como lo “dicho”. Por otro lado, la manifestación de lo infinito como un trauma de forma inasumible perfila la sujeción del otro; ahí surgen el sujeto y la justicia que es raíz del único discurso y verdad que trascienden lo mismo. “La responsabilidad para con el prójimo es precisamente aquello que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, proviene de un más acá de la libertad, de un no-presente, de un inmemorial” (Levinas, 2001c, 105).

La responsabilidad por el otro es la no-indiferencia frente a la desnudez de su rostro, del cual no se puede escapar, donde el grito deslumbra como un trueno desgarrándonos más allá de toda síntesis, de todo tema. La responsabilidad nos conmina en la desmesura. Así, Levinas nos lleva al extremo, citando a Dostoievski: “Cada uno de nosotros es culpable delante de todos por todos y yo más que nadie” (Dostoievski, 2006, 457; Levinas, 1999, 222). Por esta misma razón se abre un futuro que lanza a cada uno en un viaje sin retorno, en un éxodo que sigue el sendero del compromiso ético para después de la muerte, de forma tal que “el ser para la muerte” de Heidegger queda puesto en cuestión por un “ser

para después de la muerte”. “Es en relación con el prójimo como concebimos la muerte y su carácter negativo” (Levinas, 2005b, 19). La relación entre lo que Levinas denomina “totalidad” y la subjetividad entendida como nudo o núcleo de alteridad, la abordaremos a través de la revisión del marco conceptual básico que establece el autor en cuestión en sus obras de madurez para realizar su crítica a lo que denominó “ontología occidental”. Se establecerán los lineamientos fundamentales de lo que llamaremos el “humanismo” de Levinas, esto es, su propuesta ética articulada a su concepción antropológica. En este mismo sendero abordaremos su crítica a la ontología como reducción del saber y la vivencia a la representación; por otro lado, trataremos la crítica a la noción de totalidad de Hegel con relación a la unidad cerrada del sistema. Perfilaremos el lugar del sujeto a partir del yo como identidad, atendiendo a la alteridad como la estructura básica de la subjetividad.

Al final de nuestra investigación atenderemos una problemática central de la obra de Levinas que ha sido objeto de diversas críticas: su concepción de la alteridad y la capacidad explicativa para dar cuenta de los conflictos éticos. Es decir, buscamos analizar y someter a una revisión lo que podríamos denominar la teoría ética de Levinas, pero, eso sí, siempre desde los supuestos de su concepción de la subjetividad humana. El eje de la reflexión girará en torno a la relación intersubjetiva para comprender la crítica de Levinas a la concepción de la alteridad en las filosofías dialógicas, en específico a la relación “yo-tú” propuesta por Martin Buber y Gabriel Marcel. En este recorrido atenderemos a la relación ética entre interpelación y asimetría, al espacio moral para el lugar de encuentro, a la heteronomía como principio de individuación, y a la polémica entre Levinas y Ricoeur, centrándonos en la obra que polemiza abiertamente con nuestro autor: *Sí mismo como otro*. Finalmente, nos enfocaremos en la polémica entre intersubjetividad y alteridad como raíces estructurales de la subjetividad.

Nuestro interés es mostrar cómo la concepción levinasiana de la subjetividad se constituye como algo anárquico, no tematizable, pero no por ello inefable. Una subjetividad que parte de la sujeción al prójimo, lo que permite un elemento de intersubjetividad originario que desborda el discurso, la narración, y

nos hace responsables de forma previa a toda elección. Así, la responsabilidad llega de forma involuntaria, previa al ser, a la tematización, lo cual manifiesta que la dimensión ética antecede a la dimensión ontológica y epistémica.

CAPÍTULO I

CUERPO, LENGUAJE Y ALTERIDAD

1. El cuerpo fenomenológico: Husserl y Merleau-Ponty

¿Qué es el cuerpo? ¿Por qué es relevante para la filosofía el cuerpo? Son dos preguntas que en el desarrollo de este apartado intentaremos contestar. El cuerpo es el anclaje en el mundo, es el centro de la perspectiva desde el cual nos ubicamos en el mundo; no nacemos ubicándonos en el mundo. El ser humano se constituye intersubjetivamente en la interacción con los objetos y con los otros.

La cosa que cada yo encuentra como “su cuerpo” se distingue de todas las restantes como cuerpo propio (*Eigenleib*) que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la perspectiva actual, que es percibido de un modo propio (a describir con más exactitud) y es el miembro central permanente del entorno cósmico. Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta organización espacial que le es continuamente consciente: como derecha e izquierda, delante y detrás, etc., y, del mismo modo, temporalmente, como ahora, antes o después (Husserl, 1986a, 50). No nacemos con la concepción de un cuerpo, sino que la vamos constituyendo de forma intersubjetiva y fenomenológica en los primeros meses de nuestra existencia. Por ello un recién nacido no se encuentra en el mundo, en su estado aún no hay propiamente un mundo, en tanto que no ubica las partes de su cuerpo y menos su mismo cuerpo entre otros cuerpos; sin embargo tiene una corporeidad de forma pasiva, como una síntesis fenomenológica previa, que es condición de posibilidad a toda otra síntesis fenomenológica.

Merleau-Ponty en su obra *Fenomenología de la percepción* nos muestra cómo emerge la subjetividad a la par del fenómeno de la corporeidad. Para ello retoma el análisis de Husserl sobre el cuerpo, por esta razón atenderemos al pensador alemán como un esbozo introductorio, a la noción de cuerpo en el

pensador francés.

Husserl, en la quinta de sus meditaciones cartesianas, nos da cuenta que en alemán existen dos términos que nos pueden servir para atender a esta problemática: *Leib* el “cuerpo vivo” o “carne”, y *Körper*, el “cuerpo propio” que sólo se constituye como tal en tanto que se sitúa con relación a otros cuerpos, en un mundo constituido de forma intersubjetiva. La carne viene a ser la condición de posibilidad de la constitución fenomenológica del cuerpo. “Esto significa que la carne es el medio universal de la donación del cuerpo en la propia naturaleza” (Franck, 1981, 95). Si desde una epojé ponemos entre paréntesis todo el mundo, en tanto que dejamos en suspenso todas sus referencias ¿qué nos queda? Nos queda la experiencia libre de teorías, nuestra materia prima, base para cualquier conocimiento, desde el concreto hasta el abstracto, pasando por el más cotidiano hasta el más positivo y objetivo, que obtienen de esta experiencia un sustento fenomenológico (cf. Husserl, 1986a, 58). Para Husserl uno mismo, desde su corporalidad, es el único centro de la experiencia a través de un cuerpo físico que se reconoce como cuerpo vivo al interior de un mundo porque desde “la posición de sí mismo” se ordena el mundo en torno a uno; el mundo y las cinestésias, que son los movimientos de mis miembros y órganos, que transcurren en torno a un “lo hago yo” y están sometidas a “yo puedo”. Mediante el cuerpo vivo –que se ubica como cuerpo físico en el mundo, en un lugar desde donde él ve y se ve, como un cuerpo entre otros cuerpos– el yo reconoce el mundo externo, actúa en él, lo sufre y se inserta en él. En esta unidad de lo físico y lo vivo se constituye lo que Husserl llama el “yo psicofísico”, el cual es el centro de la experiencia. Así, lo otro y el cuerpo propio surgen del mismo proceso, en el que vamos distinguiéndonos y constituyéndonos de forma intersubjetiva como un cuerpo entre otros cuerpos (cf. Husserl, 1986a, 73-74, 88-89; Merleau-Ponty, 1964, 211-212).

No existe lo anímico atribuible a un alma separada del cuerpo, sino que la realidad de aquello llamado espiritual se funda primariamente en el cuerpo; el cuerpo no es una mera cosa, como resulta evidente, no es algo inerte, sino una cosa que siente, que vive. El cuerpo es portador de una vida anímica, en tanto flujo de estados anímicos reales, por ello el cuerpo es a la vez expresión y órgano del

espíritu. Siguiendo esta dirección podemos afirmar que el cuerpo y el espíritu son elementos compenetrados. El cuerpo propio es soporte de actos en tanto que es el centro de toda acción, tanto frente a los objetos del mundo como frente a los otros sujetos, esto conlleva que también es el centro de toda interacción con los otros (cf. Husserl, 2005, 129-131; 2000, 123, 131,140). El cuerpo es soporte del estrato anímico, en esta vertiente, no existe una emoción flotante, sino que las emociones acontecen en un cuerpo, por ello afirma Husserl en el segundo libro de sus investigaciones fenomenológicas. “Bajo el título del ‘yo empírico’ [...] hallamos luego también la unidad del ‘yo hombre’, es decir, el yo que no sólo se adjudica sus vivencias como sus estratos físicos, e igualmente se adjudica sus conocimientos, sus rasgos de carácter y otras contexturas permanentes que se manifiestan en las vivencias, sino que también designa sus contexturas corporales como las suyas y las incluye, por ende en la esfera del yo” (Husserl, 2005, 128). El percibir no existe como una mera forma de conciencia separada del cuerpo, depende del cuerpo y de los órganos corporales. El percibir acontece como un constante fluir sin interrupción que hace posible el mundo entorno y de nuestro cuerpo; por ello no es posible la constitución de la subjetividad en términos concretos de un yo sin el percibir insertado en la corporalidad; sin el cuerpo el percibir se presenta como algo carente de toda esencia, como algo vacío (cf. Husserl, 1986a, 89).

Pero antes de un cuerpo ¿qué hay? Lo primero es la carne, el cuerpo vivo, unidad primigenia previa a un yo-sujeto y condición de posibilidad para que el sujeto se constituya como tal; ello sólo se realiza a partir de conformarse intersubjetivamente como un cuerpo entre otros cuerpos. La carne a diferencia del cuerpo no se ubica por sí misma en un determinado lugar en el espacio, porque si se localizase en relación con otros cuerpos ya no sería una carne, sino un cuerpo. La carne se ofrece como análogo primero de una carne distinta, cuya experiencia inmediata nos es inaccesible en tanto que no hay un contacto inmediato con la vivencia del otro, por esta razón, al otro lo gesto en mí, sin embargo permanece siendo otro porque sólo el yo es presentado, mientras que el otro análogo permanece apresentado. Pero ello no quiere decir que el otro permanezca como

un desconocido, sólo quiere decir que es apercebido (Merleau-Ponty, 1964, 201; Husserl, 2000, 17). ¿Qué es apercepción? La apercepción se funda en la percepción y es la forma en que aparece aquello que no es inmediatamente percibido; siempre hay apercepción en la corriente de vivencias humanas, a través de ella es posible la síntesis de la experiencia en tanto que se supera la inmediatez perceptiva. En la apercepción se da propiamente el enlace que constituye el fundamento de la conciencia, como también el enlace entre la conciencia y el cuerpo, solamente mediante ella el ser humano se ubica como un cuerpo entre cuerpos, en un mundo de forma intersubjetiva. La conciencia aparece ante sí apercebida como un algo, con sus propias propiedades individuales y reales; ella en sí misma es lo que es, una esencia absoluta, aunque su forma de aparecer se encuentre fundada en la percepción; la conciencia como apercepción trascendente implica una doble actitud. Por un lado, la psicológica que se dirige al objeto que es apercebido mediante una apercepción trascendente, donde la mirada se dirige a las vivencias; por otro, la fenomenológica que se dirige reflexivamente a la conciencia, de ahí se vuelve a la conciencia pura, absoluta y a la apercepción del estado humano, que es una vivencia absoluta, conteniendo en sí en la referencia intencional tanto al yo humano como al cuerpo humano.

Siendo así el yo es una unidad de vida tanto anímica, consciente, como perceptiva, ninguno de los tres estratos van separados sino que en su unidad constituyen propiamente la vida de yo, 'pero el yo sólo existe porque se percibe a sí mismo, es decir, a través de la apercepción. La apercepción manifiesta que todas las unidades reales son en el fondo unidades de sentido que suponen una conciencia donadora de sentido. Así las realidades naturales son aquellas unidades de la experiencia posible, la realidad y el mundo. Como Husserl afirma: "Son, justo aquí, rótulos para ciertas unidades de sentido válido, unidades de sentido referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido, justamente en determinada forma y no de otra" (Husserl, 1986a, 129). A partir de la apercepción es posible la apercepción analógica, la cual es la forma en cómo se me hace presente el otro en mí, no es una percepción externa porque no se puede percibir

la interioridad de un otro, sino como nos muestra Husserl en su apercepción analogizante, es un gestar desde mí mismo al otro tal y como sostiene en sus *Meditaciones cartesianas*. Para que el alter ego se presente como tal es necesario que el yo esté referido al cuerpo propio, y que el otro se refiera a un cuerpo que no es el propio. El otro es captado primariamente como un alter ego, como un ser análogo al sí mismo, por un lado es reflejo de uno en cuanto es semejante y se encuentra constituido desde uno, por otro lado no es propiamente reflejo en cuanto que se reconoce como otro, constituido a partir de una síntesis vivencial referida a un ego, que no es el propio cuerpo vivo, que pertenece a otro espacio distinto a éste, aunque si es un cuerpo físico, ajeno a uno, entre otros cuerpos. La experiencia del “otro” conlleva la constitución desde uno (cf. Husserl, 1986a, 126-127; 1995, 153-160, 268-270; Merleau-Ponty, 1964, 113).

La empatía, como la forma en que se presenta el otro al yo, acontece en un mundo intersubjetivo, el cual es raíz de la objetividad o de lo que llamaríamos realidad objetiva. El sentido de los objetos naturales se constituye desde un saber intersubjetivo. Previo al conocimiento empírico de las llamadas ciencias duras se encuentra como su raíz el conocimiento fenomenológico que sería el conocimiento más próximo al ideal positivo. Como nos aclara Julia Iribarne, en la obra de Husserl, además de la empatía, nos encontramos con el otro a través del “apareamiento” (*Paarung*) que consiste en un mutuo saberse otro para el otro, sin el apareamiento no es posible la intersubjetividad, y por lo tanto ningún conocimiento objetivo, así el otro se me aparece gobernando su cuerpo y haciendo movimientos para mí y para otros, que tienen un significado objetivo, el otro es el primer hombre, que no es yo; con el otro acontece la evocación recíproca del recuerdo anterior; asociándolo de forma análoga distingo a ese otro como otro determinado, es decir, como mi amigo, mi hermano o cualquier otro con el que previamente halla interactuado; el otro y el yo van surgiendo así uno junto con el otro (cf. Iribarne, 1987, 83-94). Si se atiende a lo anterior, no es posible un sujeto solipsista cuya realidad esté desarticulada de los otros, en tanto que fenomenológicamente no hay mundo ni realidad objetiva sin la mediación de la alteridad de los otros. Las cosas físicas no existen como entes etéreos, se

constituyen intersubjetivamente en el espacio y en el tiempo. Aunque cada sujeto tiene sus propias percepciones, éstas no llegan a constituir por sí mismas algo objetivo, lo que es objetivo es la figura que se valida en la intersubjetividad, la cosa objetiva es en todo tiempo figura constituida por sujetos en comunicación; la cosa es en su desplazamiento objetivo en el espacio, en el tiempo, manifestando cualidades. El mundo objetivo se encuentra constituido por una multiplicidad de representaciones que no llegan a tener una unidad sino a través de la presentación que permite el flujo de la conciencia, en la que mis experiencias pasadas se hacen manifiestas en la retrospectión y mis experiencias futuras en la anticipación propia de la proyección, y sólo llegan a ser objetivas en cuanto que son validadas intersubjetivamente (cf. Husserl, 2005, 120-122, 130; 2000, 124). En su obra *La intersubjetividad en Husserl*, Iribarne afirma que la cuestión del solipsismo en Husserl “puede explicarse como una lectura parcial del pensamiento del filósofo, insostenible si se lo considera en su totalidad” (Iribarne, 1987, 32).

La cosa no se da sola en el mundo, desligada del cuerpo; toda cosa que se da ante la experiencia de un yo pertenece al entorno de ese “yo”, lo que significa que el cuerpo de ese yo está también ahí. Cada yo, como cada cosa son intersubjetivamente. Si una cosa aconteciera sólo desde un sujeto pero no en los otros, su objetividad y la cordura del sujeto que la percibe quedarían puestas en cuestión. El cuerpo también es una cosa, pero no cualquier cosa, sino la cosa desde la cual el yo se posiciona frente al mundo, como diría Merleau-Ponty, “la cosa donde yo resido.” (Merleau-Ponty, 1964, 203). Por ello, es evidente que no podemos comprender cómo se constituye el cuerpo sin atender a la constitución de las cosas. La identidad de la cosa física se encuentra constituida por sus propiedades permanentes, aquellas que se mantienen a pesar del cambio. La cosa no es captada como una multiplicidad de percepciones, sino en la interacción de los diferentes sentidos como una unidad, como un todo; la cosa no desaparece en el momento en que el sujeto la deja de percibir, como lo sería frente a un sujeto como el que sostiene Berkeley, sigue estando ahí, pero ya no como una cosa percibida, sino apercibida desde un mundo significativo gestado por el sujeto, y es

la apercepción lo que le da unidad. Por ejemplo: lo que permite que identifique mi pelota azul como tal a pesar de que no la veo, es que la capto también por otros sentidos; así sé que la estoy tocando y sé que es la misma pelota con la que jugaba ayer porque recuerdo que la encontré donde la había dejado el día anterior. Lo sé por su textura que siento en este momento, que sigue siendo la misma, analógicamente traslado mis experiencias anteriores a mi experiencia presente; así en una prospección anticipé este presente al levantarme de mi cama y buscar mi pelota, en una retrospección recuerdo al tocarla que las marcas que trae son las huellas de los colmillos dejados semanas antes por mi mascota, es decir, la apercibo analógicamente como una unidad del espacio y el tiempo que conlleva todas mis experiencias de la pelota. Así, la identidad de la cosa se mantiene aunque las circunstancias que la rodean vayan cambiando. “De los cuerpos dependen las reproducciones y con ello las apercepciones. Las reproducciones están en el nexo asociativo de la subjetividad. Mediante ellas se determinan las apercepciones, y esto es de nuevo significativo para las cosas que hacen frente al sujeto. Depende del cuerpo y de lo propio de la psique, que tiene frente a sí el sujeto como mundo” (Husserl, 2005, 107).

El cuerpo es también una cosa física, que apercibo analógicamente, no amanezco cada día con un cuerpo diferente, si así fuera la unidad de mi consciencia sucumbiría el terror de encontrarme en el espejo con alguien que no soy yo; es mi cuerpo uno de los elementos esenciales que permiten la existencia de mi subjetividad, como algo que experimento día con día y no como un ser metafísico que se encuentre descontextualizado de la realidad física; esta subjetividad se constituye en un mundo –en mi interacción frente a las otras cosas físicas y frente a los otros cuerpos– de forma intersubjetiva. Pero mi cuerpo no es cualquier cosa. Como ya indicamos al inicio de este apartado, es el centro de mi orientación en el mundo, que me permite establecer el nexo con lo real, pues es el órgano de toda mi percepción (cf. Husserl, 2005, 88, 95-102). El cuerpo sólo existe como cosa, la aprensión del cuerpo como cuerpo sólo es posible por el movimiento del mismo, como una operación corporal. Los procesos cinestésicos aparecen por una doble vía, como un proceso provocado, de forma espontánea y libre o como un

proceso no hecho, y en este sentido padecido. Husserl llama *ubiestesias* a las sensaciones que tienen una localización en el cuerpo; entre ellas las cinestesis son aquellas ubiestesias que responden a la voluntad del sujeto. El cuerpo es así una cosa sintiente, constituido de ubiestesias y cinestesis. Sentir es el percibir cosas espaciales, siendo nosotros mismos los que al percibir mantenemos la mirada espiritual dirigida a la cosa y a este cuerpo que es nuestro cuerpo. Lo anterior nos hace patente que los sucesos que se manifiestan en los distintos campos sensoriales tienen una dependencia del cuerpo, pero su a vez el cuerpo es captado como una unidad a través de una apercepción somática (cf. Husserl, 2000, 21, 28, 133-136). El cuerpo es una cosa, pero no es cualquier cosa, como afirma nuestro pensador alemán: “no es una cosa en general sino expresión del espíritu, y es la vez órgano del espíritu” (Husserl, 2000, 131). Merleau-Ponty afirma, en concordancia con la fenomenología husserliana, que “la realidad del alma se funda en lo corporal y no al revés” (Merleau-Ponty, 1993, 201).

Aunque la experiencia siempre es mía e intransferible, la realidad objetiva para Husserl se valida intersubjetivamente en un mundo espacio-temporal, en el que mi experiencia de las cosas es validada en la coincidencia con la experiencia de otros sujetos. Si yo veo un hipopótamo con puntitos rosas y nadie más lo ve sin duda me encuentro ante el hecho de una alucinación, es decir, una alteración de la consciencia. De forma semejante mi cuerpo es esta encarnación que soy yo mismo, con un determinado género, una determinada altura y constitución, en una determinada ubicación espacio-temporal, además de ser un cuerpo que es reconocido por los otros. Si un día despertara con otro cuerpo, los otros no me reconocerían y yo me quedaría desarraigado de la realidad objetiva, me hallaría en una crisis de identidad, lo cual también sucedería si de repente apareciera suspendido en un espacio-tiempo lejano al mundo conocido por mi persona, como en una comunidad ajena y extraña a mi persona, como la que encontraría en el desierto de Mongolia, o en la selva de Burundi (cf. Husserl, 2000, 129, 140-141).

Par Merleau-Ponty el cuerpo se encuentra en un mundo fenoménico que se constituye como un todo, como una unidad orgánica, como un *ὅλος*; no hay en él un yo-substancial, al que podríamos llamar “alma” separada del cuerpo (cf. López

Sáenz, 2002, 179-207). Desde la concepción del fenómeno como un todo tal distinción no tiene sentido. En el cuerpo fenoménico no existe una dispersión de funciones que pudriéramos dividir con el filo del análisis, como en la minuciosa disección de un médico forense, que recordando a Lineo generará una taxonomía de parte por parte, distinguiendo a cada una separada de las otras, viendo así “motricidad”, “sexualidad”, “intencionalidad”, “percepción” como funciones autónomas, unas separadas de las otras. Menos aún podemos concebir la percepción como la suma de percepciones simples y complejas, a la manera del empirismo inglés. Husserl afirma que en todo percibir se encuentra involucrado el cuerpo, en tanto que todas las cosas experimentadas tienen relación con la experiencia corporal. Husserl y Merleau-Ponty hicieron patente que no hay mundo sin cuerpo ni cuerpo sin mundo; no es posible concebir al cuerpo como un ente etéreo flotando en la nada, el cuerpo es cuerpo sólo en la relación intersubjetiva con otros cuerpos al interior de un mundo en el cual habita. El mundo conlleva un tejido de significados que el cuerpo permite hacer inteligibles y, así, establecer una relación viva consigo mismo; no es un medio a través del cual se expresa un ser substancial, sino que es una manifestación, una revelación del ser íntimo, el vehículo que nos une al mundo y a nuestros semejantes (cf. Husserl, 2000, 139). El pensamiento no se encuentra flotando más allá del habla, sino que es en el mundo fenoménico; tampoco es un mero efecto del lenguaje, menos aún algo que se encuentre más allá del lenguaje, sino que es ante todo lenguaje. Lo sensible no navega por una vía distinta que la del sentido, sino que cada percepción sensible va acompañada de una significación; habitamos sólo en una lengua y desde esa lengua asumimos el mundo que ella expresa. Desde ella percibimos nuestro ser en el mundo y con ello nuestro cuerpo; nunca somos simultáneamente en dos lenguas en tanto que nunca somos simultáneamente en dos mundos. Lenguaje, cuerpo y mundo caminan de la mano, no son uno sin los otros, por ello en cada momento cada uno de ellos es afectado por los otros. Así, veo mi taza de chocolate amargo, desde el idioma español, desde la cultura mexicana en la que me encuentro inmerso, aquí estoy en la plaza central de un pueblo, con una iglesia churrigueresca y sé que tomar este chocolate no es lo mismo en México que en

Europa o en Asia; los conceptos e inclusive el gusto por los sabores son distintos. Todo esto lo aprendí con los otros, con mi familia y ahora que lo pienso mis reflexiones son posibles gracias a mi encuentro con ellos. Dado lo anterior podemos comprender que el discurso no traduce en el habla un pensamiento, sino que lo consume porque no existe el pensamiento en sí, sino que el pensamiento es ante todo en articulación con las modalidades del discurso y la comunicación, su génesis es intersubjetiva, pues se encuentra siempre en el horizonte de un mundo concreto e histórico (cf. Merleau-Ponty, 1993, 194, 209- 210, 213, 215).

La función del cuerpo en la memoria es una función de proyección, de tal manera que el pasado no es inaccesible; puede ser actualizado desde las vivencias del presente. Por esta razón el pasado no es huella inerte, sino algo que es vivenciado constantemente en el presente. El futuro de forma semejante no es sino a partir de las anticipaciones, prospecciones que acontecen desde el presente, como ya anticipaba la comprensión del triple presente, propuesto por Agustín en *Las confesiones*. Para Husserl, la intención siempre va unida de forma indisoluble a la percepción presente, y en tanto que el futuro es pretensión, es decir, proyección desde el presente, y el pasado retención desde el presente de aquello que ha sido percibido, ambos se encuentran referidos al presente mediante la percepción. Tres tiempos: pasado, presente y futuro que se sintetizan en el presente, en la “apercepción” que constituye el “ego” o “yo trascendental”. En el cuerpo todo hábito perceptivo es un hábito motor, de tal forma que el movimiento, la percepción y la intención van en la misma dirección. El movimiento se percibe, pero la percepción también nos pone en movimiento, la intención acompaña el cómo se dispone mi percepción en cada momento. Siguiendo esta vía el cuerpo constata su espacialidad. Es más: es espacio, un espacio expresivo que se mueve, a través de su motricidad en el mundo, así la comprensión de nuestro cuerpo inter-liga nuestra intención con la efectuación, es decir, con la forma en que nuestra existencia se realiza en el mundo efectivamente.

En el recién nacido, que aún no tiene propiamente un lenguaje, la motricidad propia del cuerpo ya posee en ella misma el poder de dar sentido, de forma tal que la adquisición de una habilidad es la captación de una significación,

así la habilidad motriz conlleva una significación motriz que permite ubicar otros cuerpos e irse ubicando entre ellos, en la simultánea doble sensación de tocarlos y ser tocados por ellos. La motricidad es así la esfera primaria donde se generan todas las significaciones, por ello en ella se hace presente la in-dís-asociable relación entre el mundo, el tiempo y el espacio (cf. Merleau-Ponty, 1993, 160-162, 165-170, 181-183, 198).

Hasta ahora hemos hablado de Husserl, respaldándonos en las obras de Merleau-Ponty e Iribane, abordemos ahora el pensamiento en específico de Merleau-Ponty. A diferencia de Husserl, Merleau-Ponty introduce un dinamismo en la percepción al concebirla desde un transitar por el mundo. Para Merleau-Ponty transitamos a través de síntesis sucesivas, de forma tal que la conciencia mantiene detrás suyo las síntesis efectuadas, pero no de forma fragmentaria como si hubiera rupturas en el acontecer de la temporalidad, sino a través de una “síntesis en transición”, de tal manera que aunque vaya cambiando en el acontecer en el tiempo siempre mantiene una unidad, se articulan percepción y significación; la percepción ya es en sí misma un juicio, pero es un juicio que ignora razones, como una pasividad pre-reflexiva que es aquello que acontece como *ente-noético* en la *conciencia-noesis*, es decir, como una conciencia que no posee una plena determinación de sus objetos, como aquella que se encuentra en la lógica vivida que no da razón de sí misma y que conlleva una significación inmanente; aquí hay una razón de ser que orienta a los fenómenos, a la que Merleau-Ponty llama “razón operante”. Según esto, la experiencia fenoménica genera un fenómeno motivante y lo explícita; el cuerpo propio va surgiendo en la interacción con otros cuerpos, cada estímulo conlleva un motivo, un afecto, de esta manera, la afección, el sentir y el conocer se encuentran articulados, por lo mismo cada uno sólo se da acompañado de los otros. Es evidente que no se está reflexionando todo el tiempo; el pensamiento en la cotidianidad, no piensa que piensa cada movimiento que hace, si lo pensara se volvería torpe, como el aprendiz de bailarín que piensa cada uno de sus pasos. Uno fluye con el movimiento; tal vez en un inicio algunas tareas, como operar una máquina o manejar un auto se aprenden pensando cada paso, pero sólo se dominan cuando se interiorizan y se hacen en automático, eso

no quiere decir que desaparece el fenómeno, lo que es imposible, sino que se transita en él fluidamente a través de síntesis en transición; de esta forma la intención y la acción se articulan a una significación inmanente. Esto es lo que llamó en su momento. El mundo vivido no es algo inerte dado de una vez, mera pasividad, sino que hay que constituirlo en la relación intersubjetiva, donde el otro se manifiesta como resistencia (cf. Merleau-Ponty, 1993, 53, 63, 71, 76, 82, 151). Uno se va constituyendo como sujeto entre los otros, en un proceso sin cierre, dado que las situaciones van cambiando a través del tiempo. Por ello la síntesis no se cierra, sino que transita en el tiempo, si se cerrara, ya no sería una síntesis en transición, sino una estática sincronía.

Para Levinas, Husserl trata de llevar la conciencia a la conciencia absoluta, a una conciencia eidética, a través de una reducción trascendental (cf. Bernet, 2002, 82-99). Pero el cuerpo no es reducible a la correlación noético-noemática en tanto que se manifiesta como cuerpo vivo, como algo aún no-temático, una síntesis que es pasividad pura, una *Urdoxa*, una síntesis anterior a toda síntesis, anterior a toda voluntad razonable o actividad intelectual. En cambio, el cuerpo propio ya se asume en un espacio, desde un “punto de vista”. Sin embargo, podría ser que el Levinas de *Totalidad e infinito* se encontrara equivocado con la reducción del otro a la experiencia eidética. Al respecto Reiko Kobayashi plantea la hipótesis de que Levinas en *Totalidad e infinito* partió de un mal entendido concerniente a la verdadera intención husserliana presente en las *Meditaciones cartesianas* respecto al papel que desempeña el otro en la fenomenología en tanto que la quinta meditación muestra que la fenomenología egológica se encuentra subordinada a la fenomenología intersubjetiva (cf. Kobayashi, 2002, 82- 83). La quinta meditación muestra un contenido ambiguo, del que el propio Husserl se encuentra consciente. Como bien muestra Iribarne, “Husserl nunca estuvo satisfecho con la quinta meditación cartesiana, no le pareció nunca aceptable para ser presentada al público en alemán” (Iribarne, 1987, 24). Según Kobayashi, el contenido de la quinta meditación de Husserl afirma lo siguiente:

Celui qui est étranger à moi n'est pas donné originellement. Car si c'était le cas, je l'assimilerais complètement, et il n'y aurait plus d'autre. Si l'expérience de l'étranger concernait seulement son corps (*Körper*), ce ne serait que l'affaire

de la sensibilité appartenant à ma sphère primordiale. Mais si elle concernait sa chair (*Leib*), elle ne pourrait être effectuée que sous le mode d'*Appräsentation* (Kobayashi, 2002, 164).

Significaría que Husserl no comete una reducción del otro a la esfera del uno, sino que el otro trasciende la esfera del uno que se manifiesta en la sensibilidad antes que en la representación. Entonces, el otro es condición de posibilidad para que la fenomenología del ego y del mundo se constituyan. Y en este sentido Husserl estaría más próximo a Levinas tal y como da testimonio en un artículo del último periodo de su trayectoria: “De la conciencia a la vigilia: a partir de Husserl” (Levinas, 2001c).

Por los desacuerdos entre el joven Levinas y Husserl en torno a la naturaleza de la existencia y la subjetividad (cf. García Ruiz, 2008, 351-372), Levinas se acerca a la fenomenología de Merleau-Ponty con quien mantiene una polémica discreta pero intensa en torno al estatuto del cuerpo y la experiencia de la alteridad. Según Levinas existe una sensibilidad no reducible al carácter eidético de la intencionalidad; donde lo subjetivo y lo objetivo sólo se dan de forma articulada; en ese acercamiento uno toca y es tocado por los objetos de tal forma que el tocar viene a ser una reflexión del tocar; por esta vía el espacio mismo se sabe a través del cuerpo. La teoría de Merleau-Ponty propone un recorrido de lo subjetivo a lo objetivo; de las cualidades sensibles ligadas a la subjetividad carnal que se van constituyendo junto con los movimientos motrices en la interacción con el propio cuerpo, a la objetividad intersubjetiva. El descubrimiento de lo sentido sintiente, que al tocar es tocado, se extiende al cuerpo del otro, evitando el encierro en un razonamiento por analogía como en Husserl; de esta forma la intersubjetividad de la empatía no se fundamenta en la analogía, sino en la simultaneidad intersubjetiva. Como Levinas afirma: “La intersubjetividad –que se constituye en la sensibilidad descrita a partir del ‘tacto reflexivo’ de las manos que se tocan– se estructura según la comunidad entre el ‘tocar’ y el ‘ser tocado’, ‘acto común del sintiente y de lo sentido’” (Levinas, 2002, 115).

Así, el tocar y ser tocado, como un acto común del sintiente y de lo sentido, forma una relación de intercorporeidad que Levinas comprende como comunidad “estesiológica”; por esta razón Merleau-Ponty atiende a un encuentro pre-teórico,

un saber pre-gnoseológico que se constituye en el contacto carne con carne (cf. Levinas, 2002, 111-116). Para Levinas es no sólo en la cara, sino en el gesto corpóreo del encuentro, en el abrazo, en la caricia donde se expresa la desnudez del rostro; ahí el gesto no es solamente una descarga nerviosa, sino la celebración del mundo, de tal forma que el cuerpo es un sentido sensible, sentido porque refiere al objeto, sensible en cuanto se encuentra del lado de los objetos. Percibir en el mundo es tanto recibir y expresar, es un reunir en una unidad lo que la tradición separaba entre un momento teórico o conceptual y otro sensitivo. En este sentido la sociabilidad, la aproximación al otro, como absolutamente otro descansa en el encuentro sensible de los cuerpos (cf. Levinas, 2001e, 29, 31). Si el otro es infinito es porque conlleva algo de inexorable y no tematizable en tanto que su interioridad nos es inaccesible. En otras palabras: es porque la presencia fenoménica de su cuerpo no me hace presente su anárquica subjetividad; a ella nos resulta imposible ponerle un fin, es decir, definirla delimitarla, representarla. Según Levinas, Merleau-Ponty estaría anunciando de manera inequívoca la irreductibilidad de la encarnación a los órdenes del saber y la representación de la alteridad del otro que seguían operando en la fenomenología trascendental de Husserl. “El descubrimiento de lo sentido en cuanto sintiente se extiende al cuerpo del otro si haber dado lugar a un razonamiento por analogía. El otro hombre y yo mismo ‘somos como los elementos de una intercorporeidad’: la co-presencia de dos manos, debida a su pertenencia al mismo cuerpo, se ha extendido al otro” (Levinas, 2002, 114-115). Sin embargo, el otro se revela como infinito. De manera que su constitución fenoménica, su ser cuerpo sólo manifiesta un más allá que no se presenta en el análisis de Merleau-Ponty del toque entre dos manos. Pues, a juicio de Levinas, este análisis sigue dominado por la mirada teórica; se trata, en el fondo, de un saber del otro el que busca una teoría de la intersubjetividad. “A pesar de la originalidad de la estructura pre-teórica que Merleau-Ponty pone en evidencia –precisamente en calidad de pre-teórica– referido a lo teórico y es ya como la sombra de aquello a lo que se refiere. Incluso si rompe con la estructura noético-noemática de las idealizaciones, sigue siendo para Merleau-Ponty –ya o aún– saber, aunque sea de un modo distinto” (Levinas, 2002, 115). El otro se

sustraer al contexto del mundo, sólo por ello es infinito, en tanto que el infinito es alteridad inasimilable. “La desnudez del rostro es un sustraerse al contexto del mundo, al mundo significativo como contexto [...] La relación con el infinito no es conocimiento sino proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y que aflora” (Levinas, 2001d, 75).

2. El cuerpo sexuado. Eros y alteridad

Somos un cuerpo sexuado, un tejido de significados y percepciones que no acontecen de forma desasociada. El cuerpo expresa una existencia total, o para ser más preciso, la existencia se manifiesta a través del cuerpo; sólo por ello el cuerpo puede simbolizar la existencia, en tanto que es la actualidad de la misma. “Mi cuerpo es así mismo lo que me abre un mundo, y me pone dentro de él en situación” (Merleau-Ponty, 1993, 181). Es decir, el cuerpo permite habitar en el mundo; el cuerpo siempre habita el mundo como ente sexuado (cf. Merleau-Ponty, 1993, 171-190).

Para Levinas el cuerpo se hace patente ante todo como rostro, en la experiencia sexual se cosifica al otro, se le hace objeto del deseo sin contener al otro como un otro. Los cuerpos se encuentran en el goce en nuestra experiencia de lo otro-cosa como del cuerpo-objeto. Tanto el “útil”, el “ser-a-la-mano”, como el “otro-cuerpo-vivo”, en el encuentro corpóreo erótico de un ser con otro, conlleva el goce. Así, los útiles o los entes “a-la-mano” no son sólo cosas útiles sino que son ante todo objetos de deseo que permiten el gozo. De forma semejante el cuerpo del otro en la sexualidad se convierte en medio para la autosatisfacción de uno mismo. Los objetos que nos pertenecen son también medios de placer, de goce sensual, pero el otro no nos pertenece aunque en el goce nos adueñemos de su cuerpo; por ello la sexualidad es profanación que viola lo inviolable, en tanto que la interioridad del otro siempre será algo que se encuentra más allá de la posesión porque en el retorno del goce el otro en tanto que otro se encuentra ausente. En la experiencia fenoménica la interioridad del otro no es inaccesible, el otro nos

desborda en desmesura en tanto que es inexorable, en tanto que no es posible tener acceso a su vivencia, menos aún limitarlo y con ello reducirlo a nuestro entendimiento. Por ello el recorrido hacia el otro es esencialmente sin retorno, va más allá de un aspecto meramente cognitivo y es ante todo ético. ¿Qué significa para Levinas esta imposibilidad de tematizar al otro? Que el otro es trascendencia, irreductible al contenido de una consciencia. Se trata del principio de la heteronomía. “La experiencia heterónoma que buscamos –sería una actitud que no puede convertirse en categoría y cuyo movimiento hacia el otro no se recupera en la identificación, no vuelve a su punto de partida” (Levinas, 2001a/1997, 272). Sin embargo, en la experiencia del otro no sólo nos encontramos con el no retorno de lo irrepresentable, sino con el otro ser humano como cuerpo-físico, con el que nos damos un simple apretón de manos, un beso, un abrazo o en la experiencia sexual, una interacción intersubjetiva y con ello comunicativa en el lenguaje de los cuerpos. En estos encuentros cuerpo con cuerpo sí hay retorno, pero un retorno que no supera y que se encuentra permeado por la experiencia del no retorno.

El retorno se da desde el goce frente al objeto, frente al otro. Lo deseable, por esta vía, en lo hedónico es cercado, alcanzado e identificado como objeto de necesidad, se inscribe ahí la inmanencia de la representación y del mundo exterior. En esta vertiente el gozar es ante todo saciarse apresando entre las manos el objeto del gozo (cf. Levinas, 2001c, 139; 1999, 139).

Goza sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo propiamente humano [...] La suspensión o la finalidad última tiene una faz positiva, el gozo desinteresado del juego. Vivir es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida. Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo (Levinas, 1997, 152-153).

El gozo trasciende la pura utilidad, la necesidad, pero se mantiene en la ambigüedad entre la inmanencia y la trascendencia. Para Levinas vivir es gozar, por ello afirma: “La vida que es vida de algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad” (Levinas, 1997, 134). La sensibilidad es

la modalidad del gozo, es el hecho mismo del gozo, es previa a la idea, y por consiguiente a la representación, de forma tal que no constituye el mundo. El “conocimiento sensible” no es ratio, no es representación, el dato sensible que nutre la sensibilidad viene a llenar una necesidad de manera que responde a una tendencia (cf. Levinas, 1997, 154-155).

¿Pero entonces cómo llega el gozo a la conciencia? Es decir ¿a través de qué vía el gozo se manifiesta en la representación? La vía para es el “trabajo” en cuanto introduce la mediación entre el acto y la satisfacción de la necesidad y/o del deseo. El tiempo se manifiesta en la incertidumbre del mañana, lo cual apunta a que el gozo tiene una duración, el gozo se espera en el hambre, en el apetito y cuando se tiene, aunque en la entrega total al mismo no se piense en ello, en algún momento el gozo se acaba. La conciencia frente al gozo nos hace patente nuestra indigencia. El gozo se manifiesta como amor a la vida, al estar-contento, en la felicidad en sí mismo (cf. Levinas, 1997, 160-165). “El amor a la vida no ama al ser, sino la felicidad del ser. La vida amada es el gozo mismo de la vida, el estar contento [...] Relación con la vida, el amor a la vida no es ni una representación de la vida, ni una reflexión sobre la vida” (Levinas, 1997, 163).

Las necesidades ha constituido al hombre como sujeto, es decir, como un ser que existe para sí, egoísmo puro que busca la satisfacción en el mundo cuya raíz en su condición corporal, sensible y, por ende, necesitada. “Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo –todas estas dependencias respecto al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan al ser instintivo de las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo” (Levinas, 1997, 135). Las necesidades constituyen la subjetividad de cada uno, en tanto que sujeto, en tanto que sí mismo y no en tanto dependiente de otro. Para Levinas en la relación entre gozo y temporalidad se hace patente el *ἀπειρον*. Como un antecedente de la misma reflexión podemos referir a Heidegger quien hace un análisis de la sentencia sobre el *ἀπειρον* de Anaximandro. “‘Nacer’ y ‘perecer’ son nombres para el curso cambiante de todas las cosas. Suponemos, pues, que ‘nacer’ y ‘perecer, que es donde justamente se dibuja el ‘movimiento’ de las cosas, serían así ‘procesos’ más consabidos (Heidegger, 1997, 149). En Heidegger el *apeirón*

refiere a algo que siempre vuelve a comenzar generación tras generación en el continuo nacer y morir; en cambio, para Levinas el *ἄπειρον* se opone al gozo, haciendo manifiesto lo incierto, por ello afirma: “Es el *ἄπειρον* distinto de lo infinito, y que por oposición a la cosa, se presenta como cualidad refractaria a la identificación. La cualidad no reside a la identificación porque representaría una circulación y una duración; su carácter elemental, su venir a partir de la nada, constituye al contrario su fragilidad, su desmoronamiento de devenir, este tiempo anterior a la representación que es amenaza y destrucción” (Levinas, 1997, 160).

Los dos pensadores refieren con el *ἄπειρον* al transcurrir del tiempo, pero mientras que para uno es el acontecer de las cosas como expresiones culturales, para el segundo significa fragilidad, incertidumbre frente a la amenaza y a la destrucción. Para Levinas el tiempo agrega algo absolutamente nuevo al ser que escapa a toda representación en tanto que lo infinito del tiempo escapa a toda representación, el tiempo tiene un elemento ético que conlleva la manifestación del rostro; el rostro detiene toda totalización. El recibimiento de la alteridad que conlleva condiciona la conciencia y el tiempo, ya no es un tiempo medible en el orden de lo representable, sino un tiempo que se manifiesta como alteridad más allá de toda presencia (cf. Levinas 1997, 288; Chalier 2004, 34). En la relación con el otro como excluido no hay retorno, mientras que en relación con el amigo, con el amado, en el erotismo o en la relación sexual se da el retorno; en estos tres últimos desde el “yo pienso” se reconstruye el interés y la inmanencia de tal forma que el amor se complace en la espera misma de lo amable gozando a través de la representación que colma la espera generando así el retorno; pero ello no quiere decir que el otro sea contenido en sí mismo, tampoco lo es la necesidad de ser reconocido, lo que es contenido es el goce.

Pero aunque exista un retorno éste se encuentra acompañado por un “no-retorno” que le subyace; se trata de la trascendencia propia del amor pero a la vez la trascendencia es acompañada por el deseo. Levinas afirma en “Dios y la filosofía” –refiriéndose a la obra del banquete de Platón: “La Venus celeste y la Venus vulgar son hermanas. El amor se complace en la misma espera de lo amable, es decir, goza de él a través de la representación que colma la espera. Tal vez la pornografía sea lo que apunta todo en erotismo, de la misma manera que el erotismo apunta en todo amor” (Levinas, 2001c, 101).

La trascendencia del amor es equívoca porque implica colocarse en el límite de la ambigüedad entre inmanencia y trascendencia; entre un retornar y un salir al otro sin retorno: trascendente porque la intención amorosa va hacia el otro e inmanente en tanto que busca algo a lo cual ya se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda. El otro es la otra mitad donde el encuentro produce el gozo; sin embargo, el otro mantiene su exterioridad. El erotismo es más bien el regocijo de la voluptuosidad por la voluptuosidad del otro y en la amistad donde amar es amar el amor que el otro me tiene “es placer y egoísmo de dos” (Levinas, 1997, 276). Por lo tanto, en el gozo erótico cada uno se ama en el amor. Levinas se encuentra aquí, simultáneamente, cerca de Hegel y a un abismo de él. Cerca porque siguiendo la interpretación de Kojève, en Hegel “se desea el deseo del otro”. Lejos porque la trascendencia en Levinas va más allá de todo cierre sistémico. Kojève, en su obra *La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, afirma respecto al deseo del sí mismo: “‘Mediatizado’ por el deseo del otro dirigiéndose sobre el mismo objeto de deseo: es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean” (Kojève, 1996, 14). El saberse reconocido conlleva el saberse a su vez deseado por el otro.

Desear el deseo del otro es pues en última instancia desear que el valor que soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él me reconozca mi valor, quiero que él me reconozca como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo deseo humano, antropógeno, generador de autoconciencia, de la realidad humana, ejerce ese deseo de “reconocimiento” Y el riesgo de la vida por el cual se “reconoce” la realidad humana es un riesgo en función de tal deseo. Hablar del “origen” de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el reconocimiento (Kojève, 1996, 15).

Para Levinas el deseo del otro es deseo “metafísico”; un deseo que no se puede colmar pues apunta a lo “absolutamente” otro. “El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro. El análisis del deseo no podría dar razón de su singular pretensión. En el fondo del deseo comúnmente interpretado,

se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada” (Levinas, 1997, 60). El otro no puede ser presencia ni representación ni idea, el otro debe ser absolutamente otro. “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, decir de entrada a la relación, ser el mismo no relativamente, sino absolutamente. Un término sólo puede ser absolutamente otro en el punto de partida en tanto que yo” (Levinas, 1997, 60).

Desde el encuentro de la relación con el otro, nos place el placer del otro, pues se goza en el saber que el otro nos goza, es ahí donde la caricia, en su ambigüedad, es simultáneamente tocar y ser tocado, porque el tocar es ser tocado por aquello que se toca. La caricia puede no llevar el contacto de una piel con otra piel, sino que puede ser el simple coqueteo, el signo del gesto del otro se siente en el propio cuerpo que responde con otro gesto, entonces la piel se eriza, el cuerpo tímidamente tiembla, el rostro se sonroja, y placenteramente el otro que nos agrada, nos intimida. Esa intimidación manifiesta goce, pero simultáneamente manifiesta la subjetividad inviolable, la virginidad del rostro, aquello que resiste a ser idea, al devenir inmanente del gozo y que en su resistencia apunta hacia la trascendencia. En una entrevista Levinas responde a Philippe Nemo:

Lo acariciado no es tocado, hablando con propiedad. No es lo aterciopelado ni la tibieza de esa mano dada en el contacto lo que la caricia busca. Es esa búsqueda de la caricia que constituye su esencia, por el hecho de que la caricia no sabe lo que busca. Este “no saber”, este desarreglo fundamental es lo esencial en ella. Es como un juego con algo que se sustrae, y un juego absolutamente sin proyecto ni plan, no con lo que puede llegar a ser nuestro y nosotros, sino con algo otro, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. Y la caricia es la espera de ese porvenir puro sin contenido (Levinas, 2000c, 59-60).

Se hace patente que a todo retorno del goce subyace el viaje al otro sin retorno, a ese otro absoluto no admite regreso porque previo a todo retorno está el infinito, se manifiesta en el rostro del otro, permeando la relación amorosa, porque el otro como propiamente otro trasciende la amistad, la relación amorosa y el erotismo. En el juego de la relación erótica siempre se encuentra latente el peligro de perder

de vista el rostro del ser amado, cuando el eros al desear de forma violenta la desnudez arrebató el cuerpo de su pudor. Por otro lado, la relación amorosa subyace a todo erotismo, apunta a una trascendencia, más allá de lo mismo, en la fecundidad, donde el hijo es ese “otro-yo” que señala hacia un porvenir más allá de lo mismo. La fecundidad continúa la historia sin producir la vejez, a través de la fecundidad el yo va a otra parte, se mantiene en la luz articulando el tiempo de lo absolutamente otro; ahí la subjetividad del yo sale ganando. El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Es sociedad y en este sentido tiempo. La trascendencia de la fecundidad es tiempo que va hacia el otro, trascendencia que trasciende a aquel que trasciende como padre a través de la trascendencia del hijo; la fecundidad engendra, impone el don del poder del don (cf. Levinas, 1997, 265-266, 275-279; 2001c, 98-104).

Es inevitable ese deseo del padre de que su hijo sea otro yo, pero el hijo es y no es un “otro yo”, ante todo es él, con su propia subjetividad, en el vientre “es como” un tierno extraño que irrumpe en el cuerpo de la madre, un desconocido que poco a poco se manifiesta. La fecundidad, a semejanza del *apeirón*, nos hace patente algo que siempre está brotando de generación en generación. Sin embargo, a diferencia de éste en la fecundidad el infinito no puede ser encerrado en la categoría de cosa ni en la categoría de ser, aquello a que se hace referencia no es el devenir de la expresión de las cosas como entes que habitan al lenguaje de una cultura, tampoco a la amenaza de un tiempo destructor que nos hace patente la fragilidad de las cosas, sino a algo que no puede ser encerrado en categorías ontológicas, menos aún en la idea, es decir, al “rostro” así el infinito se manifiesta través de la discontinuidad de las generaciones, de tal modo que siempre se está en el origen. El énfasis está en la diferencia radical del hijo, que mantiene al yo desde la extranjería: la trascendencia con el hijo funda una relación profunda en la bondad de la bondad, por ello, en la paternidad el deseo se mantiene como deseo insaciable y en cuanto ello apunta hacia el infinito renunciando al viaje de Ulises, porque no hay retorno. En Levinas no es posible comprender lo infinito como ser en ninguna de sus posibles nociones porque no puede ser reducido a una unidad sintética, a un tema ni al movimiento del

acontecer de las cosas, por esta razón se encuentra más allá de todo tema; sin embargo, las cosas como huellas del otro nos manifiestan que el otro estuvo ahí, pero como meros vestigios que lo único que nos hacen patente es la ausencia del otro. La fecundidad que conlleva el hijo es parte del drama del yo, donde lo intersubjetivo que se abre testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que la engendra (cf. Levinas, 2001c. 279-282). El hijo por más que sea otro-yo es ante todo otro-otro, interrogación enigmática que por más conocido que sea siempre es algo extraño. En la relación erótica el cuerpo a cuerpo genera al hijo, que es ese “otro yo” que es alteridad extraña desde que habita el interior del vientre. Si, como hemos visto el cuerpo es uno de los paradigmas de la alteridad el otro es la feminidad que se comprende ante todo como receptividad opuesta al dominio; en Levinas lo masculino y lo femenino no son cualidades exclusivas cada una de su género, sino que acompañan a todo ser humano, es decir, todos tenemos algo de masculino y de femenino. En este sentido, Levinas afirma. “Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte donde se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de “sexo femenino” en morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada” (Levinas, 1997, 175).

¿Pero a que refiere lo Femenino? Levinas interroga y responde al respecto, en una obra anterior, *El tiempo y el otro*: “¿Qué clase de alteridad es aquella que no se reduce pura y simplemente a la oposición entre dos especies de un mismo género? Pienso que lo contrario absolutamente contrario, aquello cuya contrariedad no es afectada por la relación que puede establecer su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga su otredad es lo femenino” (Levinas. 1993, 128). Podemos añadir, apoyando lo anterior, que la mujer define lo otro, por ello desde *Totalidad e infinito*, Levinas señala: “Y el otro cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación” (Levinas, 1997, 172-173). En *Ética e infinito* señala Levinas: “Lo

femenino es descrito lo de por sí otro, como el origen del concepto mismo de alteridad” (Levinas. 2000c, 62). Lo femenino para nuestro autor no sólo es la raíz del concepto de la alteridad, sino la condición del recogimiento sobre el cual se recoge el sí mismo, el “yo”, pero no como el ego de la tradición de Occidente; no es el recogimiento del pensamiento solipsista del “yo pienso” cartesiano, sino un recogimiento desde la pasividad. En la relación entre géneros la diferencia a la que apela Levinas va en contra de la lógica de la unidad proclama de Parménides, y cuestiona la concepción del amor como fusión, subrayando un abismo infranqueable que se manifiesta en la dualidad insuperable de los seres; desde ahí la relación con lo femenino manifiesta aquello que se nos oculta para siempre, que se retira en su misterio; el misterio y el pudor de lo femenino se encuentran tan íntimamente vinculados al ser femenino que no pueden separarse de él. “Condena a ocultarse, a la “huida ante la luz” y al “pudor” la feminidad representa todo lo que, en la alteridad, resiste por tanto al velamiento/desvelamiento, es decir, a una cierta determinación de la verdad. Es en verdad la alteridad misma (Derrida, 1997, 75). “La alteridad se realiza en lo femenino” (Levinas, 1993, 131). La profanación de lo femenino no es una negación del misterio, sino una de las relaciones posibles con él; lo femenino se hurta a la luz, es en su existencia pudor, que es en sí mismo una forma de ocultarse. Si el yo tiende a encerrarse en lo mismo, y la razón es el mundo de la luz entonces, como Derrida muestra en la obra levinasiana: “Lo femenino nombra entonces lo que permite trascender a la vez, en un solo movimiento, el yo y el mundo de la luz” (Derrida, 1998, 60).

El otro no se manifiesta aquí como en el primer momento de la dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, no es un otro que nos niega a través del dominio ni es un ser al cual tenemos que negar para sobrevivir, todo su poder constituye su alteridad, su misterio constituye su alteridad. De esta forma a semejanza con la muerte no nos enfrentamos con un ente existente, cuyo ser esté enraizado en la unidad del ser, sino con el acontecimiento de la alteridad, el cual es la alienación; lo que nos hace patente lo femenino es que la esencia de lo otro es la alteridad. Mientras el existente se realiza en lo subjetivo y en unidad propia de la conciencia, lo femenino no se realiza como ente que trascienda a la luz, como lo que sería un

pensamiento, sino como pudor, como un retirarse a otro lugar, en un movimiento opuesto a la conciencia (cf. Levinas, 1993, 128-131). Lo femenino es un paradigma de la otredad, pero como lo masculino, lo femenino se encuentra subordinado a la relación inter-humana. Levinas en su obra: *De lo Sagrado a lo Santo* nos aclara. “C’est la relation basée sur la différence des sexes qui est subordonnée à la relation interhumaine — irréductible aux forces et aux complexes de la libido — à laquelle la femme s’élève comme l’homme” (Levinas, 1977, 148).

En la relación inter humana la fragilidad del cuerpo, su finitud se expresa ante todo como feminidad, porque la alteridad es la naturaleza de lo femenino. Por otro lado, la mujer hace posible la vida de los hombres, ella es el hogar. La voz de lo femenino es bienvenida al hogar, y esta bienvenida es la primera revelación de lo otro (cf. Levinas, 2001c, 57; 1997, 123). El hecho del pudor manifiesta que la forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse. Aquí a diferencia de Hegel, el otro no es por sí mismo un ser amenazante que pone en riesgo nuestro ser ni siquiera es un ser con el que nos enfrentamos en una oposición de voluntades. Todo su poder consiste en su alteridad, su misterio constituye su alteridad. La alteridad femenina se encuentra más allá de la unidad de lo mismo, propia de la conceptualización que conlleva la unidad de la lógica sintética. Derrida afirma al respecto: “‘Lenguaje silencioso’, del ‘entendimiento sin palabras’ de ‘la expresión en el secreto’ en lo que Levinas llama aquí la ‘alteridad femenina’” (Derrida, 1998, 56).

El otro en un primer momento no es para Levinas una libertad porque si fuera una libertad entonces no habría más que dos opciones para relacionarse con él: la sumisión o el avasallamiento. La libertad que enfatiza el ideal moderno de autonomía no es lo que en primera instancia define al ser humano, antes que la libertad está la responsabilidad ilimitada frente al rostro del otro; una responsabilidad anterior a toda iniciativa, que nos lleva la substitución del otro (cf. Levinas, 1999, 163–203). La substitución es obsesiva, an-árquica, no tematizable; en ella se hace patente la imposibilidad de una responsabilidad comunitaria, en tanto que si la responsabilidad es excesiva e in-finita, que atiende a cada uno en tanto sujeto. Lo patético del amor es que aunque en la relación sexual se busca la

fusión, ésta naufraga por más cercanos y compenetrados que estén los cuerpos la dualidad de los seres y el abismo que los separa son insuperables. Levinas coincide en este punto con Bataille para quien el ser humano vive sumergido en la experiencia interior aunque podemos perder la percepción de los límites en el momento del *ek-stasis* y rencontrarnos con la continuidad seguimos estando separados (cf. Bataille, 2005, 17). La alteridad del otro siempre conlleva una relación con algo que se oculta y se retira a su misterio. Lo femenino aquí es lo esencialmente otro, es irreductible aún en la relación más profana, más carnal, que no niega su misterio, simplemente es otra posibilidad de relacionarse con él. La alteridad del otro se revela sin nunca llegar a la presencia, su verdad es revelación, como llamado ético, presente en la conminación del rostro del otro, y en la máxima “no matarás”. La relación del “Eros” no es un relación secundaria, por lo tanto tampoco es un mero accesorio de lo humano, no es sujeción ni dominio, no es una relación de poder ni puede ser traducida en términos de poder; en la relación del eros la alteridad se realiza en lo femenino como ente del pudor. En estos términos, lo femenino es ternura en el sentido pasivo de fragilidad extrema, vulnerabilidad, en el límite entre el ser y el no ser. La comunicación erótica, no es ni lucha ni fusión ni conocimiento. Si al otro fuera posible conocerlo, aprehenderlo, entonces ya no sería otro. Por esta razón, la relación con el otro es el cara a cara sin intermediarios, de forma que en la proximidad con el otro éste se mantiene en la distancia. Lo erótico naufraga en la posesión. El erotismo conlleva la fecundidad, ahí es donde trasciende en cuanto genera el rostro del tercero, del hijo.

El amor erótico es sin razón, invade, hiere, sin embargo el yo sobrevive a él. En el amor existe un doble recorrido, por un lado el del gozo, donde amar es amarse y por ello es un retorno a sí mismo, “es placer y egoísmo de dos” (Levinas, 1997, 276) de tal modo que el otro es objeto de nuestro gozo. Pero en el gozo se es sólo para sí. “La necesidad es ingenua. En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo en soledad inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi ‘reserva

personal' –pero enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar– sin orejas como vientre con hambre” (Levinas, 1997, 153).

Sin embargo, el eros no se queda sólo en el cierre en sí mismo, propio del gozo, sino que atiende al amor en un nivel más fundamental, previo a todo, no en el sentido de eros, sino del amor incondicionado que los griegos llamaron *ágape* que se encuentra permeado por el rostro; por lo tanto de un recorrido sin retorno hacia el otro, hacia el infinito. Aquí ya no hay apercepción analógica, empatía, simpatía o compasión porque todas estas formas reducen lo otro a lo mismo. Más aún, la otra forma, la que conlleva el retorno del gozo –que es objetual en tanto que otros objetos como los útiles también son objetos del gozo– conlleva a su vez el “sin-retorno” del éxodo hacia el otro –que nuestro autor ejemplifica a través de la figura Abraham– en tanto que todo eros se encuentra permeado por el *ἀγάπη*. El amor erótico no es dominio, posesión, conocimiento, fusión o comunicación, es una relación con el misterio, con el porvenir. “Es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo el yo sobrevive en él” (Levinas, 1993, 132). En la ambigüedad del Eros se da “esta simultaneidad de la necesidad y del deseo, de la concupiscencia y de la trascendencia, tangencia de lo confesable y de lo inconfesable, constituye la originalidad de lo erótico que, en este sentido es lo equivoco por excelencia” (Levinas, 1997, 266). El Eros es la simultaneidad de las dos trayectorias, la del gozo que se encierra sobre sí mismo y la del amor como *ἀγάπη* que se dirige a la trascendencia sin retorno, pero también es la ambivalencia entre la necesidad y el deseo (cf. Levinas, 1997, 130-134, 266, 276; 1993, 131, 2000c, 58;). Aunque en el encuentro cuerpo a cuerpo el eros navega hacia la fusión, naufraga en la trayectoria, porque el Eros conlleva una dualidad insalvable. Al respecto Levinas afirma en *El tiempo y el otro*: “Lo patético del amor consiste en la dualidad insuperable de los seres. Es una relación con aquello que se nos oculta siempre. La relación no neutraliza *ipso facto* la alteridad, sino que la conserva. Lo patético de la voluptuosidad reside en el hecho de ser dos” (Levinas, 1993, 129).

Entre uno y el otro hay un insalvable abismo, en él que el otro se retira en el misterio. Otro aspecto importante del eros es la caricia, aunque es sensible trasciende la sensibilidad y es un modo de ser del sujeto, en el que el sujeto por contacto con el otro va más allá de ese contacto, porque lo acariciado nunca es propiamente tocado, la caricia no sabe lo que busca en ella, el otro permanece oculto, responde a la ausencia de ser. La caricia es un modo a través de la cual el sujeto en el contacto con el otro va más allá de ese contacto. Lo que se hace patente es un “no saber” qué es lo esencial de la caricia, es como afirma Levinas. Este “no saber”, este desorden fundamental le es esencial. Es como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no como aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir (cf. Levinas, 1993, 133). “Nuestra tesis, que consiste en afirmar la voluptuosidad como el acontecimiento mismo del porvenir, el porvenir puro de todo contenido, el misterio del porvenir en cuanto tal, pretende rendir cuentas a su excepcional posición” (Levinas, 1993, 133). Lo anterior no implica el fracaso del Eros, este fracaso sólo se daría si el fin fuera someter al otro en una relación de poder, y en esta dirección cancelarlo como otro al intentar reducirlo a lo mismo, como lo ha planteado la postura dominante de la modernidad. “La relación con los demás es la ausencia de lo otro. No ausencia pura y simple, no ausencia de pura nada, sino ausencia en un horizonte porvenir, una ausencia que es el tiempo. Un horizonte en el que puede constituirse una vida personal en el seno del acontecimiento trascendente, lo que antes hemos llamado una victoria sobre la muerte” (Levinas, 1993,134). El tiempo por venir, como un tiempo que se abre hacia el otro que aún no está, como un ser para el otro en la responsabilidad, difiere del “ser-para-la-muerte” de Heidegger. El encuentro frente al otro se refiere a algo que escapa al dominio, como un “no saber” en tanto resistencia del rostro a la gnosís, aquello que lo hace a-temático, pre-reflexivo, no sintetizable. Como en el ejemplo del goce cohibido, que goza intimidado, que a la vez capta el gesto del otro como caricia en la que se goza del gozo del otro, como lo inviolable del otro y de uno

mismo que se hace patente en el propio sentirse cohibido. El cohibirse lo que manifiesta es esa íntima subjetividad anárquica del otro y de uno mismo, que es inaccesible, irreductible a un tema, y con ello siempre exterior al saber. En tanto que el eros no es aprehensible ni concebible no es un saber, porque todos estos conllevan el poder y el eros escapa, trasciende al poder (cf. Levinas, 1993, 132-134). Lo femenino es a la vez violable e inviolable, discreto e indiscreto, la caricia apunta a la profanación, al mismo tiempo se mantiene en la distancia, es lo intocable en el contacto con la voluptuosidad, la caricia no se dirige a una persona ni a una cosa, sino que se pierde en un ser que se disipa por completo en la muerte. La alteridad de los demás es el misterio definido en cuanto tal por el pudor de forma tal que la esencia del otro es la alteridad previa a la libertad. De ahí que la libertad para Levinas ya llevaría la relación con el poder. El cuerpo se hace presente como aquello que resguarda, que protege, pero que al mismo tiempo es vulnerabilidad, fragilidad, expresión del rostro del otro. ¿No es el sentirse cohibido una forma de pudor? Paradójicamente en el pudor se llega a gozar ahí donde aquel que cohibe es a la vez objeto de nuestro deseo. Desde la receptividad femenina dos tiernos rostros se cohiben uno al otro en la pasión, desde la impulsividad masculina dos seres hacen objeto uno del otro, cada uno es para el otro un medio para la satisfacción voluptuosa de su propio deseo.

Como hemos visto, el cuerpo para Levinas no es sólo un *Körper*, un cuerpo en el mundo en sentido de la quinta meditación husserliana, sino que se aproxima más a la carne, al *Leib*, comprendida desde Merleau-Ponty; algo previo a un predicado, a un contenido específico. El cuerpo se muestra entre dos polaridades, la del objeto de gozo y la del rostro. Así, el cuerpo femenino en su desnudez se expresa en un claro-oscuro, claridad de la significancia del rostro, oscuridad de la no-significancia de lo lascivo, incluso de lo obsceno, mas la no-significancia mantiene la significancia del rostro (cf. Levinas, 1997, 266, 269-272; 2000c, 60). La desnudez erótica es “una significación al revés, una significación que significa en falso, una claridad convertida en ardor y noche, una expresión que deja de expresarse, que expresa su renunciamento a la expresión y a la palabra, que zozobra en el equívoco del silencio (Levinas,

1997, 273). A lo anterior se añade que la desnudez erótica es un retornar a la infancia sin responsabilidad, a la risa, a lo no serio a través de este retornar se deja el estatuto de persona y el rostro se hace animal, la relación con el otro se vuelve juego animal, paradójicamente en esta relación no-personal, lo personal no zozobra. Lo oculto es arrancado de su pudor; sin embargo, se mantiene inaprensible en una voluptuosidad alimentada por las propias hambres. Lo femenino es aquí refractario de la sociedad, miembro de una sociedad íntima de dos, que se originaron simultáneamente (cf. Levinas, 1997, 273). Los dos rostros de lo humano, lo masculino y lo femenino, no pueden ser uno sin el otro, como tales son irreductibles entre sí, la relación erótica se basa en las diferencias, pero las diferencias están subordinadas a la relación interhumana. Es en la cara a cara sin intermediarios donde el carácter patético del eros en que el otro próximo se mantiene en su distancia, manteniendo la dualidad. La ausencia del otro es su presencia en cuanto otro (cf. Levinas 1997, 273-274; 1977, 124, 146, 148; 1993, 134-139).

3. La significación sintiente. Corporalidad e intencionalidad

Corporalidad e intencionalidad se encuentran entrelazadas, pues el fenómeno no puede ser reducido al mero cálculo. Sin embargo, a finales del siglo XIX y principios del XX había una tendencia marcada en las ciencias humanas y en la filosofía hacia un positivismo inspirado en una visión físico-matemática de la naturaleza. Se pretendía que todo el conocimiento se guiara por la certeza del cálculo, aunque desde el inicio esta tendencia contó con no pocos críticos dominó y configuró buena parte de nuestras instituciones actuales. En Alemania, Husserl afirmó en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que “considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido (Husserl, 1991, 326). Paralelamente, Heidegger en su ensayo “La época de la imagen del mundo”

describió el problema de esta crisis como algo propio de la época moderna. Lo anterior se hace presente cuando nos remontamos a los orígenes de Occidente: los griegos nunca habían visto a la ciencia (para ellos la *episteme*) como algo que técnico reducido a un cálculo. Otro tanto podríamos afirmar de la *Scientia* medieval que presuponía al ser humano como una creatura. Así, todo ente tenía como raíz de su origen la creación divina, la verdad se encontraba basada en la fe, en coincidencia con las sagradas escrituras, según la interpretación oficial de las autoridades que representaban a una santa iglesia católica apostólica universal; la ciencia máxima era la Teología. Ni siquiera Roger Bacon, al cual ponemos como uno de los precursores del método experimental, siguiendo a su maestro Robert Grosseteste, pretendía algo así como lo que hoy llamamos ciencia, sino que aún se partía de la empírea de corte aristotélica para debatir las opiniones doctrinales (cf. Heidegger, 1997, 81).

El maestro de Heidegger cuestiona la soberanía de la representación cuando se aísla el pensamiento del ser humano, como si en él no interviniera la voluntad y las pasiones humanas en su conformación, se genera así un pensamiento que olvida las implicaciones del pensamiento. Husserl propone una filosofía que sigue el camino del cuerpo propio como medio de la interacción intersubjetiva, del encuentro con el prójimo, que tiene implícito algo antepredicativo, que es a la vez primer sujeto y primer objeto, en el que el movimiento hacia lo representado se enraíza en todos los horizontes implícitos no representados. Lo que se rescata es “el mundo de la vida” como un horizonte circundante que incluye al “yo” que piensa. El sujeto, para el padre de la fenomenología contemporánea, ya no es mero sujeto, y el objeto tampoco es mero objeto; la *Sinnggebung*, en el acto de dar sentido se encuentran simultáneamente, sin negarse una a la otra, la libertad y la pertenencia (cf. Levinas, 1997, 190).

El problema surge cuando el mundo es constituido como imagen, en el que el investigador, como muestra Heidegger, es empujado dentro de la esfera de lo técnico en un sentido esencial, pero ¿sólo el investigador? No es el mundo actual el que encuentra ya las raíces de su ser en el desenvolvimiento cada vez

más veloz y esquizofrénico de la técnica, en el cual nos sumergimos en la avidez de novedades: El hombre tiende a ser hoy en día práctico e individualista, busca certezas en su vida, se ha olvidado cada vez más de la demora, o de lo que yo concibo poéticamente como ese hacer el amor con los instantes, para que en ellos se haga presente lo eterno. Por ello es cada vez más esclavo del tiempo marcado fríamente por el reloj.

El hombre es el centro y ocupa esta posición por sí mismo, como un espacio de dominio, en él trata de conquistar al mundo como imagen representada, es decir, asegurada, calculada, planificada. Pretensión de dominio que como Heidegger advierte genera un abuso de subjetivismo, un individualismo en el cual está cada vez más ausente el elemento que Levinas quiere rescatar: el prójimo en cuanto tal. Elemento que es irreductible a ser una mera representación, sujeta al dominio del cálculo. El ser humano se convierte en aquel ente que da la medida a todo ente. Cálculos que en la existencia moderna del horror conllevan paradójicamente el trasfondo de lo incalculable, donde los números de cada cosa adquieren dimensiones inimaginables (cf. Heidegger, 1997, 92-93). Esta lucha de visiones de la modernidad, de la que nos da cuenta Heidegger ¿No se trasladan al lado político como una lucha de intereses, donde cada quien quiere destacar e imponer su propia visión del mundo, y más allá: ahí donde se encuentra la arena internacional, en una lucha entre bloques económicos, permeada y a su vez enmascarada por conflictos xenofóbicos y religiosos? O por otro lado, que mejor muestra que la burocracia y la administración regidas por el cálculo, las estadísticas frías, vacías de contenido que pierden de vista toda finalidad del proyecto institucional para perderse cada vez más en una tarea monótona sin sentido, como la que se hace manifiesta en las obras de Kafka, en un mundo donde se busca el destacar de la competencia feroz individualista, paradójicamente más se ningunea al individuo, se le niega, se le aplasta. Para Levinas, una de las características de la modernidad del pensamiento en Occidente es que el otro se reduce cada vez más a lo mismo, a un ser para lo mismo, a un medio más que a un fin, su ser como prójimo se pierde en la oscuridad para ser reducido a mera

cosa, a útil, a medio para lograr los propios fines. La experiencia del otro desarticula a la pretensión de dominio de Occidente, porque el otro no es cosa intercambiable ni representable.

El otro en tanto que otro, y en este sentido manifiesto como rostro, jamás puede ser objeto, a semejanza del estrato de fenomenal del que parte la experiencia, tampoco puede ser reducido a la unidad de una representación, de una medida. De tal suerte que las manifestaciones del otro y del fenómeno son pre-lógicas, pre-ontológicas; el rostro en tanto que proximidad es significación sensible, una disposición que escapa del movimiento cognoscitivo; la vulnerabilidad del rostro escapa al ser, es gozo y herida, por ende al no poderse reducirse al “ser” ni a la idea, se encuentran más allá del ser.

La fenomenología, aún la de Merleau-Ponty, mantiene que la “conciencia-de” es el correlato de la manifestación y la estructura de toda intencionalidad, de forma que ninguna fenomenología escapa de la unidad del ser propia de la ontología. No obstante la sensación ética es irreductible a la unidad, a la claridad de la idea y en esta misma dirección a toda fenomenología y a toda ontología. El proceso del saber anestesia la sensibilidad al intentar reducirla a una abstracción, en tanto que la sensación se encuentra más allá de la esencia. Levinas nos muestra que la manifestación del sentir ético es previa a la idea, previa a una experiencia fenoménica y a pesar de ello, significa. En contraposición, el acceso al ser, desde la ontología, siempre ha sido a través de la idea, lo que implica la representación, la tematización; además, ni la esencia ni el ser escapan al interés.

La esencia es interés. Interés que se presenta sólo al espíritu sorprendido por la relatividad de su negación y al hombre resignado a la insuficiencia de su muerte; interés que no se reduce tan sólo a esta refutación de la negatividad. Positivamente, se confirma como *conatus* de los entes. Por otra parte ¿qué podría significar la positividad a no ser ese *conatus*? El interés del ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos con otros, todos contra todos, en una multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y al mismo tiempo, en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del

interés de la esencia (Levinas, 1999, 46-47). Tampoco el encuentro racional supera esta problemática.

Pero esta paz razonable, paciencia y alargamiento del tiempo son cálculo, mediación y política. La lucha de todos contra todos se convierte en intercambio y comercio. El choque en que todos están contra todos se convierte en limitación recíproca y determinación de una materia. Pero la persistencia del ser, el interés se mantienen allí mediante la compensación que, en el futuro, debe de equilibrar las concesiones consentidas paciente y políticamente dentro de lo inmediato. Los seres permanecen siempre unidos – presentes–; pero en un presente que se extiende, gracias a la memoria y a la historia, a la totalidad determinada como la materia; en un presente sin fisuras ni imprevistos, del cual se expulsa al futuro; en un presente hecho en buena medida de representaciones merced a la memoria y a la historia (Levinas, 1999, 47).

Desde el interés en el otro queda negado porque el otro en tanto otro se vuelve un ser que atenta contra lo que se es, desde esta postura debe ser cancelado o negado. La historia se vuelve presente porque ya todo está dado, no hay tiempo porque todo queda contenido en el presente. Uno de los problemas de la tematización es que al estar inmersa en el sistema de la lengua exige unidad y sincronía, se le escapa el acontecer de la vivencia y la exterioridad del otro, por ello la idea y el ser son estáticos. La significación no se agota en la idea, la significación sintiente anima lo subjetivo y las emociones e impulsos que conlleva (cf. Levinas, 1999, 119-126). Para Levinas, la corporalidad tiene una dimensión ética enraizada en la sensibilidad. “La corporalidad del sujeto es lo penoso del esfuerzo, la adversidad, original de la fatiga que apunta en el impulso del movimiento y la energía del trabajo” (Levinas, 1999, 109). La pasividad a la que se refiere Levinas no es la resistencia de algo fuera de él que se le opone, tampoco refiere a la sociedad que somete a los sujetos al trabajo, sino una pasividad fundamental, previa, la pasividad más pasiva, la inasumible subjetividad, la sujeción al otro por la responsabilidad no elegida que conlleva la exposición al otro. Levinas afirma: “La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión por el prójimo; obsesión a su pesar, es decir dolor” (Levinas, 1999, 110). El dolor es una experiencia que vincula la corporalidad del otro con el lenguaje y la ética –por ende que vincula este apartado con el

siguiente– en cuanto que el dolor nos hace patente la vulnerabilidad del otro. El dolor significa, en cuanto que es aquella experiencia que muestra la vulnerabilidad tanto del sujeto como del otro, al respecto Levinas dice:

Este arrancarse a sí mismo en el seno de la unidad, esta absoluta no coincidencia, esta *dia-cronía* del instante al modo del uno en tanto penetrado por el otro. El dolor este reverso de la piel, es desnudez más desnuda que todo despojamiento; se trata de una existencia que se ofrece sin condición por el sacrificio impuesto, sacrificada más que sacrificadora precisamente porque está marcada por la adversidad o la dolencia del dolor. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad, pasividad más pasiva que cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, *dia-cronía* de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a Dar (Levinas, 1999, 103).

El dolor nos expone, nos hace vulnerables nos hace patente aquello previo a la voluntad, “La pasividad”, el tiempo irrecuperable y la sensibilidad como primera significación. Desde ahí, la Subjetividad es vulnerabilidad, como pasividad más pasiva que cualquier pasividad.

El dolor no es simplemente síntoma cualquiera de una voluntad contrariada, su sentido no es adventicio. La dolencia del dolor, la enfermedad o la malignidad del mal y en estado puro la propia paciencia de la corporeidad, la dificultad del trabajo y el envejecimiento son la misma adversidad, el contra sí en sí mismo. El buen y el mal grado de la voluntad supone ya esta paciencia, esta adversidad y esta laxitud primordial. Es en los términos de esta adversidad del sufrimiento como es necesario hablar de la voluntad, en lugar de “reducir a su pesar” del sufrimiento a una voluntad previa. La pasividad propia de la paciencia, también más pasividad que toda pasividad correlativa a lo voluntario, significa en la síntesis “pasiva” de su temporalidad (Levinas, 1999, 105).

Podemos constatar cómo la voluntad supone la paciencia a la adversidad, es decir, una pasividad previa a toda voluntad. El dolor así no es síntoma, se manifiesta en una corporalidad que se enferma, que se esfuerza, que envejece, donde el acto voluntario supone un padecer previo que le acompaña. El dolor, como ninguna otra experiencia, hace patente como el cuerpo y la sensibilidad hacen posibles la primera significación, la base de cualquier lenguaje y en este sentido de toda comunicación. Sensibilidad y corporalidad en

cada otro, en cada sujeto, que hacen patentes singularidades irreductibles al vínculo intencional, común e intersubjetivo, que genera un encuentro.

4. El otro como expresión. Lenguaje y ética

¿Cómo el otro como prójimo llega al lenguaje si su subjetividad está más allá de lo temático, es anarquía? Nuestro pensador, para responder a lo anterior, ordena su discurso desde lo siguiente. “El Decir que enuncia un Dicho es dentro de lo sensible la primera ‘actividad’ que determina esto como tal; pero esta actividad de determinación y de juicio, de tematización y teoría, sobreviene en el Decir en tanto puro ‘para el Otro’, pura donación de signo, puro ‘hacerse signo’, pura ex-presión de sí, pura pasividad (Levinas, 1999, 118). ¿Qué significa esta Pasividad en relación al Decir?

Por sí mismo el Decir, es el sentido de la paciencia y del dolor; mediante el decir el sentimiento significa bajo las especies del dar [...] La significación uno-para-el otro sin que el otro quede asumido por el uno, en medio de la pasividad, supone la posibilidad del sentido puro que invade y amenaza la significación. Sin esta locura en los confines de la razón el uno se resistiría y en el corazón de su pasión comenzaría de nuevo la esencia. ¡Ambigua adversidad del dolor! El para-el-otro (o el sentido) llega hasta por-el-otro, hasta sufrir por una astilla que quema la carne, pero para nada. De este modo, solamente el para-el-otro –pasividad más pasiva que cualquier pasividad, énfasis en el sentido– se guarda para sí (Levinas, 1999, 103-104).

La responsabilidad, que conlleva la significación uno-para-el-otro, es el primer decir del otro en tanto prójimo. El término prójimo toma relevancia en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, en esta obra la alteridad conlleva el primer decir. El sujeto resiste toda ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir. Detrás de todo enunciado del ser en tanto que ser, el decir desborda el ser mismo que conceptualiza al anunciarlo a Otro; el ser es lo que se comprende en la palabra, sea primera o última, pero el último Decir va más allá de ser tematizado o totalizado. Es irreductible a la esencia misma del ser, a la substitución de la responsabilidad: la significación o uno-para-el-otro, la deserción del Yo más allá de toda derrota, a contra pelo del *conatus*, o, lo que

es lo mismo bondad (Levinas, 1999, 63). El Decir es ante todo ético, conlleva la singularidad de cada otro que escapa a lo Dicho, a toda unidad, totalidad o síntesis. A contrapelo del *conatus*, el decir nos mantiene atados a la responsabilidad frente al otro. “Un *conatus* al revés, como inversión de la esencia, aparece en tanto que relación a través de una diferencia absoluta, que no puede reducirse a ninguna relación sincrónica y recíproca como las que buscaría un pensamiento totalizante y sistemático” (Levinas, 1999, 128). O como afirma en su obra *Dios, la muerte y el tiempo*: “Ese *esse* humano no es primordialmente *conatus* sino rehén, rehén de los demás” (Levinas, 2005b, 33). Por ende, lo que me hace responsable frente al otro me constituye como sujeto. El Decir atiende a la diferencia absoluta, en contraposición lo Dicho que enuncia el Decir, lo tematiza al llevarlo a la conciencia, más lo Dicho tiene un carácter simbólico irreductible al tema, al saber. Por otro lado, lo Dicho no se añade a un saber previo y conlleva su propio simbolismo, a través del cual lo Dicho aglutina una heteronomía de significados irreductibles a un tema. El símbolo es inagotable al pensamiento (cf. Levinas, 1999, 118). El Decir no puede ser contenido en el Dicho, es más, el decir es un modo de significar, previo a toda experiencia.

La Sinceridad no es un atributo que el decir reciba eventualmente; la sinceridad – exposición sin reserva– sólo es posible gracias al decir. El decir le hace una señal al otro, pero en esta señal significa la donación misma de la señal. Un decir que me abre al otro, antes de decir un dicho [...] Un decir sin palabras, pero no de manos vacías. Si el silencio habla, no es debido a no sé qué misterio interior o a no sé qué éxtasis de la intencionalidad, sino gracias a la pasividad hiperbólica del dar, anterior a todo querer y a cualquier tematización. Un decir que testimonia al otro lo Infinito que me desgarrar, al tiempo que me despierta a decir (Levinas, 2001c, 109).

El lenguaje, como esa conversación cara-a-cara, pierde su función; pierde la función de doblar al pensamiento, al ser. El lenguaje así adquiere una función hiperbólica donde hablar “es romper esta capsula de la forma y entregarse” (Levinas, 2001c, 126). El lenguaje en el Decir se escapa del recorrido del viaje de la Odisea, para ir al otro sin retorno.

El Decir antes de enunciar un dicho (inclusive el decir de un dicho, en la medida en que la aproximación al otro es responsabilidad para con él) es ya testimonio de esa responsabilidad. El decir es, pues, un modo de significar anterior a toda experiencia. [...] Testimonio puro que no da testimonio de una experiencia previa, si no de lo Infinito no accesible a la unidad de la apercepción, de lo infinito que no aparece, desproporcionado con respecto al presente. No podría englobarlo, ni comprenderlo. Me concierne y me asedia al hablarme por mi boca. No hay testimonio puro más que de lo infinito (Levinas, 2001c, 109).

La relación con el otro en el decir atiende al infinito, llamado del infinito que es anterior a cualquier elección o compromiso. “Lo infinito no está ‘delante’ de mí, soy yo quien lo expresa, pero precisamente al dar la señal de la donación de la señal, del ‘para el otro’, en el que me desintereso: heme aquí” (Levinas, 2001c, 109). Esto es lo que constituye el carácter anárquico de la subjetividad: yo sin principio, sujeto al otro. “Es el “heme aquí”, dirigido al prójimo al que estoy entregado, y en el que anuncio la paz, es decir mi responsabilidad por el otro” (Levinas, 2001c, 109). La noción “heme aquí” atiende a este llamado a la responsabilidad frente al rostro del otro que no se elige. “No me puedo escapar al rostro del otro en su desnudes sin recursos: en su desnudes de abandono que resplandece por entre las hendiduras que desgarran la máscara del personaje o su piel con arrugas; en su ‘sin recursos’ que hemos de entender como gritos ya gritados a Dios, sin voz ni tematización” (Levinas, 2001c, 106). La relación con el otro compromete, mas no es un compromiso reducible a imperativos, sino que es anárquica porque no responde a imperativos, reglas o leyes que regulen la conducta, sino a la singularidad y heteronomía de cada rostro; no se encierra en el retorno de lo mismo, como la autonomía kantiana, sino que va sin retorno hacia el otro. Una noción clave en la que se manifiesta de forma extrema la responsabilidad del pensamiento de Levinas es la maternidad. “En la maternidad significa la responsabilidad con los otros, llegando hasta la sustitución de esos otros, y hasta sufrir tanto del defecto de la sustitución como del perseguir, incluso allí en donde se abisma el perseguidor. La maternidad –el llevar por excelencia– lleva incluso la responsabilidad por perseguir del perseguidor” (Levinas, 1999, 134). La maternidad atiende a la sensibilidad propia del decir. De lo sensible más allá de lo fenoménico, de lo

corpóreo. “Lo sensible –maternidad, vulnerabilidad, aprehensión– teje el lazo de la encarnación en una intriga más amplia que la apercepción de sí, intriga en la cual yo estoy anudado a los otros antes de estarlo a mi cuerpo” (Levinas, 1999, 135). Entonces el rostro, como huella del otro, se manifiesta desde la significación sintiente irreductible a lo mismo, a la representación; el rostro permea el Decir, que en desmesura es in-contenido en el Dicho, que a su vez es incontenido por el saber-temático. Lo Dicho se encuentra – en la actividad de la lectura, de ser interpretado en múltiples formas– vivo; vivo en la escritura irreductible e inagotable para el pensamiento (cf. Levinas, 1999, 119- 120). En contraposición nos muestra Raymundo Mier: “La voz de la escritura es la huella de lo que escapa al lenguaje mismo en movimiento de fragmentación, que es su propia condición de existencia como obra. Voz de nadie y, sin embargo, asentada en el acto de un decir sin otro tiempo y otro lugar que el que ella misma engendra al desplegarse como estremecimiento en un régimen poético (Mier, 2008, 304). Mier asegura a partir de Levinas cómo la escritura es la huella de otro que designa su ausencia; aquel que escribió se encuentra ausente en cada letra que dejó, se disemina en múltiples voces incapaces de revivir lo que el autor original vivió, lo que comprendió. Así la palabra como derrumbe que apunta a lo ajeno, a lo indecible; manifiesta en contrapelo lo ausente, lo marginado, lo callado; a semejanza del rostro, llama a la responsabilidad. “La escritura cancela toda referencia a un objeto ajeno a la palabra misma, surge de la resonancia tangible de la muerte como forma suprema de lo que adviene, para rechazar la temporalidad de todo advenimiento” (Mier, 2008, 316).

Por un lado, la escritura se encuentra viva en cada lector, porque cada lector genera una vivencia distinta irreductible a los demás, el texto vive en la diseminación de las múltiples voces que lo leen, lo repasan, lo analizan y escriben a partir de él. Pero por otro lado, en lo referente a los otros, aquellos que escribieron, lo único que se designa de ellos es su ausencia, pero no sólo de ellos, sino también cada otro al que el escrito señala, de cada lector que leyó, lee, leerá el texto. La escritura nos hace patente a los otros ausentes, en su dolor, en su condición marginal, como viudas, huérfanos, muertos. Por

ende, las escrituras demandan escucha a través del llamado a la responsabilidad por el otro. Levinas en su obra sobre Maurice Blanchot, señala:

Escribir sería regresar al lenguaje esencial que consiste en separar cosas en palabras y en hacerse eco del ser. El ser de las cosas no es nombrado en la obra, sino que se dice en la obra, coincide con la ausencia de las cosas que son palabras. Ser equivale a hablar, pero hablar en la ausencia de todo interlocutor. Hablar impersonal, sin “tú”, sin interpelación, sin vocativo y, sin embargo, distinto del “discurso coherente” que manifiesta una Razón universal, un discurso y una Razón pertenecientes al orden del día. Toda obra es tanto más perfecta cuanto menos importa su autor, como si este estuviera al servicio de un orden anónimo (Levinas, 2000b, 35).

Más adelante nos dice. “El creador es aquel cuyo nombre se borra y cuya memoria se apaga. “El creador carece de todo poder sobre su obra” Escribir es cortar el lazo que une la palabra a mí mismo, invertir que me hace hablar a un tú, “hacerse eco de lo que no puede cesar de hablar” (Levinas, 2000b, 36).

Las anteriores citas nos muestran, por un lado, que lo único que designa una obra de su autor es su ausencia, por ello “escribir es morir” (Levinas, 2000b, 36) y la muerte es “[...] ese murmullo interminable del ser que la obra hace murmurar” (Levinas, 2000b, 36). Por otro lado, la obra adquiere una vida propia al independizarse de su autor; más aún, las citas anteriores manifiestan que las cosas mismas se encuentran ausentes en las palabras que las refieren y que la escritura se manifiesta sin interlocutor. Sin embargo, como hemos afirmado, la escritura no se encuentra del todo muerta, sino que revive en la mirada la irreductible singularidad de cada lector. Lo que afirma Levinas apunta a la obra de arte y señala un camino para la estética cuando indica: “La esencia del arte consistiría en pasar del lenguaje a lo indecible que se dice, en hacer visible por medio de la obra la oscuridad de lo elemental” (Levinas, 2000b, 38). ¿Pero cómo es que la obra de arte dice lo indecible? Si lo dice es porque escapa a la unidad sintética de lo mismo, al mundo temático, sensato donde todo se encuentra bajo el gobierno del pensamiento y del cálculo, la literatura desemboca más allá de todo pensamiento en lo impensable, de esta manera conforma una aventura

única, lleva al error del ser, al ser como lugar de errancia, a lo inhabitable (cf. Levinas, 2000b, 39). A semejanza de la literatura, la escritura comprometida y por extensión las obras de arte comprometidas deben aventurarse a lo indecible para ir más allá de lo mismo y apuntar hacia el prójimo. En consecuencia, lo Dicho, en cuanto palabra escrita comprometida, fijada, muestra pero traiciona, es prisión luminosa: luminosa porque expone, prisión porque encierra aquello que manifiesta la significación sintiente. La significación de lo Dicho conlleva una identidad que no coincide consigo misma, es decir, una identidad permeada de la diferencia, que en vez de ser como el *conatus* de Spinoza que mantiene a cada cosa siendo en su ser, es en cambio, aquello que mantiene la irreductibilidad a lo mismo, lo cual conlleva la no-in-diferencia frente al prójimo, donde el otro en cuanto identidad encarnada es la significancia no-in-diferenciada. A partir del rostro en el que se aborda al otro, y en este encuentro el infinito permea y subyace al rostro del otro, a su vez, el rostro del otro subyace al amor en un *des-inter-essamiento* más allá de todo interés. La imposibilidad de tematizar, definir, delimitar, determinar, de encerrar en la unidad de la representación nos hace patente de forma inexorable el infinito en el rostro del prójimo. El otro se señala pero no se representa, las obras lo simbolizan, pero los símbolos que emergen de ellas sólo revelan al ocultar, resguardan la intimidad; el rostro no es como las cosas, aquello que responde a una pregunta, sino que es anterior a toda pregunta. El rostro no es presencia, no representa sin embargo, es expresión por excelencia. Cuando se interroga “¿Quién?” no se halla una respuesta discursiva a la pregunta, sino que es el mismo rostro el que interroga y responde, el significante surge así en la punta del signo. El otro no se hace presente en su actividad ni en su representación, sino que en ellas se manifiesta como aquello que está ausente de su manifestación. En el discurso uno se pone a la interrogación del otro, y en esta urgencia se emerge a la responsabilidad. La atención extrema no es posible sin el otro, el estar atento es excedente de conciencia por la llamada del otro y atender al otro es escuchar (cf. Levinas, 1997, 192-196).

El rostro en tanto significante dona el signo, pero él no es significado; la

palabra desbloquea lo que todo signo cierra abriendo paso al significado, pero sólo en la medida en que el otro en su significación original ha tenido lugar; el lenguaje hablado en el que se hace patente el rostro del otro excede al lenguaje vuelto signo. El lenguaje tiene como tarea la inagotable labor del descifrar, que no se encierra en categorías taxonómicas, la palabra de este modo nunca tiene una transparencia total, la interioridad del otro es inexorable, pero a pesar de todo, el lenguaje es lo que permite el encuentro con los otros. La superación de la existencia fenomenal no consiste en ver al otro a través de su cuerpo, de reconocerle como otro, porque el otro como presencia se encuentra ausente, sino de ofrecerle su ser. El ser en sí es expresarse; es servir ya al otro, atender y escuchar al otro (cf. Levinas, 1997, 198-200). La palabra por la que aboga Levinas no es aquella que reduce lo otro a lo mismo en un tema, sino como señala Chalier: "Palabra que se inserta en las mallas de un tiempo discontinuo para interrumpir la totalidad e iluminar un poco las existencias heridas" (Chalier, 2004, 174). La palabra atiende al infinito ¿Pero cómo atiende al infinito la palabra? Levinas afirma en su obra *De dios que viene a la idea*: "Lo infinito no está 'delante' de mí; soy yo quien lo expresa, pero precisamente al dar la señal de la donación de la señal, del 'para-el-otro', en el que me desintereso: heme aquí (Levinas, 2001c, 110). El infinito, atiende al amor en sentido de donación, como *ágape*; nos lleva a la responsabilidad que nos remite y nos hace rehén del otro hasta su substitución, es un despertar a la proximidad, a que el otro sea mi prójimo. La trascendencia como un ir más allá de sí mismo es ética, y la subjetividad es sujeción al otro, bajo la acusación del otro. El otro nos antecede apuntando a un pasado inmemorial donde uno es responsable antes de cualquier elección, antes de ser libre. "Esta anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el bien de elegirme el primero antes de que yo esté en condiciones de elegir, es decir, de acoger su elección. Es mi originaria *suscepción*, pasividad anterior a toda pasividad, trascendente. *Anterioridad anterior a cualquier alteridad representable*, inmemorial. El bien antes del ser (Levinas, 1999, 194).

Dios como infinito, es arrancado de la objetividad, de la presencia y del ser. Sólo en esta vertiente es trascendencia que se manifiesta en su lejanía absoluta, se vuelve responsabilidad frente al otro, absolutamente otro, más allá del erotismo. Dios es el otro, lo absolutamente Otro la alteridad por excelencia, previa a la alteridad, a la obligación del prójimo. Dios es diacronía sin síntesis, sin embargo, permea todo rostro, todo amor y todo erotismo. Incluso desde una lectura atea, al concebir a Dios como símbolo de lo infinito se manifiesta en cada rostro, como un llamado ético. El infinito trauma de forma inasumible, quema, perfilando la sujeción del otro, desde aquí surge el sujeto y la justicia, la cual es raíz del único discurso y verdad que trascienden lo mismo. La responsabilidad con el otro va más allá de lo legal del contrato, proviniendo de un más acá de la libertad, en un no presente de un pasado inmemorial. La responsabilidad por el otro es la no- indiferencia frente a la desnudez sin recursos de su rostro, del cual no se puede escapar, donde el grito deslumbra como un trueno desgarrándonos más allá de toda síntesis, de todo tema. “La responsabilidad no me deja constituirme como yo pienso, sustancial como una piedra, o como un corazón de piedra, en sí y para sí. Llega hasta la sustitución del otro, hasta la condición –o hasta la incondición– de rehén” (Levinas, 2001c, 126). En nuestro pensador el desinterés propio de la no indiferencia es señalado a través de la noción de “deseo metafísico” presente desde *Totalidad e infinito*. Como advierte Chalier, esta noción apunta más allá de la necesidad; no obstante, esta pensadora reconoce que la necesidad es un elemento central en la obra de Levinas. La experiencia de la carencia, central en la experiencia de la necesidad, es efectivamente inevitable, y muchas personas siguen muriendo todos los días por la imposibilidad de satisfacerla. Ciertamente como recalca Levinas, la opresión y la persecución enseñan a los hombres a vivir, al menos por un tiempo, sin comida ni reposo, sin sonrisas ni efectos personales, sin decencia ni derecho a cerrar con llave su habitación; aunque este aprendizaje les pone casi siempre bajo la amenaza de una desintegración interior, psíquica y biológica, cuyo término fatal es la muerte y no tiene ningún valor moral en sí (Chalier, 2004, 51). Levinas sostiene una dimensión ética que mantiene una

separación entre el ser humano y aquello que necesita para seguir viviendo; ello no quiere decir que la satisfacción de la necesidad quede relegada, sino que reconoce en la satisfacción de necesidades una forma de amor a la vida.

La vida es vida de algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida, despertar a la vida sólo tiene sentido porque la vida es originalmente felicidad. El sufrimiento es una extensión de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es ausencia del sufrimiento. La felicidad no está hecha por ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino por la satisfacción de todas las necesidades. La privación de una necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación en un ser que conoce la excedencia de la felicidad, la privación en un ser satisfecho. La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada. Y porque la vida es felicidad personal (Levinas, 1997, 134).

El gozo (*jouissance*) constituye lo propio de la existencia egoísta y separada que para Levinas caracteriza el aspecto material de la subjetividad.² “En el gozo soy absolutamente egoísta para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y sólo. No contra los otros, sino en mi “reserva personal” –pero enteramente sordo al otro” (Levinas, 1997, 153). Así, La experiencia del goce es ontológicamente egoísta al apuntalar la ipseidad del yo, por ende quien goza de ello y reduce su felicidad a este gozo se ciega al rostro del otro. Pero ¿si el deseo metafísico no responde a la necesidad, a qué responde? El deseo metafísico, no es deseo que satisfaga una necesidad, no es deseo de gozo, tampoco deseo de saber, porque el gozo por una satisfacción, aún el gozo por saber en su desenvolvimiento, no hace más que cancelar al otro como otro; es como afirma Chalier: “Un deseo que no responde a ninguna carencia especial, y que por lo tanto, a ningún sufrimiento o nostalgia personales. Pero esta palabra produce una profunda perturbación, hace nacer un deseo que se opone a los intereses inmediatos y, sobre todo, al deseo de tranquilidad” (Chalier, 2004, 59). El deseo metafísico es por ello desinteresado, no sólo no responde a la necesidad o a la carencia, a veces navega en contra de la

² “La *jouissance* comme bonheur est indépendance, est l’egoïsme même de la vide” (Bailhache, 1994, 93).

satisfacción de las carencias, hacia la perturbadora relación con el otro, por lo tanto, el otro como alteridad siempre altera, mas el deseo metafísico es parte esencial de la constitución de la subjetividad porque apunta a la trascendencia, sin él no se hace patente el otro como otro ni el sí mismo en relación con el otro, no hay subjetividad porque no hay responsabilidad frente a otro, sin él no hay comunicación. Para Levinas la subjetividad es el templo de la trascendencia, la inteligibilidad adquiere un sentido ético, en el “uno para el otro” ético, en el grito de la rebelión ética. Aquí, la significación ética apunta a una subjetividad no sometida al entendimiento. La trascendencia irrumpe como el trueno en la conciencia tranquila de sujeto que se piensa a sí mismo. Este Decir no se opone a la ontología, por lo contrario la fundamenta, la sostiene, la antecede. La verdad desde el Decir es heteronomía que desgarrar en el traumatismo toda inmanencia, el habla así no se puede cerrar en sí misma, se debe mantener abierta de forma tal que nunca se llegue a la última palabra (cf. Levinas, 2001c, 111-114, 125, 127, 137).

El rostro en su subjetividad significa el infinito, es testificado más no tematiza. La subjetividad ante el llamado del rostro es de golpe substitución, es un estar sujeto a todo en la no-indiferencia, ¿Pero cómo se da cuenta de esto? Sólo del infinito hay testimonio, dado que es irreductible a la representación, el infinito se glorifica en el mandamiento que habla a través de mi boca, donde la interioridad es aquello externo al proceso cognitivo, es exterioridad en la medida de su irreductibilidad a la representación. La subjetividad en cuanto es inmedible, incontenible en la representación en el orden sincrónico de la razón, es anárquica. Mas la boca dona el signo al secreto interior de lo que se hace patente como infinitamente exterior; el testimonio aquí retiene el mandamiento en la misma boca del que obedece, no es como en Husserl una noesis que refiere a un noema, porque no es tema. El testimonio es Decir sin Dicho que significa como intriga, un Decir irreductible a un acto, a una representación. El “Decir sin Dicho” –un decir que hace posible la sinceridad, opuesto e irreductible al “Puro Dicho”, a un tema– es “Decir”, en tanto signo dado al otro, que sale de la subjetividad del sujeto por donde se expresa el infinito en su absoluta

sinceridad. El infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, recordando la frase que citamos de Dostoyevski, Levinas afirma:

La ética es el estallido de la unidad originaria de la apercepción trascendental, es decir, lo más allá de la experiencia. Testificado y no tematizado en el signo hecho otro, el infinito significa a partir de la responsabilidad para con el otro, del uno para el otro, de un sujeto que lo soporta todo, sujeto a todo; es decir sufre por todos, sin haber podido decidir de ese tomar, como carga que se amplía gloriosamente en la misma medida de que se impone. Obediencia que precede a toda escucha del mandamiento (Levinas, 1999, 225).

El rostro del otro siempre conmina, sobre todo en las figuras que Levinas considera como poseedoras de ese carácter de indigencia y fragilidad que caracterizan al otro: el excluido, la viuda, el extranjero, el huérfano. La anacronía de la subjetividad se vuelve, en la obediencia expresada en el mandato, heteronomía que retorna a la autonomía. La orden, sin embargo, no se ha enunciado, no se hace presencia, no es representación sino significación sintiente, rostro. Lo que menos nos interesa es el aspecto, la fisonomía de ese otro que simplemente irrumpe como obligación. Aquí el testimonio hace patente la desigualdad básica de la relación original con el prójimo, que se expone sin reservas. El infinito es excepción de la esencia, desmesura incontenible que siendo exterioridad pura se manifiesta en la subjetividad interior. Para los intereses del mundo práctico, propio de los negocios del neoliberalismo extremo, de la eficiencia del mundo industrializado que busca el dominio sobre la naturaleza y la humanidad el llamado ético del rostro sale sobrando. Por lo tanto, la ética es vista como un obstáculo para el desarrollo de la dinámicas productivas y el progreso tecnológico que éstas conllevan; pero el rostro va más allá de estos intereses, los desborda, por ende el infinito afecta al pensamiento devastándolo y a través del rostro lo llama (cf. Levinas, 1999, 222-225; 2005b, 232-235). “El infinito se encuentra ontológicamente separado, trascendente, ajeno a lo que procede de él, no tiene esencia ni puede, por tanto identificarse con el Ser necesario e inmutable, acto puro o pensamiento puro, de los filósofos” (Chalier, 2004, 118).

El infinito no es “ser” ni “no ser” se encuentra más allá de éstos, abre un

decir que no puede ser absorbido por lo dicho. A través del rostro de cada otro asigna a la subjetividad el testimonio y a la responsabilidad, una responsabilidad que no da oportunidad, que no permite evadirse de ella, de buscar excusas, que señala, una alteridad más antigua que cualquier *a priori* kantiano. Al hacerse patente el infinito en el rostro, lo que se manifiesta es que el ser humano no es un objeto reducible a una comprensión, sino que, en primer lugar, siendo irreducible a una “conciencia-de”, a un “saber-de”, a un “gozo de”, es en cierto modo incomprensible. Y, en segundo lugar, que la irreductibilidad de cada ser humano a una forma de saber, de gozar o de aprehender constituye parte de su dignidad, de su inviolabilidad, de su enigma e intriga. Finalmente, la paradoja es que se comprende que no se comprende. Pero en la medida en que uno también es otro frente al otro, subjetividad incontenible al saber, también entonces uno es para el otro incomprensible; la maravilla del testimonio es que tiende un puente entre uno y el otro, en la diferencia. La maravilla del lenguaje es que a pesar de la diferencia se puede en el contacto constituir el ser, en el proceso que va de lo heterónimo a la unidad del encuentro, introduciendo lo múltiple en la unidad. La diferencia aunada al lenguaje permite la relación, si no fuera así el otro se diluiría en lo mismo quedando negado como otro. Para Levinas la constitución de la subjetividad, del lenguaje y de la temporalidad se encuentran volcadas hacia el otro y a la responsabilidad con él. Como bien nos muestra Esther Cohen, Levinas descalificaría la postura de Heidegger respecto a la vivencia del tiempo en el ser humano en el que la muerte es el “fin” de estar-en-el-mundo, la “posibilidad de la imposibilidad”. Al respecto Levinas muestra en poco menos de la extensión de una página los argumentos centrales de su concepción de lo podríamos llamar el “para-después de-la-muerte”.

La muerte es, para un ser al que todo llega conforme a proyectos, un acontecimiento absoluto, absolutamente posteriori, no ofreciéndose a ningún poder, ni aún a la negación. El morir es angustia, porque el ser al morir, no termina simplemente al terminarse. No hay más tiempo, es decir, no puede ir a ninguna parte, pero así si va a donde no puede ir se ahoga; ¿pero hasta cuándo? La no referencia al tiempo común de la historia significa que la existencia mortal se desarrolla en una dimensión que no corre paralela al tiempo de la historia y que no se sitúa en relación a este tiempo, como con relación a un absoluto. Por eso la vida entre el nacimiento

y la muerte no es ni locura, ni absurdo, ni fuga, ni cobardía. Transcurre en una dimensión propia en la que tiene un sentido y en la que puede tener un sentido, un triunfo sobre la muerte (Levinas, 1997, 80).

Para la visión dominante en Occidente, atado a la idea de proyectos y de progreso, la muerte irrumpe. ¿Se puede triunfar sobre la muerte? Si es así, ¿cómo? Levinas le da un sentido ético a la muerte. La vida de uno mismo va más allá de sí mismo porque uno no sólo es responsable con los que son, sino también con los que serán, con aquellos que vendrán. Nuestro pensador vincula, en un sentido ético, la muerte con la fecundidad a través de la noción de Hijo. “Este triunfo no es una nueva posibilidad que se ofrece al final de toda posibilidad, sino resurrección en el hijo en el que se engloba la ruptura con la muerte. La muerte asfixia en la posibilidad de lo imposible –abre un pasar hacia la descendencia. La fecundidad es una relación aún personal, aunque no sea ofrecida al “yo” como una posibilidad” (Levinas, 1997, 80). Al respecto, para Esther Cohen la postura de Heidegger cierra al sujeto en sí mismo mientras.

La visión levinasiana está volcada hacia la exterioridad; la muerte no es, en principio una de las característica esenciales del *Dasein*, sino el estar ahí vuelto hacia el otro, hacia su supervivencia, continuidad que no se rompe con el momento de su ausencia. Al contrario, este no-estar más no significa la cancelación de la huella del otro. Es preciso recoger esa experiencia de la muerte, que forma parte del ciclo natural de la vida, para darle un impulso dirigido al porvenir. Hacerse responsable por el otro, nos diría Levinas, por su propia muerte, es la responsabilidad primera. En la muerte del otro está mi propia muerte (Esther Cohen, 2008, 49).

La misma autora cita a Levinas: “El prójimo me caracteriza como individuo, como la responsabilidad que tengo sobre él. La muerte del otro afecta mi identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inabarcable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte” (Levinas, 2005b, 23). La muerte no es sólo la certeza del proceso biológico, de nacer, desarrollarse y morir, sino que la muerte de un alguien que está más allá de estos procesos atiende ante todo las repercusiones psicológicas e intelectuales de la muerte de los demás, al rostro; la muerte no se

puede reducir a una experiencia porque procede del otro en cuanto muerte del otro. El tiempo en relación con el otro abre al tiempo como algo que no puede encerrarse a sí mismo, que es parte de la constitución de la subjetividad. Levinas señala: “Mi relación con mi muerte consiste en un no saber sobre el hecho de morir, un no saber que sin embargo no es ausencia de relación. ¿Se puede describir esta relación? Lo que el lenguaje denomina muerte –y que percibo como el final de alguien– sería además una eventualidad transferible a uno mismo. Una transferencia que no es mecánica, sino que pertenece a la intriga o interrogación del Yo mismo y logra cortar el hilo de mi propia duración, o hacer un nodo en él, como si el tiempo en que dura el yo no acabase nunca” (Levinas, 2005b, 30). La muerte señala un límite del yo, de su egoísmo y existencia, de manera de que para Levinas se constituye en una de las formas privilegiadas de la alteridad. “La muerte, en lugar de dejar de definirse en su propio acontecimiento, nos afecta por su sinsentido. El punto que parece indicar en nuestro tiempo (=nuestra relación con el infinito) es puro signo de interrogación: una apertura a lo no aporta ninguna posibilidad de respuesta. Tal interrogación es una modalidad de la relación con el más allá del ser” (Levinas, 2005b, 32).

La muerte conlleva el enigma de otro, no coloca frente al otro en cuanto que uno queda en deuda con aquellos que le precedieron y con los que vendrán, una deuda impagable, en una deuda más allá de una deuda, en un deber con el otro. Por un lado, el mandato ético del rostro del otro nos hace responsables por él hasta la substitución, y por el otro, en contraposición es imposible sustituirlo porque el otro es un ser único, singular y diferente que, hacia el pasado, el otro en el testimonio y en la obra que deja se encuentra como huella, como presencia de lo ausente (cf. Levinas, 2005b, 21-23). Siguiendo a Walter Benjamín: como un mero vestigio, de las ruinas de la historia. “Cuando se comprende al hombre a partir de sus obras, éste es más sorprendido que comprendido. Su vida y su trabajo lo enmascaran. Símbolos llaman por ello a la interpretación”. (Levinas, 1997, 195). El compromiso con el otro recorre la temporalidad. Hacia el pasado debe ir más allá de sus obras, de sus vestigios,

porque los otros dejan algo “por- decir”, algo siempre pendiente. Hacia el porvenir siempre faltara algo que hacer, no sólo por los que ya fueron, sino también porque aquellos que vendrán, que aún no están y que a pesar de ello ya nos hacen responsables frente a ellos en la medida en que nuestras acciones de forma inevitable los afectarán.

La muerte del otro que muere afecta mi identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte. Constituye en mi relación mi diferencia hacia alguien que ya no responde, mi culpabilidad: una culpabilidad de superviviente (Levinas, 2005b, 23-24).

Para Levinas la relación con el otro a través de la responsabilidad ata al tiempo. Así mismo, el lenguaje y la experiencia del rostro del otro, lleva más allá de la representación a un plano ético. Nuestro pensador afirma: “Mi muerte era mi participación en la muerte de todos los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía” (Levinas, 2005b, 53). La constitución de la subjetividad a partir de la responsabilidad frente al otro nos condena a la culpa, y en esa medida a la deuda impagable con cada uno de los otros, en cuanto incalculable más que una deuda, un deber con el otro. La muerte es así la “imposibilidad de la posibilidad”, pues es el fin de toda posibilidad; la muerte es lo totalmente otro, aquello que escapa a toda comprensión, se encuentra presente, siempre latente, pero ausente, como una compañera que camina a nuestro lado con su ausencia como una huella. Pero si atendemos a la dimensión ética aún se es después de la muerte como ser para el otro en la responsabilidad. El lenguaje, para atender a la ética, debe atender a la alteridad, es decir, no debe encerrarse en la unidad sintética de lo mismo, cancelando al otro, sino como mostraremos en la parte final del próximo capítulo, el lenguaje nunca se encuentra acabado, debe mantenerse siempre en el decir desdiciéndose, siempre con algo por decir, atendiendo al “para-el-otro”, encontrarse abierto al enigma, porque sólo así podrá atender al deber con el pasado inmemorial y al compromiso con el futuro venidero.

Así, el lenguaje posee para Levinas un estatuto ético; pero no todo lenguaje es una relación con la alteridad (cf. Levinas, 1997, 93). También el discurso puede ocultar la relación con el otro; cuando sucede esto es retórica la manera en que se expresa el lenguaje. Asumir que el lenguaje puede reducir la significación ética del otro a una instancia neutra es lo propio de la ontología. Llevar la singularidad del ente a la universalidad del ser, comprender lo otro como un momento interno de lo mismo: he aquí lo que realiza un lenguaje vaciado de todo contenido ético. El lenguaje, para expresar la intriga de lo humano que subyace a lo ético, debe sustraerse del saber, de la tematización. “El lenguaje, el contacto, es la obsesión de un Yo ‘asediado’ por los otros. La obsesión es responsabilidad. Pero la responsabilidad de la obsesión no deriva de una libertad, pues en ese caso la obsesión sería una toma de conciencia” (Levinas, 2005a, 330). Por ello para Levinas la condición de que el lenguaje exprese una relación ética radica en romper la gramática del yo, del ser como ontología de la identidad.

El lenguaje instauro una relación irreductible a la relación sujeto- objeto: la *revelación* del otro. En esta revelación, el lenguaje, como sistema de signos, sólo puede constituirse. El otro interpelado no es un representado, no es un dato, no es un particular, por un lado ya ofrecido a la generalización. El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible. El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético (Levinas, 1997, 98).

CAPÍTULO II TOTALIDAD Y SUBJETIVIDAD

1. La ontología y pensamiento del ser

Levinas pone en cuestión el papel histórico de la ontología. A ésta se le ha considerado –según una metáfora cartesiana– como el tronco a partir del cual surgen las diversas ramas de la filosofía y se edifican los diversos saberes, lo que ha generado un proceso de unificación que va reduciendo la riqueza de las diferencias a una unidad hegemónica que nuestro autor identifica con una “filosofía del poder” que reduce lo otro a lo mismo, proceso que sigue la misma dirección del cálculo y la medida de la conciencia (cf. Levinas, 2006d, 23). Uno de los orígenes de esta cuestión se encuentra en que al saber (*Wissen*) se le ha considerado como aquello que ofrece un fundamento (*Grund*); desde esta posición reduccionista el otro en cuanto inasimilable siempre resulta un ser extraño (cf. Waldenfels, 2002, 63-81), un enemigo al que con violencia (epistémica, simbólica o física) hay que eliminar. Su ser se opone como lo diferente, como aquello que nos amenaza al juzgarnos, pero también puede ser considerada como un enemigo con el que no puede haber intimidad alguna. El sentido de la visión como paradigma del saber –que viene desde Platón, continúa con Descartes y llega hasta nuestros días– atiende al saber como imagen, como unidad representada. Sin embargo, de la interioridad e intimidad del sujeto como de los otros en tanto sujetos no hay imagen alguna; por ello, la visión, en el sentido que dominó en la Modernidad, quiso penetrar donde no se puede penetrar, a las entrañas de la dimensión íntima de la subjetividad, interioridad que al no poderla reconocer la ignoró y la negó (cf. Levinas, 2005a, 124). El otro desde el saber, desde la voluntad o desde el disfrute, no es propiamente otro, sino un otro gestado desde el sí mismo, y por ello reducido a éste. Se le despoja de todo lo que tiene de extraño, se reduce al otro a la inmanencia de la presencia ignorante e insensible a la alteridad, el otro así, no

es propiamente el otro en sentido radical, sino una elaboración de lo mismo, ensambladura, síntesis, reunión que no admite fallas ni sombra, que en la idealización de su ser se cancela el transcurrir del tiempo en la sincronía del ideal; el sí mismo reducido a la percepción se convierte en un ser que aprende, que incorpora como un contenedor a todo lo otro, cancelando la transcendencia de lo otro al reducirlo a la inmanencia de lo mismo (cf. Levinas, 2006c, 22 -24).

Heidegger no escapa a esta problemática en tanto que el sentido de la comprensión del ser se piensa como la unidad ontológica de la existencia. El ser es lo que define al hombre, a su sentido y destino. El hombre es el lugar del ser. “El estudio del hombre va a descubrirnos el horizonte interior del cual el problema del ser se plantea, pues en él se lleva a cabo la comprensión del ser” (Levinas, 2005a, 99). La pretensión de Husserl y de Heidegger de comprender al ser en tanto existir ambiciona extenderse sobre la totalidad del comportamiento humano, deja al margen aquello que es irreducible a una totalidad, es decir, lo particular, y con ello la propia intimidad del sujeto. Aunque en la comprensión del ser como existir se atiende al acontecer, a la vivencia en situación, se navega en una dirección opuesta al intelectualismo clásico y se evita el camino errado de este último de encerrar la comprensión en la prisión de la unidad lógica propia de la definición, no se escapa de la unidad de lo temático, propia del comprender, característica del saber, y en esta dirección no se escapa del cálculo de la representación (cf. Levinas, 2001d, 14).

Para Heidegger el ser, en el sentido verbal que le otorga distinguiéndolo del ente (aunque todo el mundo conoce en Francia estas distinciones), es la medida de todas las cosas y del hombre. El hombre responde o no a su llamada. Pero una llamada que no viene de alguien. Que viene del ser que no es un ente, de una fosforescencia de la nada o, más exactamente, de una luminosidad en la que prosigue el flujo y el reflujo de la nada y el ser (Levinas, 2000b, 31).

En la misma senda, como nos muestra, Caterina Rea, lo que defiende Levinas frente al discurso ontológico heideggeriano es que “Face à cette primauté accordée à l'être, la philosophie lévinassienne se présente comme une défense de la singularité, d'une singularité qui veut émerger du Même, sortir de l'être, plein et

impersonnel qui enveloppe tout et coupe le souffle" (Rea, 2002, 85), en tanto que "L'affirmation de l'être comme fondement de l'existant se traduit par la suppression de toute altérité" (Rea, 2002, 85). Y en efecto, según la lectura temprana de Levinas de la ontología fundamental de Heidegger, éste lleva a cabo una reducción del hombre a mero medio de expresión del ser; no tiene por sí mismo ninguna relevancia. "Ya lo hemos dicho: el hombre no interesa a la ontología por sí mismo. El interés de la ontología se dirige hacia el sentido del ser en general" (Levinas, 2005a, 100). Por ello afirma Rea:

À ce propos Lévinas rappelle, dans plusieurs passages de son œuvre, que, pour Heidegger, l'être a originellement et dans un sens éminent le caractère de verbe. L'il y a exprimé donc l'être dans son sens verbal, l'être irréductible à l'étant, à un substantif, à un nom. Il est l'acte comme tel, sans référence à son auteur, le fait même d'exister sans préciser ce que existe. C'est justement cette différence de l'être, en tant que fondement et condition de possibilité de l'étant, qui demeure sans visage, qui tombe dans l'anonymat (Rea, 2002, 86).

El "ser" lo homogeniza todo. Es un principio de unificación que no distingue las diferencias y cancela las singularidades; como lo indica Rea, Levinas hace patente que el ser, si se entiende desde la comprensión, no puede ser trascendencia, pues si anula la trascendencia anula la otredad como lo irreductible a lo mismo. Por tanto, "Dans le contexte de l'ontologie heideggerienne, la compréhension de l'être est toujours présupposée par toute autre connaissance et par toute autre relation avec l'étant." (Rea, 2002, 86). El ser, al hacerse patente a través de la comprensión, termina siendo reducido un principio o fundamento que niega la alteridad.

En efecto, como verbo de verbos, el verbo ser enuncia una actividad que no opera cambio alguno –ni de cualidad, ni de lugar– sino precisamente la identificación misma de lo idéntico y, de esta manera, como la no inquietud de la identidad, como el acto de su reposo, aparente contradicción en términos que los Griegos no vacilaron en pensar como acto puro y que probablemente no es posible pensar más que allí donde alguien sabe asombrarse de la tierra firme bajo sus pies y de la bóveda del cielo con sus estrellas fija por encima de su cabeza (Levinas, 2001c,72).

Así, el ser no escapa de la unidad sintética de lo Mismo (*Même*). Es la Totalidad. Aún la ontología de Heidegger es ambigua porque pese a cuestionar la tradición

que identifica el ser con la lógica o el sujeto termina por concebir la esencia de cada cosa como la estructura mediante la cual la cosa; esto es, entonces todo conocimiento de la cosa en cuanto tal sólo es posible mediante el acceso al conocimiento ontológico, por ello al conocimiento de la cosa se le llama óntico. Mas lo ontológico es en cuanto comprensión aquello que aparece frente a lo mismo, frente aquello que se puede asimilar a lo mismo. La comprensión que tiene el mismo sentido de abarcar y aprender se caracteriza como trascendencia, no obstante, la paradoja es que en realidad no trasciende, en tanto que no logra escapar a la unidad de lo temático propia del ser (cf. Levinas, 1999, 127). Es en esta peculiar condición de la existencia humana (*Dasein*) que ve Heidegger ve la necesidad de una analítica existencial. “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del *Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 2003, 35).

Aquí, el pensar ya no es el contemplar pasivo, sino el comprometerse con aquello que se piensa; el comprender ya no es un definir, sino hallarse en cierta disposición afectiva frente a la vivencia; la problemática comienza cuando el acto no puede reducirse a la intención que lo motiva a ser, por lo tanto no puede haber un acto puro sin huella. Para evitar lo anterior el agente de los actos podría intentar borrar las huellas del acto a través de otras acciones; sin embargo, esas nuevas acciones dejarán otras huellas que de múltiples formas lo comprometerán. Por ello, somos responsables más allá de nuestras intenciones. Nuestra responsabilidad no es reducible al dominio de la conciencia fenoménica, siendo así nuestra conciencia de la realidad no concuerda con la forma de habitar en el mundo. Por ende, la acción trasciende las intenciones en tanto que la forma de orientarse frente al mundo, a la comprensión y con ella al saber no puede contener la existencia; la cual al no poderse reducir a la comprensión de uno, ya no es un saber (cf. Levinas, 2001d, 14-16). Levinas no niega la ontología, lo que cuestiona es su papel como filosofía primera, la experiencia del ser no es pre- originaria, sino una experiencia que se construye, a la que se llega a través del encuentro intersubjetivo, así el ser se genera en el lenguaje, en la pretensión de conocer, de aprehender en la práctica social. De esta forma el ser no pre-existe sino que se constituye en la

interacción; en cambio lo pre-originario, previo a la razón, a la experiencia del saber y del poder, es la experiencia de la alteridad del prójimo, la cual no puede ser representación, pero la representación tampoco puede ser pre-originaria sino elaborada, es la experiencia afectiva de lo otro, como aquello que nunca puede ser incorporado, aunque nuestra relación con el otro conlleva inevitablemente un querer comprenderle, es decir, la relación con él desborda toda comprensión.

La referencia a la ética está en contraposición al dogma primero de la ortodoxia heideggeriana: anterioridad del ser en relación con el ente, Sin embargo, la ética ya no sustituye lo falso por lo verdadero, puesto que sitúa el primer aliento del hombre no en la luz del ser, sino en la relación con el ente, anterior a la tematización de este ente –y una relación tal que no deviene en mi objeto es precisamente la justicia (Levinas, 2000b, 43).

La ética nos muestra la primacía, anterioridad e irreductibilidad de la singularidad del ente frente al ser, el ser para Levinas se constituye de forma intersubjetiva. La justicia por esta vía no permite hacer al otro objeto ni de la voluntad ni del gozo propio ni del conocimiento. Por consiguiente la justicia atiende a algo anterior a la representación. Por otro lado, como bien mostró Heidegger, cada cultura genera un horizonte, un saber, una forma de concebir el ser, de forma tal que el ente se comprende en un ir más allá del ente, percibirlo en el claro, en lo abierto, propio del horizonte del ser. El horizonte se manifiesta en el quehacer cotidiano de una cultura. Aquello que se nos presenta como algo ajeno, extraño, absurdo, inclusive insensato, como algo que de forma insana alimenta nuestro morbo y genera nuestro horror, en otras culturas es el pan nuestro de cada día, lo más cotidiano, habitual, lo normal; pero nuestra forma de vivir desde el horizonte de otra cultura puede parecer igualmente extraña e insensata, tal vez desde el horizonte de otra cultura nuestra ropa de etiqueta resulta ser como la de un cómico disfraz para bufones, que haría evidente nuestra extranjería, falta de civilidad, nuestro ser salvaje. Cada lengua, cada cosmovisión, abre un horizonte, abre un mundo, apunta hacia cierta forma de concebir el ente y el ser; pero el otro, en sentido radical, es aquel que queda fuera del horizonte de la comprensión, como un extraño, como un extranjero, es esta experiencia pre-originaria de lo otro lo que

condiciona la posibilidad de elaboración de cualquier ontología, y la constitución de toda subjetividad. La experiencia del otro siempre es singular, particular, mientras la constitución del ser coloca al uno por encima de lo particular. En síntesis, en relación con el ser, el comprender lo particular implica subsumirlo a lo universal. En Heidegger el ente se comprende a través de los existenciales, es decir, de estructuras del ser, por ello no escapa a la subsunción de lo particular en lo universal (cf. Levinas, 2001d, 17).

Los que apuestan por la ontología como primera filosofía podrían cuestionarle a Levinas que no es posible expresar “lo ente” sin una revelación del ser; relacionarse con lo ente para Heidegger significa dejar ser al ente de tal manera que se comprenda “como” independientemente de la percepción que lo descubre y lo aísla, el presupuesto que se encuentra detrás es que el otro es primero objeto de la comprensión y después interlocutor, cuando esto es precisamente lo que Levinas pone en duda:

Comprender a una persona ya es hablarle. Plantear la existencia de otro dejándole ser es haber aceptado ya esa existencia, haberla tomado en cuenta. “haber aceptado”, “haber tomado en cuenta” no remiten a una comprensión, a un dejar ser. La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de posibilidad de esa toma de conciencia (Levinas, 2001d, 18).

Alguien podría cuestionar a nuestro autor argumentando que la invocación del otro es una característica propia de la comprensión, el problema es, como el propio Levinas lo señala, que el otro dejaría de ser otro al ser comprendido y reducido a lo mismo a través de un saber. El saber nos hace presente aquello conocido como algo manejable, posible, consumible, nos presenta a los otros como si fueran útiles en el interior de un plexo de objetos conocidos y manipulables, objetos que responden a nuestro gozo, a nuestra satisfacción, como si el otro se redujera al alimento al que hay que devorar e incorporar; mas el otro se encuentra más allá de la particularidad de lo ente. Al otro sólo se le puede abordar en la relación del encuentro, que exige como condición de posibilidad el “habla”. En otras palabras al otro le hablo y sólo por ello puede haber encuentro; en la expresión propia del

habla se nos hace patente la sociabilidad como una relación irreductible a la comprensión, a la representación; el otro es invocado, la invocación con el otro es religión, plegaría, de tal forma que lo que se nombra es simultáneamente aquel a quien se llama: el otro irreductible a la comprensión, al ejercicio del poder, que hace patente el infinito en su rostro. La relación con su irreductibilidad no conlleva la violencia, como sucede en las relaciones de saber o poder que según la interpretación de Levinas siguen el recorrido del viaje de Ulises, sino a la inversa, el otro se hace patente como otro en la paz. Al otro se le niega en una relación de poder; se le cancela como otro reduciéndolo a lo mismo, de ahí que sólo se hace patente cuando se le invoca como un prójimo, como un rostro (cf. Levinas, 2001d, 19-20; 2006c, 30-31). Lo que falta en la filosofía de Heidegger es la relación con la alteridad del otro; es una filosofía carente de ética según Levinas.

El mundo heideggeriano es un mundo de señores que han trascendido la condición de siervos que no tienen ojos más que para esos señores. La acción es en ese mundo heroísmo, y el modo de habitar, palacio de príncipe y templo de dioses, que antes que albergar, componen paisajes. Vida de mortales a quienes consuelan la vista de los dioses y su magnificencia. Vida de trabajos sobre un suelo ancestral del que ningún cataclismo podría desarraigar. Es esta serena posesión, este enraizamiento pagano que señala cualquier evocación de las cosas en Heidegger, ya sea cuando habla de un puente de una jarra, o ya de un par de botas [...] La referencia al cielo y a la tierra, a los mortales y a los dioses (siempre en plural) –a su cuaternidad, indisoluble en el lugar y en la cosa– asegura el absoluto y el espacio geométrico mismo, el cielo y la tierra como simples determinaciones del espacio. Esta primacía, este absoluto del paisaje en el que las relaciones con los hombres no se separan de otras tres relaciones, seduce ciertamente nuestro gusto de privilegiados y europeos. Pero supone sostener la imposibilidad de la miseria humana. ¡Idealismo de Soberbios! (Levinas, 2000b, 44).

Al reducir al otro a lo mismo al mundo heideggeriano se les escapa la singularidad del rostro humano, un elemento básico para la ética levinasiana. Si bien el pensamiento de Heidegger se enfoca en la cotidianidad se trata de algo vacío, banal, porque lo otro queda relegado, fuera del alcance de la comprensión. La comprensión del otro sólo es repetición de lo mismo, y el lenguaje no apunta a lo extraordinario para continuar en las condiciones con las que se ha comprometido (cf. Levinas, 2000b, 51). La comprensión puede nombrar, pero es incapaz de invocar, porque al aprender violenta, subsumiendo al ente a una relación de poder:

el ente como objeto producido y consumible es goce, se comprende el horizonte que rodea al ente, como una cebolla cubierta de capas de historia, de cultura, del medio económico, político, social, geográfico que le rodea. Pero el otro en tanto rostro se escapa a la comprensión. La negación del otro nunca puede ser total, siempre es parcial, la única forma real de negarlo de una forma definitiva es el asesinato, que es una posibilidad imposible, aunque sólo al otro se le puede desear asesinar, la única forma de realizarlo es ignorarlo en cuanto rostro, porque si se revelara su rostro sería imposible matarlo; los verdugos ponen una capucha a sus víctimas, desconocen su nombre, su vida, y en el caso extremo ocultan todo el proceso de aniquilamiento, en una forma fría de la administración de objetos propia de la maquinaria infernal de un holocausto.

Al otro no se le capta a través de la mediación de la conciencia, sino de la recepción in mediata –sin mediaciones del darse– el cual es exposición, que sólo se manifiesta en la conciencia de forma oblicua, sólo significa a partir de lo que no es. “La relación ética acontece al nivel de la sensibilidad prerreflexiva y no al nivel de la conciencia reflexiva. El sujeto ético es un sujeto sentiente y no un ego consciente” (Critchley, 1999, 188). La relación con el otro, “el encuentro” acontece en la colectividad propia de la palabra, que va más allá de un horizonte para establecer una profundidad que escapa a toda comprensión; es ahí cuando se nos manifiesta el lenguaje como aquello que se encuentra fundado en el fondo en una relación más allá de la razón y de la comprensión. Aquí se hace patente que el horizonte de comprensión no es algo pre-originario, sino elaborado a través de un proceso que tiene como condición de posibilidad, como presupuesto fundamental, algo que se le escapa como arena entre las manos: “el otro”, de forma tal que la relación con el otro es pre-originaria, inmediata, nunca es elaborada, nunca es actividad porque es pasividad, receptividad. El rostro infinito del otro no es una significación mediática, no es comprensión, sino una significación inmediata que escapa a toda representación. Es decir, el rostro como infinito se hace patente, no en la visión, en la cual se enraíza cierta modernidad en Occidente, sino en la escucha, más propia de la tradición hebrea; sin embargo, sólo es posible la visión porque detrás de ella se encuentra la escucha, la palabra que se le escapa. Lo

humano se encuentra de forma espontánea como aquello que se ofrece, que se da, en una relación que nunca es poder, sino responsabilidad y servicio al rostro que llama. La ética es la verdadera metafísica que condiciona la posibilidad de toda ontología.

2. Metafísica y ontología. La Totalidad como horizonte

En la tradición occidental el recorrido de la subjetividad parte del en sí propio del sujeto para llegar a la negación de sí que acontece en la enajenación, propia del hacerse otro, para después, en la doble negación del retorno, incorporar al otro como un saber para sí. Conlleva el no reconocer al otro como sujeto sino como objeto que puede ser incorporado a lo mismo y aprehendido. La dialéctica hegeliana sigue, de acuerdo a la interpretación de Levinas, el recorrido del viaje de Ulises donde no hay novedad alguna sino solamente una vuelta a sí mismo. Pero el otro sólo se hace patente como otro en cuanto este proceso falla, el otro se hace presente como resistencia, como aquello inasimilable, como esa piedra incomoda en el zapato que manifiesta su oposición a nosotros pues es diferente, extraña a lo que yo soy. Por ello para Levinas la negación del otro que domina en Occidente ha implicado concebir la alteridad como negatividad, no ser. La noción de totalidad en la Modernidad, se encuentra en la obra de Hegel vinculada de forma íntima a la noción de verdad, como una unidad cerrada que pretende ser completa, un *ὅλον* en el que cada una de las partes embona perfectamente con las demás; así, la irreductibilidad de lo particular del rostro se le escapa. A propósito Levinas afirma, citando a Hegel:

La fenomenología hegeliana –en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo. “Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto, Yo, el Homónimo, me pongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia” (Hegel, *Fenomenología del espíritu*) La diferencia no es diferencia, el yo, como otro no es “otro” (Levinas, 1997, 60-61).

El otro así queda cancelado en lo mismo: el otro en la conciencia no es el otro, sino una idea gestada por el sí mismo. La ambición de Hegel va más allá al considerar que la verdad desde su principal propósito es “el que la filosofía se constituya en ciencia”; En este sentido, Hegel afirma: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo propongo” (Hegel, 1987, 9). En otras palabras, quiere que la “filosofía” deje de ser amor por el saber y se constituya en saber de lo real; y ésta es una de las razones por las cuales Hegel va a constituir la verdad como totalidad. La totalidad es producto de la dialéctica de las contradicciones y consiste en la superación de las mismas, la identidad sujeto-objeto será la meta en este proceso. Para Levinas esto significa desconocer el carácter siempre inacabado del discurso, el proceso sin cierre del conocimiento; reducir lo otro a una totalidad sistémica es cancelarlo; el otro no es un ser asimilable, tampoco es un saber. La verdad para Hegel es un producto del espíritu, mismo que es la unidad entre el ser y el pensar, es el sujeto de la historia, el desarrollo de la humanidad. La dialéctica hegeliana intentó explicar el desarrollo del conocimiento como el proceso donde el sujeto se hace objeto que en cuanto se reconoce en lo otro (el objeto), reflejándose, se recupera a sí mismo. Lo otro lo niega, pero en la medida en que se va reconociendo en lo otro se identifica con él; pero aquí no se anula la diferencia sino que la supera. El ser estático, que aún no ha pasado por su ser otro, es el “en-sí”; y la tendencia o negación es él “para-sí”. Sólo nos reconocemos porque hay un otro, sólo podemos dar cuenta de nosotros a través de los otros, pero los otros en cuanto distintos que nosotros nos niegan. En la relación empezamos a vernos en los otros reflejándonos y descubriéndonos en ellos, es en este descubrirse en lo otro donde se da la superación de la diferencia y de la enajenación (el proceso por el cual uno se hace otro y se constituye como fuera de uno, en este proceso lo otro es un espejo, y por medio de él nos reconocemos). Al principio del aparente dinamismo no hay una dicotomía absoluta entre sujeto y objeto, pero en el proceso de la dialéctica se va constituyendo una relación que al final resulta una identidad absoluta entre ambos,

que no niega las diferencias sino que las contiene en el estado como representatividad de los individuos.

Lo que Hegel denomina el Espíritu se da cuando este reconocimiento recíproco de las conciencias se mantiene y trasciende (*Aufhebung*) en tales relaciones y conflictos. Esa es la conciencia universal y no inmediata. Pero dicha conciencia universal es, en primer lugar, inmediata; por tanto, el Espíritu es una especie de naturaleza antes de oponerse a sí mismo. A este estado de inmediatez del Espíritu, Hegel lo denomina *substancia*. El Espíritu es substancia y tiene ante sí un camino en el que debe convertirse en *sujeto* (Levinas, 2005b, 98).

En el proceso dialéctico hegeliano el sujeto no sabe del objeto, sino se hace objeto y no sabe de sí mismo sino a través del objeto, de manera semejante el objeto al hacerse racional se hace pensamiento. Dicho de otra manera, se hace sujeto y sólo sabe de sí mismo a través del sujeto, sólo se sabe a sí mismo en la razón. El conocimiento de lo otro es el acceso al conocimiento de sí. A este integrar al objeto como un saber de sí mismo Hegel le llama saber objetivo. Un saber exterior a su objeto es un saber vacío porque tiene el contenido fuera de sí; de esta manera Hegel busca conferir objetividad al pensamiento y racionalidad al objeto en un proceso que podría ser comprendido simultáneamente como un racionalismo y un empirismo extremos. Este proceso para Levinas sería la expresión del totalitarismo de la razón que al negar va cancelando a lo otro como otro al reducirlo a saber del sí mismo “en los que la razón como identificación aspira a su triunfo” (Levinas, 2001c, 55). Este triunfo sobre el otro se alcanza de forma violenta, negándolo, cancelándolo a través de la superación donde las diferencias son canceladas más que integradas a una representación. Aquí Ulises disfrazado, en compañía de la diosa Atenea, de su hijo y sus dos esclavos, toma primeramente su arco, después las lanzas y al último la espada, matando — ayudado por sus aliados— a todos los pretendientes de su esposa; Es curioso notar que de principio a fin está Atenea como mentora, diosa de la razón; podríamos pensar que todo enemigo de la razón —en tanto expresión de la diferencia— tiene como destino su cancelación, su muerte, al menos como un ser

distinto al no poder ser absorbido, diluido en la unidad; al final de la historia queda Ulises como señor de su palacio, de su esposa, de su hijo y de sus múltiples esclavos. ¿No representa esta historia la añoranza de Occidente? ¿Cuál otra sino el triunfo de la razón hegemónica frente al otro?

Podríamos decir que para Hegel sólo si se es capaz de perderse y morir se puede encontrar uno a sí mismo porque sólo si se arriesga la existencia se puede conocer por medio del enfrentamiento con el otro. Tenemos un sujeto que aún no ha devenido en otro (objeto); después el sujeto que se hace otro negándose, o lo que llamaríamos, siguiendo a Hegel, enajenándose. Por medio del reconocimiento del otro se alcanza el saber objetivo donde el “en-sí” es el sujeto como despliegue y desenvolvimiento de lo que se encontraba en el origen, y el “para-sí” es la negatividad como la parte dinámica del proceso. En contraposición, para Levinas todo saber que tenga como fin último la síntesis desconoce al otro porque se le escapa como arena entre las manos; el otro desborda toda síntesis, es pre-originario a todo proceso dialéctico, a toda historia, al ser mismo. Para Levinas el proceso hegeliano jamás salió de sí, jamás se arriesgó, se mantuvo siempre reposando en lo mismo, porque salir de sí es siempre salir hacia el otro sin retorno alguno.

En la dialéctica del amo y el esclavo, el amo sólo se reconoce como tal porque hay esclavos y éstos sólo se reconocen a sí mismos a través del amo. En un primer momento se llega a ser amo porque se enfrenta al miedo a la muerte; en un segundo momento, el esclavo se humaniza a través del trabajo reconociéndose en lo que hace, trascendiendo por sus obras. En cambio, el amo al depender del esclavo sólo le queda al final, en el tercer momento, su rostro en el espejo, lo único que se hace presente es su propia muerte, como si al mirarse en la oscuridad de un espejo nocturno al final de su vida se le hiciera presente el rostro de una calavera, y en el proceso de los siglos sólo quedara un ataúd olvidado en un cementerio perdido en el desierto, como quedaron gran parte de los antiguos faraones durante siglos antes de ser descubiertos. Sin embargo, esta visión nos parece sospechosa, porque en gran parte de las historias, aunque queden las obras de los esclavos, a casi ninguno se le recuerda por su nombre, menos por su

vida, en cambio a los amos se les recuerda como a una expresión de su momento histórico y del lugar donde habitaron; es como si los esclavos sólo fueran la extensión del cuerpo del soberano, al final quien se lleva el crédito es el soberano (cf. Levinas. 1997, 39; Hegel, 1987, 117-121).

Las acciones, los gestos, los modos, los objetos utilizados y fabricados ¿no hablan de su autor? Ciertamente, pero sólo revisten la significación del lenguaje que se instituye más allá de las obras. Sólo por las obras el yo llega afuera; se retira en ellas o en ellas se congela como si no llamara a otro y tampoco le respondiese, como si buscarse en su actividad el confort, la intimidad y el ensueño. Las líneas de sentido que la actividad traza en la materia, se cargan pronto de equívocos, como si la acción, al perseguir su destino, fuese sin mirar la exterioridad, sin atención. Al emprender lo que he querido, he realizado muchas cosas que no he querido: la obra surge como los desechos del trabajo. El obrero no tiene en la mano todos los hilos de su propia acción. Se exterioriza en los actos ya en cierto sentido fracasados. Si sus obras emiten signos, han de ser descifrados sin su colaboración. Si participa en este desciframiento, habla. Tampoco el producto de su trabajo es una posesión inalienable y puede ser usurpada por otro. Las obras tienen un destino independiente del yo, se integran al destino de las obras: pueden ser cambiadas, es decir, están en el anonimato del dinero. La integración en un mundo económico no compromete la interioridad de la que proceden las obras [...] El Estado que realiza su esencia a través de las obras se desliza hacia la tiranía y da testimonio así de mi ausencia de esas obras que se me vuelven extrañas a través de las necesidades económicas (Levinas, 1997, 192).

El otro en sus obras se encuentra ausente. El otro es irreductible a su obra, su obra se independiza de él para ser parte de un mundo donde los autores de las obras permanecen anónimos, y cuando es explotado, como bien lo mostró Marx, su obra se le presenta extraña. El esclavo no logra su realización en el trabajo, no logra hacerse manifiesto en sus obras.

En Hegel, en los dos casos, el del amo y el del esclavo, el otro es el espejo: el esclavo es el espejo del amo y el amo se reconoce en el esclavo cuando se da cuenta de que no es independiente. En cambio, el esclavo primero se ve reflejado en el amo cuando descubre que es autónomo e independiente, es decir, se da cuenta que no necesita al amo para ser y entonces encuentra otro espejo, su propia obra como aquello que le muestra lo que él es, es decir, la realización de lo que es a través del trabajo. La dialéctica hegeliana describe un proceso en el que el otro es incorporado como parte de sí, donde uno se conoce a sí mismo a través del otro y goza de sí a través del encuentro con el otro. Para Levinas el otro en

tanto que espejo nunca se muestra como otro en sentido radical porque al ser espejo queda reducido a lo mismo. El otro en sí no es cognoscible, no puede ser reducido a ser un mero objeto del propio deseo, de la satisfacción del propio gozo. El otro en cuanto otro es irreductible al sí mismo. En Hegel sólo como voluntad el espíritu es real, la voluntad, que es inteligencia conlleva un proceso de trabajo por el reconocimiento de parte de cada uno de los sujetos, cuyo desenvolvimiento produce al final el reconocimiento general, como una forma en la cual se hace objetivo el espíritu absoluto; a tal reconocimiento sólo se llegaría en el último momento de la dialéctica entre amo y el esclavo. Donde habiendo superado las diferencias cada uno fuera simultáneamente trabajador y consumidor de tal forma que el trabajo y el consumo fueran para todos, en un estado ideal donde cada uno le sirve al otro y le ayuda. Sólo aquí cada individuo alcanzaría su existencia singular de modo que aunque cada individuo trabaja para una necesidad particular el contenido de su trabajo se encontraría más allá de su necesidad inmediata para responder no sólo a su necesidad, sino a las necesidades de los otros; el trabajo de muchos es la satisfacción de muchas necesidades particulares, pero para que esto sea posible cada sujeto debe renunciar a la posesión inmediata para elaborarla de forma mediata con relación al otro, sólo porque el otro se desprende de lo suyo lo hago yo, aquí las diversas voluntades se unen, cooperan entre sí, cada una otorga consentimiento a las otras para apropiarse de lo que le corresponde del trabajo comunitario; el reconocimiento llega a través del trabajo y del intercambio. Esta relación entre trabajo y consumo es transferible a cualquier relación entre sujetos que tenga por fin el reconocimiento, incluyendo la relación afectuosa, porque el reconocimiento sólo se da como real en cuanto que es mutuo, es decir, cuando los dos lados han hecho el trabajo dialéctico de hacerse otro y recuperar al otro como "para sí". Para que el reconocimiento sea real, en este sentido objetivo, debe haber trabajo de ambos lados; el problema es que el otro en el trabajo se encuentra ausente. El trabajo sigue siendo económico. Viene de la causa y a ella retorna, movimiento de la odisea en la que la aventura corrida en el mundo sólo es el accidente de un retorno (cf. Levinas, 1997, 194). Para Levinas, el sujeto en la concepción de Hegel sólo se reconoce en cuanto se concibe como una

actividad que cancela toda pasividad, por ello cancela a todo aquel que en cuanto otro no participe de la comunidad, como el excluido, el oprimido que se manifiestan en la figuras de la alteridad. Conocer es negarle al otro su particularidad, su singularidad, al pretender reducirlo a lo mismo. Al proceso dinámico de la reducción hegeliana donde se pretende reducir el otro a lo mismo, Levinas opone el otro metafísico.

El otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de la resistencia de lo mismo, sino una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo de lo mismo, Otro con una identidad que constituye el contenido mismo de lo otro. Otro de una alteridad que no limita a lo mismo, porque al limitar a lo mismo lo otro no sería rigurosamente otro: por la comunidad frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo (Levinas, 1997, 62).

Aquí el otro no se encuentra ni como idea de la conciencia ni como presencia ni como parte de una actividad, sino al revés, como algo anterior a toda actividad y por ende a todo proceso. La dialéctica en el proceso hegeliano se da en la superación de las diferencias o contradicciones, lo que llama “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores a fin de mantenerlo. De esto modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero no por esto se halla anulado” (Hegel, 1993, 138). Conservar encierra en sí lo negativo, que algo sea quitado de su inmediatez y por lo tanto puesto abiertamente a las influencias externas con el fin de retenerlo, así, lo superado es al mismo tiempo lo conservado que ha perdido su inmediatez (a negado su inmediatez) pero no por eso se ha anulado. En el proceso de la historia lo universal será la superación de lo particular en cuanto las particularidades se constituyan en una unidad orgánica, y el sujeto será la superación del objeto en cuanto el objeto, mismo que será contenido en el sujeto como saber objetivo. Desde Levinas podríamos preguntar ¿Pero realmente se supera al otro al colocarlo como objeto? ¿El otro es objeto? ¿El sí mismo es

sujeto como aquel que sujeta? Preguntas que harían patente lo irreductible de la singularidad de un rostro a una visión como la hegeliana, o al menos eso pensaba Levinas. Para Hegel la verdad dentro de este proceso dialéctico implica siempre una concepción totalizadora, en tanto que la misma no puede limitarse a la mera unilateralidad, no es un mero resultado fuera del proceso por el cual se constituyó, sino es el mismo proceso por el cual se ve constituida y es esto lo que la constituye como una totalidad. Hegel nos muestra esto con el ingenio de un poeta.

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace desaparecer a la flor como un falso ser allí de la planta mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla, estas formas no sólo se distinguen entre sí sino que se eliminan unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente lo que constituye la vida del todo (Hegel, 1987, 8).

Así, en Hegel, la verdad es la totalidad y en tanto que esto, es en la unión del “en-sí” y el “para-sí”, siendo éstos resultado y tendencia; el resultado por sí solo es unilateral. La tendencia por sí sola es el simple impulso privado de su realidad. Lo verdadero es siempre de modo mediato y concreto porque lleva tras de sí un proceso en el cual lo subjetivo, que es el pensamiento, que atrapa o recoge al objeto que es la empírea en sí mismo, por ello la verdad es dinámica. Por existir en la filosofía el elemento de lo universal que lleva dentro de sí lo particular, la verdad no puede ser vista como un conjunto de aseveraciones sueltas y dispersas sino como una unidad orgánica entre las partes o momentos que la constituyen. Sin embargo, para la mayor parte de la filosofía contemporánea una verdad deja de ser dinámica al convertirse en absoluta, al contenerlo todo en el inicio como una semilla; al pretender señalar la totalidad y constituirse en ciencia, la verdad que apunta a ser dinámica paradójicamente deviene estática (cf. Hegel, 1987, 8,16). La dialéctica es la forma en que la experiencia del espíritu se desenvuelve. La experiencia es el movimiento donde el “en-sí” que es lo inmediato, lo abstracto, lo no experimentado donde el saber y la verdad están escindidos, pase a ser “para-sí”, que es la acción, lo negativo del puro “en-sí”. Puesto que la acción es lo que se

contrapone al mero concepto o “en sí”. Solamente en este ir fuera de sí, extrañándose, para después retornar desde este extrañamiento de sí mismo la realidad y su verdad forman patrimonio de la conciencia, puesto que la conciencia sólo puede concebir aquello que se halla en su experiencia. En oposición, para Levinas la revelación del otro desborda toda conciencia, toda representación, es revelación heterónoma porque viene del otro que en el llamado de la obligación ética manifiesta mí no autonomía.

La autoconciencia hegeliana es el reconocer al otro como “sí mismo” a través de hacerse otro y retornar a sí desde el extrañamiento, integrando a lo otro que antes era extraño y ajeno. La autoconciencia se logra a través de la razón la cual da una concepción totalizadora, a diferencia de la conciencia que es producto del entendimiento y de un proceso meramente analítico. Para Levinas en el “para sí” hegeliano nunca se saldría de sí mismo, nunca se llegaría al otro porque el otro es algo que no puede ser aprehendido por la conciencia en tanto que la desborda; la verdad hegeliana nunca sale de lo mismo; la autoconciencia hegeliana representa según Levinas el retorno de la conciencia a sí misma por el largo trayecto de lo otro de sí pero que finalmente se confirma en su identidad. Para Hegel el espíritu en su concepción nunca permanece quieto, sino que se halla en movimiento incesantemente progresivo, en el cual el avance en un primer momento es acumulativo, y éste antecede a un segundo momento que es un salto cualitativo, se anuncia con síntomas aislados de frialdad y tedio, conformando lenta y silenciosamente una nueva figura (cf. Hegel, 1987, 12). La primera aparición es sólo su inmediatez o concepto, ellos no agotan la manifestación del mismo, como diría Hegel. “No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje” (Hegel, 1987, 13). Por el mismo proceso histórico en que lo verdadero y lo falso se ven constituidos no se pueden tomar como conceptos inmóviles y aislados uno del otro sino como universales; lo falso sería lo otro, lo unilateral, lo negativo de la sustancia, por esto, decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia, lo falso queda definido como la desigualdad en la

conciencia del yo y la sustancia. La negatividad de lo falso puede ser considerada como defecto del yo y la sustancia, pero es lo que da vida a ambos. El dogmatismo o lo que podríamos llamar lo falso en la filosofía es creer que lo verdadero se reduce a una proposición y que es sabido de modo inmediato y unilateral, como una afirmación o un juicio parcial desarticulado de un proceso. Pero si en el inicio ya está el final, y lo que se alcanza al final es el saber absoluto que determina teleológicamente todo el proceso, entonces al ser cerrado en el proceso y reducido a la conciencia deviene estático, y en vez de incluir al otro, lo cancela. Para Levinas debe haber algo anterior a toda historia, lo cual es el otro como pre-originario a la historia, porque si el otro fuera reductible a lo histórico sería reductible a lo mismo y por lo tanto cancelable como otro absolutamente otro. La alteridad sería un momento no reducible al devenir histórico; se trata de una temporalidad no sincrónica que va más allá de la idea de tiempo como realización y unificación. La noción moderna de progreso se encuentra cuestionada porque más que mostrar al ser humano y a sus logros, lo oculta. En este sentido, Levinas se encuentra más próximo a la crítica que Walter Benjamín en su obra *Tesis sobre la filosofía de la historia*.

El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que nosotros aparece una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina tras ruina y se las arroja a los pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cumulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso (Benjamín, 1959, 46-47).

Afín a Benjamín, Levinas considera que en la historia lo único que queda es la presencia ausente de los otros que ya no están. El progreso moderno al seguir el viaje de Ulises en su dinamismo va ocultado a los otros tras las ruinas que va dejando, cada ruina lo único que se designa de las personas es su ausencia, porque el progreso es la expresión del dominio de Occidente, su continuo ir negando lo otro en la hegemonía de lo mismo. En contraposición al devenir del progreso Levinas exige una respuesta ética, al ponernos frente a una deuda con el

otro desde un tiempo inmemorial y otro mesiánico que escapan a cualquier pretensión de unidad narrativa en un tema.

En Hegel, la sustancia viva es el ser que es en verdad sujeto o que es en verdad real, pero sólo en cuanto que es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. La sustancia es el pensamiento en cuanto sujeto, es la simplicidad en cuanto es lo que permanece. La sustancia no es algo estático, sino algo que permanece, aún después de devenir otra. Por otro lado, desde la concepción de Levinas, pensamos que no existe una sustancia, es decir, una unidad base de la que parta toda la realidad, en cambio, lo que está en la base es el infinito, mas al infinito no se le puede encerrar en una unidad porque eso sería limitarlo, negarlo como infinito, porque al infinito en tanto infinito no se le puede encerrar en ningún sentido, por lo tanto tampoco en un ser, menos aún en una verdad. La temporalidad, la historia, la alteridad, la ética han sido pensadas como momentos internos, determinaciones de la sustancia que como sujeto se busca a sí misma. “La primera persona del presente, en el *cogito* merced al cual Hegel o Husserl se reconocen en el terreno de la filosofía moderna, garantiza al saber su unificación congénita y su autosuficiencia, que prefiguran la unidad sistemática de la conciencia y la integración de todo lo que se *otro* en el sistema y en el presente o en la sincronía –en lo intemporal– del sistema” (Levinas, 2001d, 167). Para Levinas la significación conlleva la inmediatez que el pensamiento hegeliano rechaza, la manifestación de una alteridad no reducible a ninguna categoría, que se hace presente en el rostro, como lo infinito. Desde la postura hegeliana que apuesta por la historia universal ¿dónde quedan los proyectos de cada una de las diversas culturas, comunidades y personas irreductibles a un todo? ¿Dónde queda el elemento singular? Ya que se parte de una totalidad cerrada lo singular queda cancelado en cuanto que se toma un solo modelo de civilización, de cuestionable progreso, de ser humano, lo diverso queda anulado. Si partimos de las singularidades como irreductibles a una totalidad entonces no concluiremos que existe la historia universal, sino múltiples historias que se entretajan unas con otras, pero que nunca llegan a conformar un único tejido. En Hegel el pasado aparece como recuerdo de la manera más abstracta: cómo se

conserva lo que ya se ha vivido. El pasado en sí no existe debe ser construido, expresado, formado, dicho una y otra vez. El pasado se construye y reconstruye en el presente, y sólo así es posible una transformación. Mientras que en Levinas se concibe un pasado inmemorial, y un futuro imprevisible, un tiempo que se escapa a la conciencia de lo mismo, un tiempo que no es el tiempo de nadie, en tanto que nadie habitó, habita o habitara en él, que es pura pasividad, que es previo a cualquier elaboración.

En síntesis, para Hegel, la historia como desenvolvimiento del espíritu es la autopoición del sujeto, lo que implica que sea una autoproducción, en cambio para Levinas, el otro desborda la historia, y hace presente un pasado inmemorial prehistórico y un futuro mesiánico más allá de toda historia. Según Levinas en Hegel la identificación con lo mismo, donde la razón se mantiene en la vigilancia del espíritu, nos manifiesta una razón que no va más allá de sí misma; aunque fracasa en cada una de las épocas al final busca reencontrar su seguridad en el proceso dialéctico de rupturas y reencuentros de la identidad hasta el triunfo final del espíritu absoluto al final de la historia en la identificación propia de la idea. Tal proceso conlleva en el fondo el triunfo de Ulises frente al otro, cancelándolo propiamente como otro al negar las contradicciones y aprisionarlo todo en la idea, pretendiendo no dejar nada diferente afuera. El llamado del deber no viene así de la conciencia autónoma, sino de lo externo a la conciencia, de aquello que desgarrar su unidad, es decir del otro.

Precisamente, la alteridad indiscernible del otro se escapa. Alteridad que no es posible dejar reducida a la que alcanzamos cuando insertamos una diferencia característica o específica en la idea de género común; irreductible a cualquier diversidad que tenga garantizada una síntesis en el tiempo – supuesto, sincronizable– en el que se dispersa; irreductible a la homogeneidad última necesaria para toda representación. De ese modo, el otro habría perdido su alteridad radical e indiscernible para retornar al orden del mundo (Levinas, 2001c, 257).

Levinas propone una postura que no coincide con el dominio del saber o del gozo, sino con la ética que no es alérgica frente al otro. “El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al

otro y 'contra todo buen sentido', imposibilidad del asesinato, consideración del otro justicia" (Levinas, 1997, 71). En un lenguaje abierto se asume al otro como al que no se quiere poseer, aprender, dominar; que si se le ve el rostro no se puede matar. "La palabra coherente en la que se despliega el ser (e incluso 'el ser del ente') es toda ella memoria, toda previsión, toda eternidad. Inutilizable, se reserva la última palabra. Es ella la que contamina de lógica el equívoco que se inscribe en la huella del discurso olvidado y nunca se entrega al enigma" (Levinas, 2000b, 62). En contraposición a la herencia hegeliana que procuró discursos encerrados en su unidad lógica, Levinas nos señala el discurso literario de Blanchot. "La significación que Blanchot concede a la literatura pone en cuestión la soberbia del discurso filosófico –ese discurso englobante– capaz de decirlo todo hasta su propio fracaso" (Levinas, 2000b, 66). Y añade: "¡Diseminación de lo que decía el logos! El decir está aquí por desdecirse, por retractarse, por regresar sobre sus pasos cuando enuncia que la literatura es esto o aquello. Lo extraordinario de la literatura –ni ser ni no ser– se impone sin imponerse: Neutro, Salvaje, Extranjero, Negación del Orden, 'salida de los Números y de los Seres', por retomar los términos de Baudelaire, sin embargo, balanceo incesante, silencio que resuena sin interrupción posible más allá de toda sonoridad, Literatura que intenta acabar y no acaba por acabar, delineando así el noble espacio literario" (Levinas, 2000b, 66- 67). En su escrito "El pensamiento del ser y la cuestión del otro" afirma: "Pensamiento que piensa más que el pensamiento del ser, desembotamiento que la filosofía se esfuerza por decir, esto es, por comunicar, y ello aunque sólo sea un lenguaje que se desdice sin cesar, que insinúa" (Levinas, 2001c, 163). Para recuperar la singularidad de cada rostro, irreductible a la imposible síntesis total, y por ende totalitaria, Levinas propone que el lenguaje y el pensamiento no deben cerrarse en lo mismo, sino por oposición deben encontrarse abiertos al enigma, abrazarlo, porque sólo así podrán apuntar hacia aquello que los trasciende, es decir, al otro. La paz no es la reducción del otro a lo mismo a través de la superación, en el sentido del *Aufhebung* hegeliano, sino la unidad de la pluralidad donde cada rostro, cada singularidad es irreductible al todo.

La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de los elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban faltos de combatientes, por el fracaso de unos y la victoria de otros, es decir, con los cementerios o los imperios universales futuros. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo. Se concibe a partir de un yo seguro de la convergencia entre la moralidad y la realidad, es decir, de un tiempo infinito que, a través de la fecundidad, es su tiempo. Ante el juicio en el que se enuncia la verdad, permanecerá como yo personal y este juicio vendrá desde fuera de él, sin venir de una razón impersonal que engaña las personas y se pronuncia en su ausencia (Levinas, 1997, 310).

La totalidad hegeliana viene a ser una razón impersonal que no es sensible al rostro, al otro en cuanto otro. El malestar de la política de Occidente, basada en el ideal de la hegemonía, tiende a cancelar lo otro al reducirlo a lo mismo, por ello Jacques Derrida afirma: “La violencia de lo político maltrata de nuevo el rostro haciendo desaparecer su unicidad en una generalidad” (Derrida, 1998, 126). En esta dirección, la paz para Levinas presupone la multiplicación de las singularidades irreductibles a una unidad, lo cual implica asumir el “no-saber” frente al otro, así, el lenguaje que refiere al otro es abierto y no se cierra en una totalidad sintética de lo temático, por esta vertiente el lenguaje que refiere al otro camina junto al enigma; el otro es trascendente porque es incontenible en la unidad de lo mismo, la desborda, el otro es desmesura más allá de todo saber, desde el pensar el otro es aquello que no se le puede poner un límite, un fin, el otro es infinito.

3. El lugar del sujeto: el yo como identidad

Según la interpretación que hace Levinas de la ontología occidental, la comprensión de la totalidad desde Hegel atiende únicamente al ente como objeto, como un momento interno de la Totalidad. Por ello afirma:

El Yo –o yo en mi singularidad– es alguien que escapa a su concepto. El Yo no despunta, en su unicidad, más que respondiendo por los otros, con una responsabilidad de la que no hay escapatoria, de la que yo podría librarme. El yo es identidad de uno mismo que estaría constituida por la imposibilidad de hacerse remplazar –un deber más allá que cualquier deuda– y, por lo tanto, la paciencia cuya pasividad no podría desmentir ninguna suposición (Levinas, 2005b, 31).

La identidad del yo se encuentra cerrada sobre sí; únicamente la alteridad del otro cuestiona su soberanía. La relación entre el yo y el otro no es un proceso de conocimiento, sino de subversión que para Levinas define la ética.

El yo que se cuida de sí –la perseverancia en el ser, el *conatus*– aunque sea desmontado para revelar una “consagración” al otro en sus profundidades, hasta el punto de anular al egoísmo en su modalidad de mutua complacencia en las gracias de la sociedad cortés de Occidente. Sufrir por el otro y en otro no alcanza el *des-inter-és* (*des-intér-essement*): la conciencia altruista misma. ¡Son los otros quienes me hacen sufrir el sufrimiento por y en los otros! “Este inmenso otro me ha hecho yo mismo mucho más de lo que yo había querido”. Y esto termina en la tentación de matar (Levinas, 2000b, 89).

Desde esta determinación propia del individualismo el rostro propio del ser particular, sintiente y pensante escapa a la totalidad; la identidad humana tiene que ver con una conciencia humana que es para sí, que se mantiene a sí misma; conciencia íntima que es consciente de la exterioridad cuya interioridad es inaccesible al otro. Aunque cada ser humano se encuentre relacionado con los otros existe en soledad. Las relaciones con los otros y con las cosas son transitivas, vienen y van en un transcurrir constante, mientras el existir constituye el elemento intransitivo, irreductible a estructuras trascendentales, puramente lógicas, irreductible al encuentro. Por ello el ser humano es, como indica Leibniz, una mónada que carece de puertas y ventanas; se encuentra arraigado en su ser como el *conatus* de Spinoza. Así, encontramos que desde la proposición VI de la tercera parte de su *Ética* afirma: “Cada cosa, en tanto que es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser” (Spinoza, 1990, 76) Cada cosa persevera en su ser, pero ¿desde dónde cada cosa persevera en su ser? Spinoza responde: “El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza en su ser, no es nada exterior a la esencia de la cosa” (Spinoza, 1990, 76). La relación con el existir es una relación interior por excelencia, de forma tal que la existencia es un absoluto que se afirma a sí mismo sin referencia a ninguna otra cosa, es identidad. Precisamente para Levinas esto es lo que viene a cuestionar la ética. “Calificamos como ética una relación entre términos donde uno y otro no están unidos ni por una síntesis del entendimiento ni por la relación de sujeto a objeto y donde, sin embargo, uno pesa, importa o es

significante al otro, donde están unidos por una intriga que el saber no sería capaz ni de agotar ni de desenredar” (Levinas, 2005a, 320). Levinas llama hipóstasis “al acontecimiento por el cual el existente se liga a su existir” (Levinas, 1993, 82). Desde esta soledad que le acompaña día a día el ser humano es con los otros. En *Ética e infinito* Levinas nos expresa que la hipostasis se produce desde el “hay” como la experiencia de un existir impersonal en una vigilia nocturna sin objeto, un existir sin existente, sin fijeza alguna que se impone, que trasciende la interioridad y la exterioridad; esta experiencia sin comienzo ni fin es como el insomnio en el que se hace patente una experiencia sin descanso, pre-consiente, en tanto que la conciencia, aunque participa de la vigilia, hace posible el retirarse de la misma, en la posibilidad del sueño. El “hay” (*il y a*) es la indeterminación que disloca, que desintegra a la conciencia y a la subjetividad. Chalier señala al respecto:

Si para Heidegger el terror expresa la tonalidad afectiva propia de una época que ha perdido el sentido de la apertura del ser y del asombro [...] ante lo “insólito en lo habitual” tan querido en los antiguos griegos, Levinas, por el contrario, entiende este terror como invasión de la neutralidad terrorífica del ser puro –el hay–. Y si se mantiene una capacidad de asombro no es ante el enigma del ser, o incluso la tierra, como sostiene Heidegger, sino sólo ante el carácter insólito del desinterés humano, o de la irrupción del ser por la bondad (Chalier, 2004, 105).

El “hay” es el acontecimiento general e impersonal del ser, del ser en su sentido puro, de la salida de sí mismo en un presente que se desgarrar y se renueva sin descanso, en la infinitud impersonal del existir pre-histórico, pre-temporal, porque no se mantiene, porque es evanescencia que hace patente al “yo”; el “hay” refiere por un lado a la angustia y al horror ante el ser, por otro a la experiencia frente a lo neutro; el “hay” se encuentra cercano a las experiencias del sueño y del insomnio, al estatus fenomenológico de la imagen. “El hay es, para mí, el fenómeno impersonal del ser: ‘ello’. Mi reflexión sobre el tema parte de los recuerdos infantiles. Uno duerme solo, los adultos siguen su vida; el niño siente el silencio de su dormitorio zumbador” (Levinas, 2000c, 43-44). Ya en una obra temprana, *De la existencia al existente*, Levinas afirma: “El hay [...] remonta a una de esas extrañas obsesiones que uno guarda en la infancia y que reaparece en el insomnio, cuando el vacío permanece lleno” (Levinas, 2007, 10). El “hay”, que se

hace patente en la niñez, es para Levinas el modo de existir en cuanto tal, de forma originaria y paradójica es un modo de existir (existencia) que no existe porque en su origen aún no se ubica como un ser arrojado en un plexo de relaciones sociales y objetos. Es, pues, previo a la distinción sujeto-objeto; el tiempo implica aparte de la intersubjetividad, el que algo se mantiene, la historia de un registro consciente; sin embargo, el “yo” es previo a ello. El “hay” es la condición de posibilidad de que exista un “yo” y de toda la relación con los otros. Lejos de la claridad del día, propia de la conciencia, la noche es la experiencia propia del “hay” en la cual se disuelven las cosas y sus cualidades. En la noche del “hay” irrumpe la imposibilidad de evadirse de la existencia anónima. El “hay”, como afirma Chalier, “expone, en efecto, a una amenaza tanto más rechazable y pavorosa en la medida en que no sólo proviene de la exterioridad, sino también y sobre todo del desmoronamiento de la propia interioridad” (Chalier, 2004, 89). Pero vivir en el “hay” es insoportable por ello es necesario evadirse de él. Existen dos formas de evasión según Levinas: la primera es desde el egoísmo propio de la indiferencia frente al rostro, del encerrarse en lo mismo; la segunda forma proviene del rostro del otro. Como Chalier señala: “Esta obligación de responder de la suerte al otro, en la inmanencia del ser, constituiría el acontecimiento mismo de la trascendencia y de la novedad bajo el sol [...] Mostraría sobre todo que el egoísmo no constituye de ningún modo la única muralla ante el terrorífico peligro de la disolución de sí misma en el ‘hay’” (Chalier, 2004, 95). Es a través de la relación ética con el otro como se sale de la existencia anónima del “hay”, pues se genera una trascendencia que es lenguaje y comunicación (cf. Levinas, 2000c, 43-50; 2007, 69-77).

El “yo” es condena porque es en soledad. La necesidad de salir del yo se manifiesta como “evasión”, una necesidad de romper con el hecho del que el *ego* sea sí mismo. El yo existe para sí, pero este existir para sí lo condena. La “hipóstasis” es la libertad del dominio del existente sobre el existir, es la superación del anonimato del “hay”. En la hipóstasis aparece el sujeto humano; la unidad patente en la hipóstasis es el vínculo indisoluble entre el existente y su existir, soledad en su unidad de existir idéntico a sí mismo. Soledad sin tiempo en

tanto que el tiempo ya implica el ser en el mundo; el tiempo es ser con los otros; lo originario refiere a un pasado en el que nunca nadie vivió, que nunca fue de nadie, por ello inmemorial (cf. Levinas, 1993, 82-93). Uno de los elementos que hacen posible la identidad en el ser humano es el pensamiento. Levinas nos aclara que el pensamiento sólo comienza por la experiencia preoriginaria de la alteridad, que sólo se da en un sujeto a partir de la posibilidad de concebir una libertad exterior a la propia, más allá de su naturaleza viviente en la que se encuentra encerrado.

No es que el ser vivo carezca de conciencia sino que posee una conciencia sin problemas, es decir, sin exterioridad, un mundo interior cuyo centro ocupa, una conciencia que no se preocupa por ubicarse en relación con una exterioridad, que no se capta como parte de un todo (pues ella precede a toda captación), conciencia sin conciencia a la que responde el término (no exento de contradicciones) “inconsciente” o “instinto”. Esa interioridad que para el ser pensante, se opone a la exterioridad, es en el ser vivo ausencia de exterioridad. La identidad del ser vivo a través de su historia no tiene nada de misterioso: es esencialmente el Mismo, el Mismo que determina cualquier Otro, sin que nunca el Otro determine a lo mismo. Si lo determinase –si la exterioridad se encontrase con el ser vivo mataría al ser instintivo. El ser vivo existe bajo la consigna: libertad o muerte (Levinas, 2001d, 28).

No existe ética en el ámbito del egoísmo porque ella sólo puede comenzar cuando existe el otro, es decir, en cuanto surge el pensamiento en cuanto tal, el pensar en una libertad exterior a la propia es el primer pensamiento en cuanto tal; a través de él la conciencia deviene conciencia de su particularidad. En contraposición, el ser que no piensa sólo accede a la exterioridad a través de la muerte, por ello la totalidad lo absorbe; el pensamiento permite que el ser humano se sitúe en la totalidad sin ser absorbido por ella. El pensamiento del ser humano no sólo hace posibles la voluntad y el trabajo, también se realiza a través de ellos; el pensamiento hace posible el útil, a través del cual el ser humano se realiza en relación con sus objetos; a través del goce como una forma de realización (cf. Levinas, 2001d, 28-31).

El lenguaje como algo elaborado, que media entre los involucrados, manifiesta lo común, el elemento patrimonial, pero supone como condición de posibilidad la alteridad, la dualidad, la irreductibilidad de cada uno a los otros y a un todo común; la trascendencia del interlocutor y el acceso al otro mediante el

lenguaje manifiestan que el hombre es una singularidad, el ser humano es inefable porque es el ser parlante por excelencia. Permanece en su mismidad irreductible a aquello que expresa, el habla es en el discurso de persona a persona, irreductible a un todo unitario y coherente, que limita al ser humano a sus obras que llegan a ser patrimonio común, más el hombre en sus obras se encuentra ausente, como un alma muerta. Por otro lado, el lenguaje presupone al otro al que se responde, nos hace responsables más allá de nuestra propia voluntad porque nuestros actos diseminan su influencia, de forma incalculable, más allá de nuestra intención y de nuestro horizonte de comprensión. El yo se encuentra como singularidad en una totalidad hecha de relaciones singulares no subsumibles bajo concepto alguno (cf. Levinas, 2001d, 39).

El yo se sitúa pero no se reduce a lo espacio-temporal, sino que se enraíza en su singularidad, a partir de la cual toma sentido la circunstancia y la situación espacio-temporal; no es el saber el que constituye al yo ni a la mismidad, sino que es el saber el que presupone en el fondo al yo, a la mismidad, de forma que el yo antecede al saber reflexivo. Lo universal del yo es su singularidad que conlleva un saber pre-reflexivo, que se refiere a sí mismo, en otras palabras, a su vida particular e íntima, que se escapa a toda visión que venga de afuera; la identidad entonces se constituye desde sí misma (cf. Levinas, 2001d, 30, 39-40). La totalidad en la que se sitúa el yo no se instituye desde razones, no tiene una unidad conceptual, se constituye desde la multiplicidad de interrelaciones entre yoes, cada uno una singularidad irreductible a los otros, cada uno un tercero ante otros. La Totalidad a la que hace referencia Levinas no es la de la unidad de la conciencia hegeliana, menos aún el horizonte de comprensión heideggeriano, en tanto que atañe a relaciones irreductibles a una conciencia, o a un horizonte (cf. Levinas, 2001d, 40-41). La totalidad a la que refiere Levinas se le hace patente al ser humano en su relación con los otros que le son externos a la medida de la conciencia, a su horizonte de comprensión; la experiencia del otro como exterioridad es una experiencia propiamente humana; el pensamiento permite al ser humano existir en la totalidad, existe como una identidad que se distingue y se ubica en relación con otras identidades con las cuales se encuentra

comprometido. El existir en la totalidad conlleva una simultaneidad de participaciones con los otros.

Las cosas se hacen manifiestas como ajenas a uno, en cuanto pertenecen a otros con los que se mantienen relaciones; así, las cosas se sitúan en una totalidad de relaciones intersubjetivas, de seres humanos cuyo rostro se reconoce. Si el pensar es en relación con el ente, en relación con la cosa, pero la cosa se hace patente como cosa en relación con otro que se encuentra ausente, entonces la condición del pensamiento resulta ser la conciencia moral, que aún no es propiamente una conciencia en tanto que es sensibilidad, una sensibilidad no sensible, sino ética que significa y que preexiste a la elaboración del ser, de una conciencia o de un horizonte de comprensión. En este sentido la relación entre el yo y la totalidad atañe a la descripción de las condiciones éticas del pensamiento (cf. Levinas, 2001d, 30-31). El existir en la totalidad conlleva una simultaneidad de la participación y de la no participación, entre la culpabilidad y la inocencia, la traición a sí mismo y el retorno a sí. Es un existir en la tensión, entre el sí mismo irreductible a los otros y los otros irreductibles al sí mismo. En una relación entre singularidades irreductibles una a las otras; la participación intersubjetiva permite la praxis, por ende, el mundo, en el que las cosas encuentran su lugar como seres ante la mirada y la mano.

4. La alteridad como estructura de la subjetividad

En la historia de Occidente se pensó la subjetividad desde el sujeto; la conciencia inauguraba la subjetividad como un saber de sí. Así lo plantea el “yo pienso” de Descartes (*ego cogito*) o el “sí mismo” (*self*) de Locke. Levinas invierte el proceso y nos hace patente que es la exterioridad lo que permite la interioridad pero no sólo la permite sino que constituye su propia estructura a través de la responsabilidad, y de la demanda de justicia que conlleva. La constitución del sujeto es relación con el otro, opuesta al ideal de la subjetividad que dominó en el desarrollo de Occidente (cf. Bailhache, 1994, 295-327). “La subjetividad del sujeto es vulnerabilidad, la exposición a la afección, sensibilidad más pasiva que

cualquier pasividad, tiempo irrecuperable, dia-crónia de la paciencia imposible de ensamblar, exposición constante a exponerse, exposición a expresar y, por tanto, lo mismo a Decir y a dar” (Levinas, 1999, 79). En tanto que el pensamiento es algo elaborado no tiene comienzo en sí mismo sino en algo exterior a él. De manera análoga el lenguaje conlleva al interlocutor, cuya presencia es lo que la palabra invoca; no obstante, las palabras enmascaran, engañan, disimulan, porque se producen por la historia, la sociedad, el inconsciente. ¿Cómo desenmascarar el engaño? ¿Podemos encontrar un punto fijo? Levinas responde que a través de la “fe” concebida como el cara a cara con un interlocutor nouménico en cuanto que su ser nos es ajeno, un otro del cual sólo conocemos el rostro; que lo único que designa es su ausencia. “El yo que percibe la llamada inherente al cara a cara sabe desde un principio que debe responder porque es el responsable de esta vida singular que lo mira. No le cabe tomarse antes de tiempo de preguntarse si ese prójimo u otro prójimo sabrán, llegado el caso, corresponderle, sino que necesita, sin más tardanza, proporcionarse recursos para responder. El diálogo, según Levinas, se basa, pues, en una asimetría radical entre el yo y el otro” (Chalier, 1995, 85). La responsabilidad viene del rostro como una llamada que no responde a ningún imperativo, ley o regla, sino a la multiplicidad que conlleva la singularidad de cada rostro irreductible a un principio homogéneo como el que rige la autonomía del imperativo categórico kantiano. El ideal dominante del hombre autónomo debe uno de sus principales cimientos a la ética kantiana, desde ahí la responsabilidad responde a un hombre que no se rige por principios exteriores a la razón, sino a un imperativo universalmente válido que le permita vivir de forma justa en sociedad. Existen al menos tres formas en que se expresa el imperativo categórico kantiano:

1. “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Kant, 1990, 39).
2. “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio” (Kant, 1990, 44-45).
3. “Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al

mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 2000, 97).

En el primer imperativo se exige que la máxima de la acción sea válida para todos, en el segundo el tratar a las personas como fines en sí mismos, es decir, como seres que tienen un valor por sí mismos, y el tercero exige que las máximas que se propongan sean congruentes entre ellas. Los tres imperativos atienden al “deber”, pero el “deber” en Kant es la universalización del “querer” racional, aquello que podríamos querer para todos, por ello afirma: “Tal deber es propiamente un querer bajo la condición para todos los seres racionales” (Kant, 1990, 57). Si lo autónomo en Kant atiende al reino de los fines, del valor de uno mismo y de los demás por sí mismos, lo heterónomo atenta contra la ética porque implica que el ser humano se deje llevar por las pasiones y los impulsos, desde los cuales no se puede fundar ninguna ética, en tanto que sólo se atiende de forma egoísta al interés propio, lo heterónomo no tiene para Kant un sentido ético. Tal como muestra Chalier para Kant “la heteronomía carece por completo de valor, aunque, gracias a ella y al temor que inspira, los hombres respeten los principios de la ley y eviten perjudicarse unos a otros” (Chalier, 2002, 78). La autonomía garantiza para Kant un cimiento sólido para la ética, donde el sujeto guiado por su propia razón es justo por sí mismo, y no por pasiones e intereses que atenten contra el acto desinteresado que responde a la necesidad práctica incondicionada y a una validez universal. Para Kant el único camino que asegura lo anterior, trascender la inmediatez de las pasiones e intereses en dirección hacia la universalidad es a través de un imperativo categórico o un principio práctico a priori que se constituya como un principio supremo y único de la moralidad que asegure la autonomía de una voluntad sobre la cual no pesen los móviles afectivos ni los intereses personales, de forma tal que se establezca una ruptura entre voluntad y deseo generando así un interés puro. De acuerdo con Kant la ley moral así confirmada no es ajena al sujeto, sino que el sujeto se la da a sí mismo de forma que el sujeto mismo es la fuente de esta ley; de ahí que sólo el actuar conforme a ley moral garantiza la autonomía del sujeto, y con ella la libertad del mismo. En cambio, la heteronomía conlleva el sometimiento del sujeto al egoísmo

y a sus propias pasiones (cf. Chalier, 2002, 77-84). El respeto al otro según Kant se funda en la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley moral que ella misma se da, y no tiene sentido más que para un ser razonable y finito. El sujeto debe respetar al otro por reconocer en él a una persona, es decir, a un ser razonable y finito. Así, la autonomía de la razón es la que funda el respeto entre seres humanos. Chalier señala, criticando la postura de Kant y respaldando a Levinas:

Si el sujeto autónomo va hacia el otro, se basa en la ley moral presente en él, y no es la alteridad del otro lo que respeta, sino la medida común a ambos: la razón. Ve en él un alter ego: un ser finito y razonable semejante a él. Ahora bien, es evidente que esta percepción no es inmediata, no es el resultado de encontrarse con el rostro del otro, sino que surge al cabo de una deducción que uno efectúa totalmente solo (Chalier, 2002, 86).

De esta manera, la posición de Kant nunca llega al otro porque se queda en la inmanencia de lo mismo. El otro, como lo señala nuestra autora, no es en realidad una alteridad sino un *alter ego*. Más adelante, Chalier en la misma obra nos asegura:

Si la tiranía se caracteriza, como Levinas dice, por la imposibilidad de mirarle al otro de cara, por el hecho de no encontrarle al otro cara o rostro, la ley impersonal de la racionalidad no basta para abolirla. Esta ley conserva un coeficiente de violencia, pues desconoce el rostro de las personas: las aborda "de soslayo", a partir de principios universales, a partir de ideas (Chalier, 2002, 94).

Para Levinas desde la razón autónoma no puede existir ni reconocimiento del otro como alteridad ni comunicación o lenguaje con el otro, sino tiranía, negación del otro como otro en su reducción a lo mismo de la idea. El lenguaje, en cuanto se constituye de forma auténtica, se dirige al otro y lo invoca más allá de la representación y el pensamiento, apunta a algo más allá de sí mismo, más allá de la unidad temática de lo mismo, más allá de la historia narrada; apunta a algo que responsabiliza y va más allá de un plano común. Una invocación que es anterior a la comunidad, y apunta a otro que no existe en relación conmigo, sino en relación consigo mismo; sólo en este sentido es presencia de un rostro, rostro que lo único que designa es su ausencia. Por ello para Levinas la relación que el otro expresa

se sitúa en un momento previo al conocimiento; la ética, como afectación del yo por el otro, rompe el plano de la inmanencia. “Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología” (Levinas, 1997, 214). La heteronomía del rostro despierta al hombre a la vida singular, inviste su libertad y le dirige una petición infinita, así el sujeto surge como unicidad irremplazable, como respuesta a la llamada del rostro que lo elige a él de forma particular, como también a cada sujeto. Ser sujeto es ser responsable por el otro.

¡Elegido sin asumir la elección! Si esta pasividad no se remite a la pasividad del efecto en una relación causal, si no puede ser pensada al margen de la libertad, entonces debe tener el sentido de una bondad a su pesar, bondad siempre más primitiva que la elección y cuyo valor –es decir, precisamente la excelencia de la bondad, la bondad de la bondad– es el único que puede contrabalancear (¡por otra parte, para mejor!) la violencia de la elección (Levinas, 1999, 112).

En el origen de la responsabilidad la elección es violenta en cuanto proviene de lo mismo, se elabora desde una voluntad que no tiene en cuenta al otro como alteridad. “Es violenta toda acción en la que uno actúa como si estuviese sólo: como si el resto del universo no estuviese ahí sino para percibir la acción; es violenta, consecuentemente también, toda acción que nosotros sufrimos sin colaborar en nada con ella” (Levinas, 2004, 23). Responder a la solicitud del otro, amarlo, es constituirse como sujeto moral, es decir, como sujeto responsable; el ser elegido desde la pasividad conlleva el “heme aquí” surgido más allá del ser. Como desgarrón a toda coherencia, cada subjetividad es despertada a su unicidad irremplazable e insustituible por la llamada del rostro. El amor atiende a la llamada del rostro, antes que cualquier principio, que cualquier *arché*. Sólo el amor puede darle órdenes al amor, pero como señala Chalier: “Este amor que no significa un sentimiento o una pasión por el otro, sino una inquietud por su vida y una preocupación de luchar contra lo que lo amenaza. Ambas, inquietud y preocupación, duelen, pues se instalan en uno, y al decir de Levinas, se parecen a una preocupación” (Chalier, 2002, 102). Aun así, el sujeto moral no asume una postura parcial ante el llamado de otro porque no puede abandonar a los otros

rostros por responder a uno solo; el sujeto moral debe apreciar la situación entre el otro y el tercero, en tanto que el otro no es el único que sufre. Al tener en cuenta a los otros, y no sólo al otro inmediato que tiene sujeto enfrente, en esta dirección se mueve a la universalidad, pero no desde un principio de la razón autónoma, sino desde la riqueza de la multiplicidad de las singularidades concretas, cada una irreductible a una idea, norma o ley moral y por ende anárquica (cf. Chalier, 2002, 102-105). Levinas busca un equilibrio entre el llamado desmesurado del rostro en el encuentro cara a cara y la exigencia de la justicia inherente a una conciencia preocupada por la multiplicidad de los rostros; tal equilibrio se encuentra al constituir una especie de ideal, al cual sólo se puede un sujeto aproximar, a una razón capaz de comparar incomparables, a una sabiduría del amor, ello implica una conciencia desgarrada por aquello que es irreductible a sí misma (cf. Chalier, 2004, 247).

Lo que funda esta relación con el otro no es la razón, sino la sensibilidad, una sensibilidad frente al rostro que hace posible la auténtica comunicación con el otro; sensibilidad que no puede ser una intuición intelectual porque la intuición intelectual no existe en tanto que el intelecto es mediación. Sensibilidad que antecede al pensamiento, pero que permite el verdadero diálogo y encuentro con el otro. El otro en el lenguaje que lo invoca se humaniza, es un rostro más allá de sus rasgos físicos que se me hacen presentes frente a la mirada. El rostro se hace más manifiesto como rostro en el momento que menos se le ven sus rasgos físicos, como el color de los ojos, el tamaño de la boca, la forma de la nariz, rasgos que son lo menos relevante, lo banal, en tanto que lo realmente importante es que a cada otro humano se le invoca y a su vez nos demanda (cf. Levinas, 2001d, 46-47). “La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos” (Levinas, 2000c, 71). En este sentido para Chalier se encuentra aquí el inicio de la intriga que el otro representa para la mirada.

Toda visibilidad plana corre el riesgo de atraer la mirada y de satisfacer, aunque sea momentáneamente, la curiosidad de aquellos que han olvidado la alteridad, sueñan con la transparencia de sí a sí o de sí al otro. La modernidad se entrega especialmente a este deseo. No cesa de incitar a hacerse ver, como si fuera de esto, el hombre perdiera la realidad. La imagen de sí expulsa

el rostro (Chalier, 2004, 292).

Por ello, “el goce estético seduce [...] porque libera de la responsabilidad hacia la fragilidad de los hombres y de las cosas” (Chalier, 2004, 293). En la imagen sensible el original desaparece, se pierde, se deja de lado al rostro porque al rostro no se le atiende como un fenómeno epistemológico, ontológico o estético, sino ante todo como un fenómeno ético. El auténtico encuentro lingüístico es así el encuentro entre singularidades irreductibles a la unidad del encuentro. Levinas señala que la comunicación tiene como raíz la no indiferencia ante el otro; en el lenguaje cotidiano nos aproximamos al otro mediante la intersubjetividad del “decir” que se desenvuelve diacrónicamente en el tiempo, irreductible a la sincronía de lo “dicho”, del lenguaje sin el movimiento, del diálogo propio del encuentro cara a cara, en el que queda fuera lo cotidiano; solamente en el ser no indiferente el otro se hace patente como un ser “diferente”, es decir, realmente el otro en su singularidad como un ser único y diferente a los demás nos importa es que no somos indiferentes a él; diferencia que se enraíza en su ser único, singular, con su propia valía, es diferente por su unicidad y no único por su diferencia; la no indiferencia es la bondad original con el otro, la bondad original es el deseo de paz, es el primer lenguaje. Caterina Rea afirma:

Que la pensée lévinassienne cherche les possibilités d'un langage au-delà de l'être, langage qui dépose toute forme de violence et toute affirmation du Même sur l'Autre, c'est ce qu'affirme J. Derrida dans un essai consacré au philosophe lituanien: “A la limite, la langage non-violent, dans le sens de Levinas, serait un langage qui se priverait du verbe être, c'est-à-dire de toute prédication. La prédication est la première violence. Le verbe être et l'acte prédicatif étant impliqués dans tout autre verbe et dans tout nom commun, le langage non-violent serait à la limite un langage de pure invocation, de pure adoration, ne proférant que des noms propres pour appeler l'autre au loin”(Derrida, 1967, 218)”. (Rea, 2002, 91-92).

De esta forma, como muestra Derrida, para Levinas la unicidad del yo únicamente adviene cuando se es responsable por el otro pero no como una elección, sino como un algo que se asume de manera pasiva. Se trata de responder ante el prójimo como si hubiera sido elegido, por tanto no es el saber de sí lo que individualiza al yo, sino la responsabilidad donde el yo queda sujeto al otro

heterónimo como un rehén, no ser indiferente frente al otro significa estar a la escucha del otro. El “decir” significa una responsabilidad anterior a cualquier lenguaje; la relación con el otro es previa al encuentro dialógico con el otro, en este sentido la relación con el otro y con el infinito es *des-inter-essamiento* que pone en cuestión el tener que ser perseverando en el ser propio; es una relación previa a la relación yo-tú del diálogo porque según Levinas no se estructura como una forma de conocimiento.

Precisamente la comunicación sería imposible si debiese comenzar en el Yo, sujeto libre del que todos los otros no serían más que una limitación que invita a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa se acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al “espectáculo” o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad con respecto a él (Levinas, 1999, 190).

El des-inter-és hace patente una relación que no puede agarrar, someter, dominar, consumir, incorporar al otro, dado que el otro se revela como trascendente, irreductible a la síntesis del saber y de la presencia (cf. Levinas, 2002, 62, 138,140, 156, 168; 2006c, 47-48; Chalier, 2004, 243). El comienzo de la comunicación no se encuentra en una relación entre iguales, en una equidad de circunstancias entre camaradas; éste sólo es un ideal al que se puede aproximar la relación en el proceso intersubjetivo. El primer encuentro con el otro siempre es asimétrico; el otro en tanto otro es lo que el “yo” no es, un “tú” que viene de ser un “él”, irreductible a la relación “yo-tú”, un ser débil, vulnerable, o por el contrario, un ser imponente que amenaza. No es la comunicación que fluye sin tropiezos la que se manifiesta en el encuentro con el otro en tanto que otro, sino precisamente es la comunicación que fracasa, que se tropieza una y otra vez la que manifiesta que el encuentro es entre dos irreductibles, pero este fracaso lejos de tener sólo el aspecto negativo del desencuentro, hace patente al otro como otro en tanto que la ausencia del otro es aquello que lo hace patente como otro; es decir, aquello que manifiesta es su irreductibilidad a lo mismo y su valía como ser único, singular y diferente; el encuentro cotidiano en el cara a cara se opone a la sociabilidad, cuya tendencia hacia la masa homogénea niega la riqueza de las singularidades.

Cuando un lado se bloquea ante la falta de disposición frente a lo diferente lo que se manifiesta es una voluntad que se niega al encuentro con el otro, a aceptar al otro como un ser singular diferente a él (cf. Levinas, 2007, 114-117).

Como un despertar incesante el “yo” puro se encuentra fuera del sujeto, como un sí mismo sin reflexión, un “yo” que se trasciende en la inmanencia misma, un “yo” que es perturbado por el otro y por ello despertado, pero que solamente se mantiene como “yo” en tanto que es irreductible al otro. Despertar del amor hacia el otro ante su proximidad, como responsabilidad con el prójimo hasta la sustitución, es atender aquello que nos mostraba Levinas: el “deseo metafísico” donde el “yo” se convierte en rehén del “otro”, otro por el que se teme y se preocupa, otro cuya singularidad es irreductible al mundo; otro que revela la bondad del infinito (cf. Levinas 2001c, 89-90, 102; 2002, 168-169; 2006c, 32-34). “Se trata de un imperativo, cuyo horizonte permanece no obstante sin determinar” (Chalier, 2004, 59). Visto así, tal deseo no responde al orden de la representación; la subjetividad se constituye desde un imperativo ético, desde el desinterés y la no indiferencia frente al otro. En oposición, el “yo pienso” restablece constantemente la representación y la presencia, la relación con interés y el ser en una labor sin fin, donde la síntesis de las mismas siempre se encuentra herida por la irreductible otredad. Es así que la responsabilidad con el otro abre una diferencia que ninguna apercepción o empatía pueden contener; el infinito del otro devasta la presencia y la representación trascendiendo una temporalidad representable e histórica. El infinito nos hace patente un tiempo donde nadie estuvo, nadie está ni estará, un pasado inmemorial y un futuro mesiánico, un origen previo a todo origen y un futuro ideal que nunca llegará como una realización o como una elaboración. Una responsabilidad que va más allá de lo legal, como un bien que se encuentra más allá de la ley, pero que se enraíza en una libertad que se trasciende en el ir desde sí hacia el otro en una trayectoria sin retorno; así la responsabilidad permanece en la ruptura diacrónica como resistencia a la unidad de lo temático, responsabilidad de una subjetividad, de un ser anárquico frente a un prójimo que constantemente llama y frente al cual se comparece del otro rostro que obliga al “yo” a atenderlo de forma irremplazable e única, como si fuera un elegido, responsabilidad que en el

exceso da testimonio de lo infinito. El infinito que anuncia el rostro del otro despierta, pone en la vigilia nocturna del insomnio al yo, previo al amanecer que aclara las cosas en el saber, lo que lo podemos concebir como la trayectoria de un sol desde el amanecer hasta el cenit, propio del proceso de la acción, de la elaboración, en el que el yo se recoge en el “yo” autónomo; este yo, pues, se disuelve por la fuerza que impone el principio heterológico de la alteridad. Levinas propone, en oposición al yo cartesiano, un “yo” ético que no es a partir del proceso cognitivo, sino a partir de la sujeción a los otros. En otras palabras, un “yo” que se constituye como tal en la responsabilidad (cf. Levinas, 2001c, 104-108; 2006c, 35-34).

Hemos observado que para Levinas la representación, el ser, el lenguaje, el tiempo, la historia y el mundo implican como condición de su posibilidad la intersubjetividad; en ellos en cuanto que son producto de la elaboración intersubjetiva se da el origen y el fin; sin embargo existe algo anterior a toda elaboración, algo que es pre-originario, una pasividad más pasiva que toda pasividad: la experiencia del otro aunque puede desempeñar el papel de un signo se resiste a ser signo mientras que lo que presenta la huella es lo que no se encuentra en la presencia, lo que no aparece, es lo absolutamente ausente que perturba, como el naufrago que al encontrarse después de varios días una huella en una isla que antes pensaba desierta no sabe si alegrarse o temer, sabe que la huella le manifiesta la existencia de otro ser humano, de un ser singular que no conoce y que transforma radicalmente su existencia en la isla, lo compromete con otro extraño con el que tiene que compartir. Mas la huella a la que refiere Levinas va más allá todavía de la huella en la isla desierta, es una ruptura con la totalidad en cuanto es irreductible a la unidad de la síntesis temática, por ello, afirma Chalier: “La significación de la huella reside concretamente en eso: la ruptura que provoca en el seno de la continuidad de los dichos razonables, basados en premisas memorables, lógica o cronológicamente, orienta al otro modo en el ser, ordena anárquicamente al yo a una responsabilidad que no ha elegido” (Chalier, 2004, 213). La huella refiere a un pasado inmemorial anterior a todo pasado que nunca fue presente para ningún ser humano, a una deuda que precede a todo ser

humano, a toda sociabilidad, y que es condición de posibilidad de la subjetividad. “La huella es la presencia de lo que, hablando con propiedad, jamás ha estado ahí, de lo que siempre ha pasado” (Levinas, 2005a, 285). La huella significa al margen de toda intención de significar y de todo proyecto, en la cual se encuentre inmiscuida, la huella perturba el orden del mundo de forma irreparable, sin revelar ni esconder nada, la huella es la inserción del espacio en el tiempo que es comprendido como la retirada de lo otro, como un principio anterior a todo principio, como un principio anterior a los seres. El recorrido ético hacia el infinito no es seguir una huella, sino el recorrido sin retorno hacia los otros que están en la huella (cf. Levinas, 2005a, 268-287).

La huella significa una obligación, una acusación, hasta una persecución, que ninguna conciencia sana puede querer admitir sin exponerse inmediatamente a ser tachada de masoquista, la huella significa que, “a pesar nuestro”, del fondo de esta pasividad extrema que resiste a todos los esfuerzos por hacerla salir a la luz de la conciencia y expresarla mediante un discurso temático argumentado, el destino ajeno nos incumbe sin haberlo escogido y sin tengamos razones sólidas para aceptarlo (Chalier, 2004, 199).

La huella del rostro es sumisión anárquica al bien, a un bien que ante todo es llamado del otro, responsabilidad; aquí el otro es infinito porque es imposible imponerle una medida y delimitarlo según los patrones de la representación, conlleva algo de inexorable, en tanto que su interioridad nos es inaccesible, porque la presencia fenoménica de su cuerpo, no nos hace presente su anárquica subjetividad; a ella nos resulta imposible ponerle un fin, es decir definirla, delimitarla, representarla. Es anárquica no porque carezca de orden sino porque conlleva un orden anterior al orden de “lo mismo”, un orden que tiene como raíz la sujeción al otro a través de la responsabilidad; otro que su ser se nos revela como infinito de una forma ética que condiciona toda fenomenología; el que su interioridad nos sea inaccesible se hace manifiesto en la constante resistencia de su ser a nuestra voluntad. El otro se sustrae al contexto del mundo, por ello el infinito es alteridad inasimilable (cf. Levinas, 2001d, 75). Según Levinas, el soberano debe ser el otro que conmina a la responsabilidad como imperativo de un amor gratuito que se da de forma espontánea y sin condición, como el *ágape*, como un amor que no es interés, sino des-interés que no puede ser in-diferente

frente al rostro del otro. El *des-inter-essamiento* es una “relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia. Deferencia en la pasividad allende todo lo que se asume; de-ferencia irreversible como el tiempo [...] *Des-inter-essamiento* que se manifiesta bajo el aspecto de la relación con el otro, bajo el aspecto de la humanidad del hombre. Más allá de la esencia, *des-inter-essamiento*; pero como juicio justo y no como una nada (Levinas, 2001c, 13, 29). Este atender al otro se hace patente cuando nuestro pensador describe la espiritualidad humana como profética.

Profetismo como testimonio puro; puro porque anterior a todo develamiento: un sometimiento a la orden anterior a la comprensión del orden. Anacronismo que según el tiempo recuperable de la reminiscencia, no resulta menos paradójico que una predicción del porvenir. En el profetismo es donde pasa –y despierta– lo infinito, que trascendencia, al rechazar la objetivación del diálogo, significa de manera ética. *Significa en el sentido en el que se dice significar una orden; ordena* (Levinas, 2001c, 111).

El otro introduce en lo mismo algo que no estaba en lo mismo, por ello, le enseña al sujeto a través de una obligación infinita lo que no tendrá de ningún modo un orden anárquico. Para Levinas el profetismo es una noción que:

Significa heteronomía –y el traumatismo– de la inspiración por la que defino el espíritu en contra de las posiciones imanentistas. El pasado en el que nunca me elevo tampoco hacia un Dios creador, sino hacia un pasado más antiguo que cualquier pasado memorable, y donde el tiempo se deja describir en su diacronía más fuerte que la representación, contra toda memoria y toda anticipación que sincronicen esta *dia-cronía*. En efecto, esta ilusión del presente debida a la memoria siempre me ha parecido más tenue que cualquier ilusión debida a la anticipación. La anticipación del porvenir es muy corta. Apenas hay anticipación. El porvenir queda de entrada bloqueado, de entrada desconocido y, por consiguiente, en su dirección el tiempo es diacronía. Para el pasado, existe toda una esfera que es representable –allá donde no llega la memoria, llega a la historia o la prehistoria– Todo le es arrancado al pasado. Pero en la obligación para con el otro, que jamás he contraído –donde jamás he firmado obligación alguna: jamás he concluido a partir del conocimiento del hombre un contrato con el otro–, es donde en el pasado se ha situado una escritura. Algo ya concluido aparece en mi relación con el otro. Ahí me las veo con lo inmemorial. Un inmemorial que no es representable; en él que reina la verdadera *dia-cronía*, una trascendencia que no pasa (Levinas, 2001c, 135).

En la profecía en tanto heteronomía escapa a la sincronía de la imanencia, la

profecía nos pone en la exigencia frente al otro, más allá de cualquier contrato, sujetado en lo inmemorial. La profecía manifiesta un elemento fundamental de la condición humana. “El yo soporta al Universo” (Malka, 2002, 99). Así, el profetismo es el testimonio obligado de lo infinito. El profetismo libera del encierro, del egoísmo ontológico propio del “hay” (cf. Chalier, 2004, 123-159). Levinas se aleja del misticismo porque, como lo indica Chalier: “El infinito no se ajusta a nostalgia alguna, y no depende de la buena voluntad humana. Porque es el infinito el que toma iniciativa de buscar una subjetividad poniendo en su camino rostros que le recuerdan la llamada” (Chalier, 2004, 158). El acto de nacimiento de la subjetividad, atiende a una responsabilidad desmesurada que trauma, a un llamado lacerante, insoportable, exorbitante. La huella es inmemorial, no atender este llamado es encerrarse en lo mismo, es ser insensible e indiferente frente al otro. En contraposición el “a-Dios”, es la vocación del Mismo al Otro, el “a-Dios” anuncia la proximidad del amor (cf. Chalier, 2004, 236). Al respecto Levinas afirma: “La vulnerabilidad es el poder de decirle adiós a este mundo. Le decimos adiós al envejecer. El tiempo dura al modo de este adiós y del a-Dios” (Levinas, 2001c, 144). En un otra obra señala: “El a-Dios nos es un proceso del ser: en la llamada, me remito al otro hombre para descubrir el significado de tal llamada, al prójimo por quien temo” (Levinas, 2001d, 159). El “a-Dios” es abertura hacia el otro infinito, es un llamado de responsabilidad que se da como una vocación desde cada uno. Otro previo al ser, previo al encuentro intersubjetivo. La violencia comienza en la insensibilidad frente al rostro del otro, con el evitar la mirada del rostro; el saber de la presencia, que pretende reducir lo otro a lo mismo, es violento porque niega lo singular al intentar reducirlo todo a lo mismo. En el mundo del conocimiento y de la acción nada es totalmente individual; el rostro se expresa, se revela, pero desde una sensibilidad ética que deja afuera los rasgos físicos, una sensibilidad irreductible a la presencia; la expresión de esta sensibilidad en la relación con el otro invita a alguien a hablar, al intercambio, al comercio social con él de forma que nos compromete con la sociedad. El rostro del otro se expresa como mandato anterior a toda institución; es una relación directa por excelencia. Ahí se expresa el rostro desnudo e indefenso; quien mira a un rostro no lo puede matar, para matar es

necesario insensibilizarse éticamente, tapar la mirada; la víctima lo mejor que puede hacer es exigir no ser cubierto, mirar a los ojos, llamar al otro que se resiste a ser llamado, expresar la solicitud de un rostro, y si ante el llamado el otro baja por un momento la guardia no podrá matar, si escucha al rostro su acción ejecutoria se detendrá porque el rostro significa previo a todo significar, no es una elaboración sino una expresión directa que atañe a la sensibilidad ética, es por ende, el primer decir. El mandato es heterónimo porque viene del otro y nos lanza hacia él sin retorno, siendo así la relación con el otro es irreductible a la intencionalidad de la conciencia, sin embargo llama a actuar (cf. Levinas, 2002, 60-61; 2001a, 74-84).

La trascendencia hacia otro es un levantarse hacia la trascendencia del rostro del otro en la caída hacia el desamparado; el elevarse es a la vez un caer. Por ello la epifanía de lo absolutamente otro interpela y ordena desde su desnudez. La idea de infinito que llega a través del rostro del otro, que lo único que hace patente es su ausencia, consiste en comprender que el otro en su singularidad es incomprensible, desconcierta al saber, a la comprensión, a la idea. “Nada es más extraño ni más ajeno que el otro hombre” (Levinas, 2008, 54). El acto hacia el otro ya es convertido así en pensamiento primero y acción primera, previo a toda elaboración. El otro en tanto que no se encuentra como algo elaborado o gestado en uno viene de afuera, es heterónoma. El infinito no es ser porque no es elaboración inmanente, sino algo que es trascendente y se expresa directamente; la idea de infinito es la imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad. El ser uno para el otro se concreta en la fraternidad, se funda desde la relación ética en forma de responsabilidad para con él (cf. Levinas, 2002, 105-109; 2001a, 101-105). “La reunión del ser en el presente, su sincronización mediante la retención, la memoria y la historia, mediante la reminiscencia, la representación, no integra la responsabilidad para con el ente separado; la representación no integra la responsabilidad con el otro inscrita en la fraternidad humana” (Levinas, 1999, 215). La fraternidad atiende a lo irrepresentable previo a cualquier elección, previo a todo tiempo, a un pasado inmemorial; la fraternidad se encuentra vinculada tanto con la heteronomía como con la anarquía en la constitución de la subjetividad en tanto sujeción al otro y llamado a la

responsabilidad que viene del infinito de cada rostro. Es esa elección que viene del infinito como si el “yo” fuera elegido, llamado, lo constituye como “yo”; la subjetividad empieza en el momento de la elección, de la responsabilidad a través de la cual se responde a la solicitud del rostro del prójimo. En su obra *Dios que viene a la Idea* Levinas profundiza esta experiencia a través de la noción de “despertar”.

Mi responsabilidad –a pesar de mí– que es la manera en que el otro me incumbe –o me incomoda–, es decir, me es próximo, es comprensión o entendimiento de ese grito. Es el despertar. La proximidad del prójimo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, y ser guardián de su hermano es ser su rehén. La inmediatez es esto. La responsabilidad no proviene de la fraternidad; es la fraternidad la que le da nombre a la responsabilidad por el otro, desde más acá de mi libertad (Levinas, 2001c, 106).

Por ello el otro no complementa, sino que involucra; el otro es visitación, una expresión de la desnudez del rostro que no es contenida en la manifestación. Su presencia se desviste porque lo único que designa del otro es su ausencia, la manifestación del rostro como huella es el primer discurso, una habla que se abre y que conlleva en ella algo que no puede contener. Es aquí donde se expresa como la subjetividad, se constituye desde la alteridad (cf. Levinas, 2000a, 56-60). Hablar es un camino hacia el otro, como afirma Levinas en *Difícil Libertad*: “Hablar es, al mismo tiempo que conocer al otro, darse a conocer a él” (Levinas, 2004, 25). Es aquí donde Levinas establece como principio del yo la alteridad del otro; la autoconciencia no es el principio de la subjetividad.

Yo que dice (*moi*), y no el que singulariza o individualiza el concepto o el género del concepto de Yo. Donde yo (*moi*) me despierto y me expongo como yo (*je*) a los otros, es decir, me pongo hablar. Exposición que no se parece a la conciencia de sí, a la recurrencia del sujeto a sí mismo y que viene a confirmar al yo (*moi*) por el sí mismo (*soi*). Recurrencia al despertar que puede ser descrita como el estremecimiento de la encarnación merced a la que el *dar* adquiere un sentido: original dativo del *para el otro* en el que el sujeto se hace corazón, sensibilidad y manos que dan (Levinas, 2001c, 107).

El yo en la palabra se abre al otro, desde el *para-el-otro*, depone la unidad cerrada del principio de identidad, atiende hasta la substitución del otro, de forma tal que

queda en deuda con el otro (cf. Levinas, 2001c, 107). En la palabra se da el comercio que permite la acción sin violencia, donde el hablar y el escuchar son la misma cosa; el hablar permite ir de la asimetría original a una igualdad que se instituye en la relación. La relación con el otro será siempre ofrenda y don, jamás un acercamiento con las manos vacías. La vida espiritual es esencialmente vida moral. El lenguaje no contiene a los que se comunican porque permanecen irreductibles al espacio común, pero para que exista auténtica comunicación el encuentro debe ser desinteresado, de ahí que.

La verdad es búsqueda en el otro, pero por aquel al que no le falta nada. La distancia es infranqueable y, a la vez, franqueada. El ser separado está satisfecho, autónomo, y sin embargo, busca al otro en una búsqueda no aguijoneada por la carencia de la necesidad –ni por el recuerdo de un bien perdido– tal situación es lenguaje. La verdad surge allá donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla. El lenguaje que no toca al otro, ni aun tangencialmente, apunta al otro al interpretarlo, o al mandarlo o al obedecerle en toda la rectitud de estas relaciones. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica (Levinas, 1997, 85)

Levinas pone una exigencia ética para que exista el lenguaje, la verdad y la comunicación que atienden a lo que se encuentra más allá de la unidad del ser, el infinito que se hace patente a través del rostro del otro. Así, el lenguaje es acogida, recibimiento del otro. Como nos señala en *Totalidad e infinito*: “La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad.” (Levinas, 1997, 309). Dicho de otra manera, la esencia del lenguaje, y en este mismo sentido de la comunicación, es el ser huésped de aquello que no se puede contener porque apunta a lo infinito que los trasciende. Para que el lenguaje sea hospitalario no debe encerrarse en la unidad de lo mismo, sino mantenerse abierto al no pretender encerrar al otro en la idea, y de esta forma, apuntar al enigma del otro, porque si el otro pierde su carácter enigmático se perdería en la unidad como una idea y ya no como otro. Derrida ubica la ética de Levinas entre la hospitalidad sin propiedad y la obsesión persecutoria del rehén, y muestra cómo vincula el término de ipseidad al de hospitalidad (cf. Derrida, 1998, 80). Por ello vincula apertura y hospitalidad. “Inversión: Levinas propone pensar la apertura en general a partir de la hospitalidad o de la acogida –y no a la inversa. Él lo hace expresamente. Estas

dos palabras, 'apertura' y 'hospitalidad', están a la vez disjuntas y asociadas a su obra" (Derrida, 1998, 37). Levinas no habla de la apertura del ser en sentido heideggeriano, sino de la apertura hacia el otro; propone la hospitalidad para hacer patente al otro. En cambio, el ser se constituye de forma diversa en la intersubjetividad, pero como una hebra que articula una multiplicidad que no contiene en tanto que no puede contener cada una de las partes del encuentro. En el fondo la hospitalidad refiere al amor en un sentido más profundo, como *ágape*, como trascendencia y gratuidad. En tanto que la hospitalidad se abre hacia el otro, acoge al rostro, como algo más allá de toda tematización. Derrida señala: "La hospitalidad resulta el nombre mismo que se abre hacia el rostro, de aquello que más precisamente lo 'acoge'. El rostro siempre se entrega a una acogida y la acogida acoge solamente un rostro que debería ser nuestro tema hoy, pero del que sin embargo sabemos, leyendo a Levinas, que debe abstraerse a toda tematización" (Derrida, 1998, 39). Y después añade: "Levinas siempre abre el reconocimiento sobre la acogida. Rememora la apertura del reconocimiento a través de la acogida, la acogida del otro, la acogida reservada al otro" (Derrida, 1998, 55). La experiencia del otro antecede al ser, entonces la hospitalidad apunta a la trascendencia. "La hospitalidad o es infinita o no lo es; esta en concordancia con la acogida del infinito, por consiguiente, de lo incondicional, pudiéndose decir a partir de la apertura, como lo hará Levinas un poco más lejos, que "la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (Levinas, 1997, 308). La subjetividad se constituye desde la responsabilidad que se le tiene al otro, desde el otro y sólo por el otro, y ante todo como llamado del otro. Así desde *Totalidad e infinito*, Levinas señala que el yo se sostiene desde el interior a través del gesto de darse, de verterse hacia el otro.

Plantear el ser como deseo y como bondad no es aislar precisamente a un yo que tendría luego hacia un más allá. Es afirmar que sostenerse desde el interior – producirse como yo– es sostenerse por el mismo gesto que se vuelve ya hacia el exterior para extra-verter y manifestar –para responder por lo que toma–, para expresar; que la esencia del lenguaje es bondad, o aunque la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad (Levinas, 1997, 309).

La justicia para Levinas inicia desde el primer momento en que está ante nosotros

el rostro como un tercero. “El tercero me mira en los ojos del otro –el lenguaje de la justicia. No que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que él manifiesta o expresa se preocupe por la justicia [...] La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro [...] epifanía del rostro en cuanto que atestiguan la presencia del tercero” (Levinas, 1997, 226). La constitución de la subjetividad desde el otro implica la justicia, la hospitalidad, la fraternidad, por tanto, la palabra profética atiende al otro en tanto tercero, como una exigencia ética. “Fraternidad, humanidad, hospitalidad: acogida del otro o del rostro como prójimo y como extranjero, como prójimo en tanto que extranjero, hombre y hermano” (Derrida, 1998, 93). La esencia del lenguaje –y con ello de toda comunicación– es la amistad y la hospitalidad. La hospitalidad conlleva el amor, por ende, el lenguaje del amor atiende al otro, como algo irreducible a sí mismo, es decir, como enigma, por ello, el discurso sólo trasciende si se liga al amor: “El acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del otro, la hospitalidad –deseo y lenguaje– no se realiza como amor. Pero la trascendencia del discurso está ligada al amor. Vamos a mostrar cómo, por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje” (Levinas, 1997, 265). Desde la responsabilidad, el otro nos elige antes de que nosotros lo elijamos, nos predestina, antes de cualquier racionalidad, la hospitalidad en tanto que atiende al amor, atiende a la sensibilidad ética. “El amor como trascendencia va hacia el otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en que se encuentra” (Levinas, 1997, 265). Lo “femenino” –como metáfora de la alteridad– se articula con la hospitalidad que no responde a un imperativo ético que se pueda expresar en un enunciado, con una estructura lógica, sino a la sensibilidad ética; atiende a un orden anárquico. Una sensibilidad ética que nos pone en cuestión y que responde para nuestro autor a una dimensión femenina; como Derrida señala: “La acogida, el origen anárquico de la ética, pertenece a “la dimensión de la feminidad”, y no la presencia empírica de un ser humano de ‘sexo femenino”” (Derrida, 1998, 65). De hecho, Levinas afirma: “La mujer es la condición del recogimiento, de la

interioridad de la casa y de la habitación” (Levinas, 1997, 172-173). Lo anterior implica que el lenguaje desde su dimensión femenina, que genera en la hospitalidad y amistad con el otro, se mantiene en el enigma porque sólo ahí el lenguaje se libra del peligro de encerrarse sobre sí mismo en la totalidad sintética que cancela todo exterior, de esta forma el lenguaje para ser amigo debe acoger/recibir al enigma en su interior, y por esta vía anárquica ir más allá de todo imperativo moral, apuntar al infinito de rostro que trasciende al ser irreductible a lo temático, a lo mismo. Al respecto, Derrida (1998, 47) nos señala de Levinas dos citas. “Poseer la idea de lo infinito es ya haber recibido al otro” (Levinas, 1997, 116) y “Acoger al otro es ya poner en cuestión mi libertad” (Levinas, 1997, 108). El otro es, en tanto rostro, aquel que pone en cuestión la libertad. La idea de lo infinito implica esta singularidad irreductible a la idea, al tema, a la síntesis, a la retención, al aprehender; la hospitalidad conlleva un recibir al otro, un poner en cuestión al sí mismo. “Ahora bien, en la idea de lo infinito se describe una pasividad más pasiva que cualquier pasividad adecuada a la conciencia: sorpresa o susceptión de lo inasumible, más abierta que toda apertura –despertar–” (Levinas, 2001c, 97). El lenguaje hacia el rostro del otro presupone una pasividad que nos hace responsables antes de toda elección, nos expone al otro, nos pone en deuda con el otro y en ese hablar hace del otro un prójimo. El lenguaje hacia el otro que conlleva el amor es el lenguaje de la paz, el lenguaje de la no violencia, el lenguaje hospitalario; por ello es enigma porque sólo siendo enigma se mantiene abierto hacia el otro y es capaz de retener su huella donde lo único patente del otro como alteridad absoluta es su ausencia. Así, la palabra que acoge, que no violenta, que recibe al otro, es palabra de amor, palabra de paz, palabra que expone, palabra hospitalaria, palabra fraterna, palabra amiga del enigma.

CAPÍTULO III

LA RELACIÓN INTERSUBJETIVA

1. Contra las filosofías dialógicas. La crítica a Buber y Marcel

Para Levinas las filosofías dialógicas, al plantear al otro como un “tú”, establecen una relación de reciprocidad que tiende a reducir al otro a lo mismo, sin embargo la alteridad del otro se impone como algo previo a todo diálogo y el cual más que mostrar al otro lo oculta; por ende las filosofías dialógicas no escapan a la concepción del ser como unidad, no comprenden que el ser del otro se nos impone. Desde 1963 Levinas y Buber establecieron un fructífero diálogo. Buber establece una distinción entre la relación intersubjetiva (“yo-tú”) y la relación del ser humano con las cosas (“yo-eso/ello”), que hace patente que las personas no son reducibles a las cosas. Buber expresa al respecto de las relaciones. Tres son las esferas en donde surge el mundo de la relación.

La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. La relación es allí oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Las creaturas que mueven en nuestra presencia, pero no pueden llegar a ser un nosotros, y el Tú que les dirigimos llegan hasta el umbral del lenguaje. La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*. La tercera esfera es la comunicación con las formas con las formas inteligibles. La relación está allí envuelta en nubes, pero se devela poco a poco; es muda, pero suelta una voz. No distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando (Buber, 1994, 9-10).

Así, sólo al otro ser humano, le corresponde ser llamado *Tú*, para Buber no hay un *Tú* sin un *Yo*, ni un *Yo* sin un *Tú*, cada lado es en relación al otro, de forma que “Me realizo en contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*” (Buber, 1994,13) y por ende “Toda vida verdadera es encuentro” (Buber, 1994, 13). Para Buber la relación entre Yo-Tu, es primigenia, e inmediata en ella no median intereses, ni

finés, ni placer, ni anticipaciones, y sólo cuando todos los medios se encuentran abolidos se produce el encuentro. (cf. Buber, 1994, 14). La relevancia de la relación Yo-Tú radica en el origen de la subjetividad humana y del lenguaje, por ello Buber afirma:

La primera palabra primordial ciertamente puede descomponerse en *Yo* y *Tú*, pero no ha nacido de la reunión de ambos; es por su índole anterior al *Yo*. La segunda palabra primordial *Yo-Ello* ha nacido de la unión del *Yo* y del *Ello*; por su índole es posterior al *Yo* (Buber, 1994, 21).

De esta forma, en la obra "*Yo-Tú*" la relación Yo-Tu es anterior a la constitución del yo, en cambio el *Yo* y el *Ello* son anteriores a la *Yo-Ello* que las reúne. Mientras que el Yo-Tú, nace de una relación natural y refiere a una relación originaria, el Yo-Ello nace de una distinción natural por ello es "[...]la palabra de la separación" (Buber, 1994, 22). Existen así dos mundos el mundo de la relación *Tú*, que se encuentra en el presente, no es coherente con el espacio y el tiempo, porque las distancias no dependen de espacios y tiempos físicos, y el mundo del *Ello* que se encuentra en el pasado, es coherente en el espacio y tiempo, es el mundo que responde al habitad, y por ende a la comodidad. Buber considera estos dos mundos básicos para la vida del ser humano, pero considera que "[...]el hombre no puede vivir sin el Ello. Pero quien sólo vive en el ello no es hombre." (Buber, 1994, 30). Para Buber existe una relación previa a la palabra, el *Tú innato*.

Lo primero es el instinto de relación; es él quien se ahueca y se adelanta como una mano a donde viene alojarse el interlocutor; luego se establece como una mano adonde viene alojarse el interlocutor; luego se establece la relación con ese interlocutor bajo una forma aún no verbal del *Tú*; pero la transformación en un objeto es un resultado tardío nacido de la disociación de la experiencia primitiva, del separarse del interlocutor-fenómeno, comparable al nacimiento del *Yo*. Al comienzo es la relación, como categoría del ser, una disposición de acogida, un continente, una pauta para el alma; es el *a priori* de la relación, el *Tú innato* (Buber, 1994, 25).

La relación es considerada en esta obra, un *a priori*, enraizado en el instinto humano, el instinto así tiende al *Tú*, que se manifiesta desde la niñez cuando se personifica a las cosas; el *Tú* es anterior al *Yo*, porque "El hombre se torna *Yo* a

través del Tú.” (Bubber, 1994, 26). Un elemento básico de la relación *Yo-Tú*, que no encontramos en la relación *Yo-Ello*, es el amor, al respecto afirma: “El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*” (Bubber, 1994, 16). El amor así conlleva una dimensión ética, que vincula el *Yo* al *Tú* desde la responsabilidad.

Sin embargo, la relación *Yo-Tú* para Levinas no es originaria, sino una elaboración ideal, una amistad meramente espiritual, en tanto que la relación con el otro es en su origen asimétrica. La elevación ética del otro, su autoridad, hace patente su desnudez, su pobreza; el otro ordena el amor en el sentido de *ágape* como un darse al otro de forma incondicional sin retorno. Si bien en Levinas el amor a semejanza de Buber, conlleva la responsabilidad frente al otro, no conlleva la simetría de una reciprocidad, sino la asimetría de un llamado. De esta forma, la epifanía de lo absolutamente otro interpela y ordena desde su desnudez. El otro, en la tercera persona trasciende la relación *Yo-Tú*, de forma que se hace patente como otro, más allá de sus rasgos específicos y atributos; el rostro se revela cuando no se le distingue la piel, el tipo de nariz ni el color de los ojos porque no es una simple figura. Para Buber “lo común” entre el *Yo* y el *Tú* no es la semejanza ni la reciprocidad, sino precisamente “lo no común”; tratar al otro como una tercera persona es en el fondo no reconocerlo. Por esta razón sólo cumpliendo la exigencia de que el otro sea un *tú* empieza la verdadera ética: cuando cada uno conoce e identifica al otro en su particularidad; el “decir *tú*” no depende del otro para ser, sino depende de “*mí*”. Levinas piensa que el “decir *tú*” implica una fenomenología del cuerpo donde las cosas se encuentran como objeto de goce ; el “decir *tú*” también implica dar pero el “dar” es distinto al darse. Según Buber el *ich danke dir* es guardar al otro en la memoria, con amistad y alegría. Lo enlaza con el hebreo *hodoth* que significa el acto y acontecimiento de aliarse con alguien para confirmarlo en su existencia. A mi parecer esto apunta a aquello que es el “decir *tú*” como una forma de comprometerse y aliarse con el otro (cf. Levinas & Buber, 2006a, 49-57). Levinas reconoce que el “*tú*” del que habla Buber conlleva una relación con un otro absoluto; sin embargo, le critica no resolver cómo se establece el vínculo cayendo en una relación meramente formal entre el “*yo*” y el “*tú*” en cuanto no establece un lugar común para el encuentro entre ambos

términos que de forma implícita refieren el uno al otro. Para Levinas en Buber el “Sí mismo” como el “Tú” se implican el uno al otro en una correlación que conforma una totalidad de la que no pueden ser separados, desde la cual uno define al otro en el encuentro propio del diálogo. Así, según Levinas en Buber “el instante no se trasciende en lo impersonal sino en lo interpersonal, las personas que se hablan se confirman como únicas e irremplazables” (Levinas, 2002, 26). He aquí uno de los aspectos fundamentales en los que difiere Levinas de Buber.

Buber busca el diálogo que hace entrar en diálogo. El “Yo” interpelando al “Tú”, en un lugar de considerarlo como objeto o como enemigo, es el hecho primero. Y no es el borrón jurídico del “Yo” bajo la ley universal y anónima del estado, es la interpelación del “Tú” que ningún concepto podría aprender la que insta la sociedad y el mundo justos, el mundo mesiánico, poniendo fin a la violencia e iluminando toda inteligencia. (Levinas, 2002, 31).

Levinas reconoce la importancia de la obra de Buber, respecto a su concepción del encuentro “Yo-tú”.

Ciertamente la irreductibilidad de la relación “Yo-Tú” del Encuentro, la irreductibilidad del Encuentro a toda relación con lo *determinable* y lo objetivo, sigue siendo la principal aportación de Buber al pensamiento occidental. [...] el encuentro sería para Buber, el acto puro, la trascendencia sin contenido que no se puede narrar [...](Levinas, 2002, 32).

No obstante, para Levinas el “sí mismo” y el “otro” sólo a través de la relación en tercera persona pueden superar el cierre de la relación objetiva que implica la totalidad, de forma que la relación entre ambos términos se ubica más allá de la mutua coparticipación.

La ipseidad [...] está determinada como un yo completamente fuera de toda relación objetiva [...] Afirmar esto no es caer en el mayor error moderno, a saber, la reificación. Pues el aislamiento del Yo no implica, ni soledad ni sociedad y requiere de una categoría totalmente distinta de las cosas, es decir la felicidad. La ipseidad reside en el verdadero egoísmo del sí mismo, en el júbilo y exaltación de una felicidad que lo traslada a un nivel superior de aquel en que prosaicamente es (Levinas & Buber, 2006b, 60).

Levinas concibe a la subjetividad como irreductible a la relación intersubjetiva, lo cual garantiza que el otro trascienda el ámbito de lo mismo, adquiriendo valor en su infinitud y diferencia. En este camino, la primera y la segunda persona se encuentran comprometidas con el tercero que se encuentra ausente; de esta

manera la relación con el otro es irreductible a una relación cognoscitiva y objetiva (cf. Levinas & Buber, 2006b, 60-62). Buber nunca comprendió el “entre” como el concepto de fundación y estructura última del ser en tanto que la relación “yo-tú” no es una relación de proximidad y reciprocidad, sino una relación en la distancia originaria. Este autor no considera que la relación “yo-tú” se reduzca a una relación objetiva en tanto que la relación que genera los objetos es una relación “yo-eso”; menos aún que genere una unificación o que implique una totalidad. Por otro lado, para Buber la noción de ipseidad de Levinas implica no sólo la felicidad, sino también el más extremo sufrimiento de que somos capaces. Le critica que la asimetría es sólo una opción más y no la única forma de la relación “yo-tú”; además de que la asimetría levinasiana al poner al otro en una altura superior cae en la unilateralidad. Al final del diálogo Buber considera extender la relación ética más allá de lo humano, implicando también a los demás seres vivos. En tanto que todo ser vivo es con los otros, percibe a los otros y actúa hacia los otros.

Según Buber, lo que distingue al ser humano del animal es la capacidad de ser consciente de las relaciones que establece con los otros, conformando un mundo; éste no es una unidad que se cierra sobre sí misma porque cada individuo se encuentra referido al otro sin anular su trascendencia. En el lenguaje los seres humanos se encuentran de forma recíproca sin anular la trascendencia del otro; una diferencia más entre el ser humano y el animal es la capacidad de establecer una relación consigo mismo. Tanto Buber como Levinas privilegian la relación entre seres humanos sobre la animal. La diferencia entre ambas filosofías en este aspecto no es algo menor o secundario en tanto que la cuestión refiere aquello que constituye al sujeto como tal (cf. Buber, 2006, 67-70). Para Levinas la ética es exclusivamente humana, pertenece al ser humano como ser único y singular; el ser del animal no es ético porque no es capaz de tener conciencia de la exterioridad. Sin embargo, un estudioso de Levinas, Peter Atterton, cree que la noción de rostro puede extenderse desde el ser humano a todo el reino animal. Para entender el sentido que Levinas le da al concepto fundamental de “rostro”, debemos dar un breve vistazo a Totalidad e infinito. El rostro se expresa a sí mismo *χαθ’ αὐτό*” (Atterton, 2006, 284). Levinas afirma:

La manifestación del *χαθ' αυτό* en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, en no ser develado, no en descubrirse a la mirada no en ser develado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación *χαθ' αυτό* consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que rige esa manifestación que solamente lo manifiesta. *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación*; coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesante su manifestación del rostro es ya discurso (Levinas, 1997, 88-89).

Así, “presentarse al significar ya es hablar” (Levinas, 1997, 89), la significación es de esta forma una relación con un ser exterior (cf. Levinas, 1997, 89). Esta presencia del rostro del otro es ante todo ética, nos hace responsables, es absolutamente en cuenta no acepta atributos, se encuentra más allá posturas, no como develamiento sino como *revelación*. Para Atterton el rostro no refiere sólo a lo humano, el rostro significa la “presencia viviente” del otro en sí mismo, sin referencia a nada más; el pensador retoma el intento de Buber por extender la ética al reino animal, pero cimentándola en la noción del rostro levinasiano, caracterizado por ser frontal e inefable, por expresarse por sí mismo, de forma tal que prescinde de mediaciones conceptuales y simbólicas (cf. Atterton, 2006, 293-299; Levinas, 2001d, 28). Levinas sostiene en *Totalidad e infinito*: “lo absolutamente otro, es el otro. No se enumera conmigo [...] La colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘Nosotros’ no es un plural del ‘yo’. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al otro” (Levinas, 1997, 63). Para nuestro pensador estas relaciones se constituyen en el lenguaje, pero refieren a algo trascendente, irreductible a lo mismo, por ello asegura que:

El lenguaje lleva a cabo en efecto, una relación que los términos que no son limítrofes en esta relación, que el otro, a pesar de la relación con el mismo, sigue siendo trascendente al mismo. La relación del mismo con el otro –o metafísica– funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de “yo” –de ente particular único y autóctono– sale de sí (Levinas, 1997, 63)

Pocos años después de su encuentro con Buber, Levinas plantea la tesis de un “tú” y un “nosotros” que no pretenden cancelar al otro como absolutamente otro, sino concebirlo como otro en sentido metafísico. Cuando el otro trasciende toda relación intersubjetiva es antes que todo un él, y el deseo metafísico por el otro va hacia ese otro sin retorno, a ese otro que antes que todo, es absolutamente.

Como *Dicho*, el lenguaje habla de algo y expresa la relación con el hablante como el objeto del que habla, diciendo lo que es en relación. En la medida en que esta convenido que hablamos para decir algo y no para hablar, el diálogo mismo aparece como la modalidad del *Yo-Ello*. ¿La relación con el otro no es, por lo tanto, un bordear la verdad y la objetividad más que *el Yo-Tú*? Lo que sería particularmente la concepción de la intersubjetividad en la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl, por ejemplo. ¿Pero qué pasa con el lenguaje como *Decir*? ¿Se absorbe en lo *Dicho* sin distinguirse de él? ¿No puede ser examinado en su pureza? Dice esto o lo otro, pero al mismo tiempo dice tú. La palabra tú es un *Dicho*, pero es un *Dicho* que no es, como esto o lo otro, simplemente eventual para el *Decir*: es lo *Dicho* del *Decir* en calidad de *Decir*. El *Decir* dice Tú –con frecuencia sin decirlo– por su naturaleza de discurso por su naturaleza directo que es o al cual, a fin de cuentas, pertenece. ¿Esta interpretación en la que –incluso sin salir de los labios– la palabra dice *Tú* se dice y se llama al otro, tendría aún la experiencia y las precauciones de una mención? En este vocativo no basta con reconocer, como gramático, un caso comparable entre los otros casos de declinación. En el resuena la llamada, suceso que no necesita mediación (Levinas, 2002, 48).

El *Decir* como hemos visto se encuentra en el habla, no tiene la fijeza de lo *Dicho*, ¿Por qué hay un decir frente al Tú, si el Tú es un *Dicho*? Porque al decir Tú, se está frente a un rostro que irrumpe y se encuentra más allá de todo saber, aquí no es posible la simetría de las filosofías dialógicas, lo que se hace patente es que el Tú es antes que todo un él, un él irreductible a la relación *Yo-Tú*, por ello Levinas no acepta ni la simetría, ni la inmediatez de esta relación, porque para él, la relación con el otro sólo es posible a través de la huella, por ende la ética heterónoma levinasiana comienza con la exterioridad del otro, ante el rostro del otro. Un rostro frente al cual uno responde, como ser único e irremplazable, porque ningún otro puede asumir por uno la responsabilidad frente al llamado del rostro del otro, en una relación desarraigada del ser, en el des-inter-és, en la no-indiferencia del uno por el otro, que trasciende la mera conveniencia del actuar interesadamente, y que por ello significa fidelidad al otro, que no puede ignorarse y

pasarse de largo si se atiende a la revelación de su rostro, por ello la relación ética con el otro ser humano, es la crisis del ser en cuanto ser. En una responsabilidad gratuita, que nos hace recodar la cita ya mencionada en este escrito de Dostoyevski, en el auténtico sentido del espontaneo amor como ágape, que como afirma Levinas se parece a la de un rehén, que va hasta la sustitución del otro, sin exigir reciprocidad (cf. Levinas, 2002, 48-60). Levinas asistió al seminario que coordinaba Gabriel Marcel que, como Buber, reconoce la distinción entre el “tú” y el objeto. También sus avances en lo que Levinas llama la “ruina de la representación”, enfrentando lo inefable, lo inexpresable, lo no dicho, sin caer en la mística. Avanza en señalar la irreductibilidad del “Decir” a lo “Dicho”. En este mismo sentido la noción de espíritu del pensador católico apunta más al decir que no se encierra en la unidad estática de lo “Dicho”. Levinas ve en Marcel un antecesor de su propia noción de economía, donde la relación no es material, sino un comercio espiritual que conlleva la reciprocidad, de una relación más de respeto que de amor, concebido como un acoger/recibir al otro con los brazos abiertos como un “tú”, donde Gabriel Marcel coincide al parecer de nuestro pensador lituano con Martin Buber en concebir un amor que nos hace responsables frente al otro (cf. Levinas. 2001d, 81-83).

El pensamiento para Gabriel Marcel siempre conlleva el pensar sobre el otro, el otro es el ser, pero el otro no puede ser por completo pensado, pues conlleva el misterio; las explicaciones intentan de forma imposible, inocular, exorcizar la alteridad del otro, pero el otro es irreductible a toda explicación, a toda estructura que intente conmensurar la vivencia y el misterio que conlleva la alteridad, y así continúa profundizando la comprensión sobre la ruina de la representación (cf. Marcel, 1969, 42-49). La reflexión sobre lo que constituye la identidad en Marcel parte en una de sus raíces de la fenomenología de lo corpóreo. Al respecto Levinas señala:

La encarnación sería el “dato central de la metafísica” según Marcel. Es “la situación de un ser que aparece como ligado a un cuerpo. Por oposición al cogito, “dato no transparente en sí mismo” (Marcel, 2003, 40). Dato no transparente: el Yo encarnado no es, en su conciencia de sí, para sí mismo solamente; existe de modo que tenga algo de impenetrable en él. ¡No un cuerpo extraño! Su ser para sí es en el acto una exposición a los otros y, en este sentido, es él mismo oscuridad. “Es la sombra quien ocupa el centro” (Marcel, 2003, 24). El “algo” impenetrable en él, no es la adición de una sustancia extendida a la sustancia pensante, sino una manera de ser del mismo espíritu por la cual es, antes de toda tematización del universo, para el universo y, así, unido al universo. Es una manera de ser para sí, precisamente como siendo para el otro-que-sí, lo que lo identifica [...] “De este mi cuerpo yo no puedo decir ni siquiera que es yo, ni que es no yo, ni que es para mí” (Marcel, 2003, 22); y sin embargo a yo y a cuerpo es imposible distinguirlos; “yo no puedo decir legítimamente: yo y mi cuerpo”(Marcel, 2003, 24). Ninguna separación cartesiana entre yo y mi cuerpo, ni una síntesis, sino inmediatamente una inobjetable participación vivenciada (Levinas, 2002, 41).

A semejanza de Husserl, el cuerpo es para Marcel, un mediador absoluto, porque todo lo que existe, existe en relación al cuerpo. Según Levinas en la encarnación de la Filosofía de Marcel se anuncia una estructura universal, de forma que la existencia de una cosa depende de su relación con el cuerpo (cf. Levinas, 2002, 41). Para Marcel la corporalidad es una zona fronteriza entre el “ser” y el “haber”, el haber refiera a algo sobre lo cual se puede disponer, pero del cuerpo no se puede disponer por completo, porque aunque es posible aniquilarlo en el suicidio, no se puede prescindir de él, en tanto que se depende de él, y sobre él no se tiene una disposición absoluta, a razón de que no se tiene control sobre el límite de sus capacidades, su proceso de envejecimiento no se puede evitar, como tampoco lo que ello implique, por ejemplo que se enferme, que sea frágil y vulnerable; sin embargo, la corporalidad se halla envuelta en el haber, pues es el medio a través del cual se actúa en el mundo, y en este sentido todo lo que es para uno debe primero pasar por el cuerpo, de tal suerte que no captamos espíritus flotantes sino cosas corpóreas; en el cuerpo se fija el transcurrir del tiempo, el cuerpo es la fijación de una historia (cf. Marcel, 1969, 102-105).

Antes de la atestación en Ricoeur, Leibniz en su *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano* ya hablaba del testimonio del otro como parte fundamental de la constitución de la identidad personal, y en el siglo XX Marcel refería a la

atestiguación como la acción de tomar testimonio, y como el acto más esencialmente humano en cuanto a través de él uno da un testimonio de sí mismo; subraya que el testimonio tiene como naturaleza la posibilidad de ponerse en duda, dado que es algo totalmente personal, que acontece desde la vivencia de cada quien. Lo ontológico sólo puede ser atestiguado y en parte por ello lo acompaña siempre el misterio; el misterio no es el problema que se puede resolver. El misterio tiene un carácter irresoluble y no se puede detallar como un problema ni conlleva una ruptura con la continuidad del espíritu, como si lo implica el problema. Para Marcel el sujeto no puede expresarse sino en la medida en que es otro para sí mismo, de forma que el sujeto es a la vez yo y otro (cf. Leibniz, 1984, 185; Marcel, 1969, 122-126, 201; 2003, 198). En la relación con los otros, frente al “tú” y frente al “él” siempre hay misterio, porque en el otro existe una “X” absolutamente misteriosa e imposible de captar, el otro no existe para el “yo”, sino sólo mientras se abre a él, pero abrirse a él es abrirse a su misterio; en el misterio está implícito lo irrepresentable: la vivencia de una continuidad, cuyos instantes se escapan a todo intento por fijarlos y representarlos; los misterios van más allá de todo problema, son meta-problemáticos; lo meta-problemático funda la realidad del sujeto, de forma tal que la existencia ontológica no es un pensamiento, no es un problema y menos es asimilable a una solución. El sujeto no se pertenece a sí mismo, porque si el interior se encuentra envuelto de misterio no se puede conocer por completo; todo problema hace referencia a “mi sistema” y todo sistema es la prolongación de la corporalidad, el mundo propio de “mi sistema” es el mundo en el que se mueve de forma campante la técnica, es el mundo de lo legible y descifrable, es el ingenuo mundo que desconoce el misterio, en cambio todo misterio trasciende mi sistema; el misterio del otro revela una voluntad que debo reconocer, pero a la cual no tengo acceso (cf. Marcel, 1969, 130-132, 138-142). Una de las consecuencias del Misterio Ontológico en Marcel, es para Levinas que: “el sujeto no es completamente sí mismo.” (Levinas, 2002, 42), la interrogación frente al misterio no se encuentra en la persona que se pregunta, sino en el mismo ser (cf. Levinas, 2002, 43).

A semejanza de Buber, la raíz de la filosofía de Marcel se haya en la comunidad entre el Tu y el Yo, en donde cada uno se pertenece al otro, más en oposición a Buber, el encuentro con el prójimo, humano, supone una pertenencia a la historia, al destino. “El misterio ontológico, para Gabriel Marcel, recibe en el recogimiento de la humanidad propia —precisamente la de la fe— que no sería un acto irreflexivo, sino como la cumbre de la inteligibilidad. A través del descubrimiento del Yo-Tú Marcel se mantiene fiel a la espiritualidad del conocer” (Levinas, 2002, 45). Levinas, en cambio pone al rostro del otro más allá de la historia, más allá del conocer y la presencia. Pensar en el ser, es caer así en el cierre de lo mismo, donde el saber del yo se iguala con el ser. La ciencia moderna, desde el punto de vista de Marcel, ha huido de la experiencia del misterio, ha huido tanto de la vida como del ser, de la vida en cuanto se escapa de las pretensiones de justificación racional de la modernidad. Al respecto Marcel afirma: “Desde el punto de vista, señálemoslo de inmediato, la vida misma aparece como algo que ya no es necesario, ni siquiera posible juzgar. No tiene sentido el Interrogarse sobre el sentido de la vida, pues es precisamente la vida la que es principio de todo valor” (Marcel, 2003, 180). A semejanza de Levinas, Marcel pone el principio del valor en algo más allá de la razón: más allá de la justificación, en una experiencia inmediata, en el caso de Levinas en el rostro, en el de Marcel en la vida. La ética se sustenta así en una forma de sensibilidad. Marcel distingue el ser de uno y el ser de su vida. “Puesto que yo no soy mi vida, entonces mi vida me ha sido dada y soy en cierto sentido impenetrable, anterior a ella, soy antes de vivir [...] desde el momento en que empiezo a vivir, y que hay que salvarlo, mi ser está en juego y el sentido de mi vida quizá resida en ello; y desde el punto de vista me encuentro no en el lado de acá, sino más allá de mi vida” (Marcel. 2003, 183). Aunque el ser propio de cada persona se refiere al dogma de un alma, el ser propio no es una construcción de sentido, sino ante todo un misterio. Para Marcel la ciencia moderna no ha negado el ser porque éste es misterio; el misterio supone la ruina de la representación: no es objetivable, no es pensable, no es calculable y no puede ser asimilado a ninguna técnica. No obstante, el misterio no es lo incognoscible, se intuye para sí mismo en la vivencia del día a día, que sólo se

encuentra en el recogimiento. El problema del ser conlleva la traducción de una experiencia a un lenguaje siempre limitado e inadecuado, es decir, a dar testimonio de una vivencia, atestiguarla para sí y posteriormente para los demás. Se atestigua el ser como una continuidad que perdura, y sólo se accede a ella través de la revelación. Por ello, el orden ontológico sólo puede ser reconocido por un ser comprometido con su propio drama, su propia vivencia, su experiencia interior, en el vaivén de un ser que se afirma y se niega, que se abre o se cierra a los otros, recorriendo el dilema en la que reside la misma esencia de su libertad (cf. Marcel, 1969, 146-149).

Caracterizar de cierto modo al poseer, de pretender poseer lo imposible; es constituir una pequeña efigie abstracta, un modelo en el sentido de los físicos ingleses, de una realidad que no se presta a estos juegos, a estas simulaciones falaces sino del modelo más superficial; y se presta a ellos en la medida en que nos sustraemos a esta realidad, o sea, en la medida en que nos traicionamos a nosotros mismos (Marcel, 2003, 156).

De forma similar se expresa de la técnica: “Toda técnica supone un conjunto de abstracciones previas que la condicionan, pero se revela impotente allí donde se trata del ser en su totalidad” (Marcel, 2003, 159). El ser en sentido general y el ser en cada uno es lo no poseíble, aquello que escapa a todo cálculo, a toda técnica, a todo molde racional. Al ser se accede a través de una sensibilidad propia de la revelación. Para Marcel el sujeto, al no poder por completo poseerse, tampoco es autónomo, su vida no es susceptible de ser cosa administrada, como los utensilios o los objetos. A semejanza de Levinas, concibe la ética no desde la autonomía kantiana, pero a diferencia de él, tampoco piensa que la heteronomía sea el lugar desde donde se enraíza la ética; para Marcel la heteronomía es la gestión por otro y en tanto gestión no sale del plano de lo administrable; la ética debe fundarse en el amor, en el cual se trascienden y se funden estas dos polaridades, es decir, se trasciende la distinción perdiendo su sentido y volviéndose inaplicables estos dos términos. La autonomía no es pre-originaria porque es elaborada, como afirma en sus *Diarios metafísicos*: “La autonomía como no heteronomía. Entiendo por eso, fenomenológicamente hablando, dicha autonomía se refiere a una heteronomía presupuesta y rechazada; es el ‘yo solo’

del niño que comienza a andar y rechaza la mano que se le tiende. 'Quiero hacer las cosas yo mismo', tal es la fórmula germinal de esta autonomía (Marcel, 1969, 162). La autonomía por sí sola genera un individualismo que intenta administrar la vida, no dejando que los demás tomen decisiones por uno, deseando hacer todas las cosas por sí solo. Pero en cuanto el sujeto se presenta más como "ser", menos se presenta como autónomo. En tanto que el amor trasciende todo haber posible. El mundo de la técnica, sumergido en el haber, ignora que todo haber supone un ser, que el mismo ser de la técnica supone un proceso creativo irreductible a todo cálculo. El haber establece el ámbito de lo administrable y asimilable, ignora también que todo acto supera al haber, aunque luego pueda ser tratado como un haber, olvidando su misterio. El tener conciencia trasciende a la técnica, como un exponerse ante sí mismo, el tener conciencia posibilita la subjetividad, pero conlleva un ser que en el fondo es misterio. El misterio es cognoscible como intuición, no es comunicable, no es objeto de una epistemología; sin embargo, siempre estamos rodeados de ellos. Marcel retoma la afirmación de R. Jouve: "Los misterios no son verdades que se encuentran por encima de nosotros sino que nos abarcan" (cf. Marcel, 1969, 160- 166).

Marcel despliega una serie de concepciones de haberes, entre ellos el haber como idea. La oposición entre ser y haber-idea en Marcel no es igual, pero tiene un rasgo de semejanza a la oposición del Decir y lo Dicho en Levinas en tanto que el ser de Marcel y el Decir de Levinas corresponden a lo que no puede ser encerrado en la representación ni fijado. En cambio el haber y lo Dicho corresponden a aquello que se encuentra fijo; por supuesto que Levinas no aceptaría la noción de ser por considerar que no supera el encierro de la unidad y la reducción de lo otro a lo mismo, pero tanto la noción de ser en Marcel como la de lo infinito en Levinas apuntan al misterio irresoluble, es decir, al enigma que no puede ser reducido en la unidad de lo pensado. Marcel compara la oposición entre el haber y el ser a través de dos oposiciones; la primera entre deseo y amor, la segunda entre autonomía y libertad, de forma que el haber se queda en el ámbito del deseo, de la autonomía, en cambio el ser trasciende el deseo en el amor y la autonomía en la libertad (cf. Marcel, 1969, 180, 186-187). Para Marcel el amor

gravita en cierta posición que no es la del “yo”, ni la del otro, sino la del “tú”, el amor es opuesto al deseo, apunta a un dato ontológico esencial, y por ello conlleva el misterio. La relación con el otro no se puede caracterizar porque la caracterización sobre el ser implica el acto de pretender poseer lo no poseíble, y dado que el otro es irreductible a toda caracterización, se escapa a cualquier posesión; el ser es así incalificable. El ser manifiesto en el misterio manifiesta algo que no puede ser posible, administrable ni autónomo. Para Marcel el ser es la base de todo, es presencia, es misterio, mientras que en Levinas el ser es algo elaborado que no escapa a la unidad cerrada ni al conocer. En Levinas el ser sólo puede establecerse en el ámbito del pensamiento, en tanto que el otro escapa a la fenomenología de la presencia, y si se hace presente sólo se hace presente su ausencia, dejando huellas, entre ellas, el rostro. Como hemos visto, Gabriel Marcel mantiene la idea de que el misterio es cognoscible de forma intuitiva pero no es expresable, mientras que para Levinas el misterio, que conlleva la relación con el otro no se encuentra en el plano de lo cognoscible, sino de lo ético. Ambos ponen el eje de la relación con el otro en el ámbito de la ética, trascendiendo toda epistemología (cf. Marcel, 1969, 210-215). Otro paralelismo entre ambos autores se encuentra en la relación entre la singularidad con la intimidad; la intimidad para Marcel, recordando a San Agustín, se encuentra en el alma, la cual es un santuario, que es imposible de develar a los otros, pues la violación de este santuario implicaría un acto de profanación y de falta de pudor. El pudor que resguarda la intimidad sólo se justifica por la noción de individualidad. De forma semejante, lo íntimo de cada uno para Levinas es inaccesible, lo que se nos presenta del otro no es el otro en sí, sino su rostro, como ya lo hemos expresado de forma insistente a lo largo de este escrito, un rostro que como huella lo único que designa es la ausencia del otro (cf. Marcel, 2003, 211-213). El misterio y el pudor para Levinas se encuentran vinculados en lo femenino, como una forma de ocultarse, un retirarse a otro lugar, como un movimiento opuesto a la conciencia; lo femenino forma parte de todo ser humano, como una alteridad previa a la voluntad, previa al poder y al juego de control propio de la técnica y ciencia modernas, así el pudor resguarda la intimidad y con ello la singularidad de

cada persona. De esta forma, en los dos autores el pudor se vincula con el misterio y el resguardo de la singularidad e intimidad de cada persona, pero ante todo tiene una dimensión ética.

Para Levinas hay varias coincidencias entre los dos pensadores, en los dos pensadores una de ellas es una igualdad inicial, entre los sujetos que se encuentran:

El objeto no es al sujeto lo que el sujeto es al objeto, mientras que en el encuentro entre el yo y el tú en el que se articula la interpelación, la relación es la misma reciprocidad: el yo le dice al "tú" a un tú en tanto que ese tú es un yo que puede responderle "tú". Habría entonces una especie de igualdad inicial entre el interpelante y el que es interpelado (Levinas, 2002, 37).

En cambio para Levinas el encuentro es en un primer momento asimétrico, porque el otro, como hemos visto nos interpela desde las alturas éticas en cuanto que nos trasciende, pero desde una situación por debajo de la nuestra. Los tres pensadores ponen en cuestión el primado espiritual del objetivismo intelectualista que se afirma tanto en la ciencia, tomada por modelo de toda inteligibilidad como en la filosofía en la que surgió esa ciencia.

Buber y Marcel impugnan la pretensión por parte del acto intelectual de saber de ser el acto espiritual por excelencia. Negación que les es, en cierto modo común, con la filosofía de la existencia. Buber y Marcel se unen a esta búsqueda de una plenitud extática de la existencia como un todo y de una presencia que, en la objetividad de las cosas a conocer, se limita y se deforma (Levinas, 2002, 38).

Levinas también impugna esta relevancia que se le ha dado al acto del saber, al poner como filosofía primera, como la auténtica metafísica, a la ética, el rostro así no puede ser objeto de un saber que lo controle y lo vuelva por completo inteligible. Levinas les reconoce a ambos pensadores el poner el énfasis en la sociabilidad, irreductible al saber y a la verdad, sin embargo les critica, el haberse quedado en el reino de la presencia y del ser, como la última referencia al sentido. (cf. Levinas, 2002, 38).

2. Interpelación y asimetría: el espacio moral como lugar de encuentro

La relación con el otro es asimétrica según Levinas. Su rostro nos interpela desde las alturas éticas en cuanto que nos trasciende, pero desde una situación por debajo de la nuestra, porque la interpelación llega desde el desamparado, la viuda, el huérfano. Así, el elevarse ético es a la vez el caer de la mirada que se dirige a aquel que nos interpela en su marginación; por ello la epifanía de lo absolutamente otro, interpela y ordena. En la tercera persona, el otro en sentido radical, permanece absolutamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro en la epifanía interpela. La tercera persona nos compromete, no sólo con el “tú” cercano, que es ante todo un “él” antes que un “tú”, sino con cada otro, por consiguiente nos hace responsables del estado del mundo. El rostro se niega a la posesión, a lo calculable, a lo asimilable, se resiste a ser representado, aprehendido, se revela ahí donde no interesan sus rasgos característicos, es un “él” que escapa al sí mismo, a la *ipseidad*; el rostro no es la presencia pasiva de una simple figura, sino que hace patente una irreversibilidad inexpressable, es lo *ab-soluto*, aquello que escapa a ser contenido, a ser resuelto, a disolverse en lo hegemónico, a ser solución; el otro es lo inconmensurable, lo irresoluble, que deja una huella que perturba el orden del mundo que se encuentra en el sin lugar más allá del mundo, más allá de todo develamiento, el rostro es abstracción, pero no abstracción lógica, sino abstracción que irrumpe, trastoca, es visitación, venida. El rostro se presenta en su desnudez; el rostro no revela, no indica a este ausente, lo único que hace patente es su ausencia, y por ello perturba. El otro al encontrarse ausente trasciende de forma irreductible a la inmanencia. La ausencia del otro es precisamente su presencia como otro (cf. Levinas, 2005a, 65-66).

La relación con el otro no es de origen cognitiva, es ante todo una relación ética, una relación de invocación desde la diferencia, que supone una no indiferencia ante el otro, una responsabilidad. Un ser responsable más allá del proceso cognitivo, en tanto que se es responsable frente al extraño, extranjero o desconocido.

Las filosofías dialógicas no llegan a dar cuenta del otro en sentido radical, el otro no puede ser un “tú”, la relación en segunda persona ya implica una relación de exclusividad, que no escapa a las relaciones de justicia y de reciprocidad; la relación “yo-tú” se encuentra dirigida a aquello que se debe elaborar, pero se aleja de lo originario, Levinas en una entrevista con Lenger afirma que en un origen uno es culpable de todo, siguiendo la frase ya citada en este escrito de Dostoievski, que implica una relación más allá de todo interés, en el *des-inter-essamiento*, propio de la tercera persona, porque ella interpela más allá de si se establece o no una relación directa con el otro, más allá de si el otro es conocido o no. Desde el compromiso el “yo” se hace rehén del otro. El otro, previo a todo *autri* “otro-prójimo”, es el *autre* “absolutamente otro”, es el otro de otra manera, trascendente hasta la ausencia, una trascendencia que ninguna empatía ni apercepción analógica en el sentido de Husserl puede contener (cf. Levinas 2001c, 104-106).

Frente al “tú” de la relación amorosa erótica existe el doble recorrido de un gozo que retorna sobre sí mismo y de un darse desinteresadamente ante el otro sin retorno, pero este darse sólo opera en cuanto que el “tú” es antes que todo un “él”, por ello un ser irreductible al nosotros. Cuando en el trasfondo del erotismo opera un amor que trasciende el erotismo, el *ágape*; la relación trascendente con el otro sólo se encuentra propiamente con la tercera persona. Lo infinito llega a través del rostro del otro, de la huella que lo único que hace patente es su ausencia, así, el acto hacia el otro ya es convertido en pensamiento primero y acción primera, previo a toda elaboración. Una significación que precede a toda *Sinngebung*. El infinito patente en el rostro, no es ser, porque no es elaboración inmanente, sino algo que es trascendente, que se expresa directamente; la idea de infinito es la imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad; el ser uno para el otro se concreta en la fraternidad, se funda desde la relación ética en forma de responsabilidad para con él (cf. Levinas, 1997, 208; 2002, 105-109; 2001a, 101-105).

La responsabilidad, como anteriormente hemos mencionado, nos hace rehén de los otros, atiende a algo previo a un “tú”, recalquemos, a algo previo a

toda actividad, por ende del diálogo, a algo anterior a la interacción intersubjetiva de las filosofías dialógicas.

Responsabilidad anterior al diálogo, al intercambio de cuestiones y respuestas [...] La recurrencia de la persecución en el sí mismo es así, irreductible a la intencionalidad en la que afirma, hasta en su neutralidad de movimiento contemplativo, la voluntad. [...] La recurrencia del sí mismo en la responsabilidad para-con-los-otros, obsesión persecutoria, marcha a contra corriente de la intencionalidad, de modo que la responsabilidad para con los otros jamás podría significar voluntad altruista [...] En la pasividad de la obsesión –o encarnada– es donde se individúa como única, sin recurrir a ningún sistema de referencias, en la imposibilidad de sustraerse sin carencia a la asignación del otro [...] bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la substitución. El sujeto es rehén (Levinas, 1999, 179-180).

Sin embargo, aunque somos diferentes, y la relación con el otro se constituye en la asimetría, la igualdad es necesaria, pero no es un comienzo sino una elaboración que permite la comunidad política, un lugar de llegada, no un punto de partida, en el origen lo que encontramos es la desigualdad, una disimetría que nos subordina al otro en la responsabilidad, en ella el ser humano es *Da- Sein*, como un tener que ser, pero en una vertiente divergente a la de Heidegger, porque más que enraizarse en la inevitabilidad de lo dado, se enraíza en la responsabilidad frente al otro, de forma tal que el *Da- Sein* adquiere un sentido ético. Dicho de otra manera, no se es sin responsabilidad, la responsabilidad es lo que me hace sujeto. Levinas va más allá y añade: “la responsabilidad constituye la estructura esencial de la subjetividad” (Levinas, 2000c, 79). Una responsabilidad desde la no-indiferencia frente al otro, es decir, una responsabilidad que de entrada manifiesta la diferencia; diferencia que provoca, perturba e incómoda, que se intensifica por la responsabilidad, en tanto que el otro me incumbe (cf. Levinas, 2002, 60-61; 2001c, 104-106). Al respecto nuestro autor afirma en su segunda gran obra *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*.

La responsabilidad ilimitada en la que me hallo viene fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí es donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde* (Levinas. 1999, 54).

Y posteriormente en *Ética e Infinito* aclara:

Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me *incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo, en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad (Levinas. 2000c, 80).

En la responsabilidad, el yo es rehén del otro, hasta la sustituir al otro, de esta forma es guardián del prójimo, que lo llama a la entrega incondicional y lo elige desde la pasividad antes que toda elección; el otro es antes que todo un “él”, incluso cada “tú” es antes un “él”, en la medida de su irreductibilidad a la relación “yo-tú”; pero si por cada “él” se llama al “yo”, la responsabilidad es hacia todos, es ante la humanidad entera, compareciendo ante todos, pues mis acciones afectan a los otros más allá de la conciencia que yo pueda tener de ellas; decidir es un sopesar sin fin cada acción, no sólo ante el “tú” que tengo enfrente, sino ante cada “él”, que es prójimo del “tú” y para el cual también soy un “él”; el otro se hace patente como un ser que perturba, como un ser que me afecta a mi pesar, que me hace sopesar y comparecer ante todos y por todo, el otro es aquel que me pone en-cuestión; desde aquí nace el tomar conciencia, como sabiduría del amor, como *ágape*, es decir, como amor no-erótico, como amor incondicionado, que ordena “no matarás” y que hace imposible el dar la “posibilidad de lo imposible”: la muerte. Como lo vimos en el capítulo anterior, la huella en la isla cambia radicalmente la situación de aquel náufrago que se creía solo en la misma, lo perturba, haciéndole patente algo que se encuentra ausente, su actuar ya no puede seguir siendo el mismo, porque ya se encuentra ante otro, de forma tal que frente al rostro del otro se hace responsable.

La *eleidad* de la tercera persona es enormidad, desmesura, infinito y por ende no es posible reducirlo en la unidad del ser, del sentido, de la lógica. Lo patente de su ausencia en la huella hacen patente lo inseparable de su presencia del signo y de la ausencia del otro, el signo se mantiene en la huella, pero significa más de lo que significa, significa aquello que se encuentra ausente,

la huella hace patente la impotencia del ser frente a la negatividad, obligando frente a lo infinito, frente a lo absolutamente otro; la huella es la presencia de aquello que jamás ha estado ahí. En el rostro, el otro excede la significación, y como desmesura significa un exceso de significación; la huella del rostro es indeleble, en tanto que no se puede negar que el otro nos afecta. El otro se revela desde la responsabilidad, de forma que se vuelve preferible sufrir la injusticia antes que cometerla, y anteponer la justificación del ser a su certidumbre; el otro nos trasciende, nos hace sus servidores, pero el servicio no es impuesto por una amenaza, surge desde la propia interioridad del que es mandado. El tercero nos mira desde el rostro del otro, el lenguaje que expresa es el de la justicia. Su rostro introduce la humanidad. El otro es el maestro de la justicia, y la justicia es necesariamente una comparación entre incomparables, en una relación que ante todo es asimétrica. El llamado del rostro, su mandato, se encuentra presente en cada otro, independientemente si es el prójimo-próximo, el lejano, el extranjero, porque es precisamente en las figuras marginales como la víctima, la viuda, el huérfano, el extranjero, en que el otro como ser excluido se hace más patente, aquellos desde donde resalta el mandato ético, en este sentido. Levinas afirma que la figura de Don Quijote expresa la situación de quien es interpelado por la exterioridad del otro, un llamamiento de responsabilidad que atiende al que se encuentra desamparado. La lucha del Quijote es una lucha por la justicia, donde el pobre y el extranjero se presentan como iguales a partir de una pobreza esencial, aquí el otro no sólo me manda, sino que me manda a mandar a otro, a un tú, con el que conformo un nosotros, pero a un otro tú irreductible al tú, y al ser del nosotros, a un otro que a pesar de ser un tú, sigue siendo ante todo un él. Mientras que la epifanía del rostro testimonia la presencia de un tercero. (cf. Levinas, 2005b, 200-205). Sin embargo, la figura del caballero de la triste figura, se encuentra perdido en un hechizo, que es como el hechizo del hombre moderno frente al mundo de la técnica.

La técnica, como destructora de los *dioses del mundo*, de los *dioses-cosas*, tiene un efecto de embrujo. Pero la técnica no nos pone a salvo de toda mistificación. Pero la técnica no nos pone a salvo de toda mistificación. Queda la obsesión de la ideología, por la que los hombres se engañan y son engañados. Ni siquiera el conocimiento sobrio, o que pretende serlo, aportado por las ciencias humanas, está exento de ideología. Pero sobre todo, la técnica no protege de la anfibología que yace en cualquier aparición, es decir, de la apariencia posible que se enrosca en toda aparición del ser de ahí el persistente temor del hombre moderno a dejarse embrujar. (Levinas, 2005b, 201).

De esta manera, para Levinas el hombre existe en una suerte de condición “quijotesca”.

La aventura de Don Quijote es la pasión del embrujo del mundo y de su propio encantamiento. ¡Hay que comprender que el Genio Maligno de Descartes está presente en estas páginas! Pero hay que destacar de nuevo la modernidad de ese fragmento, en el que el embrujo se realiza en forma de aprisionamiento en un laberinto de incertidumbres, sin hilo conductor entre los rostros que no son más que máscaras y apariencias. Dentro de este encierro en el encantamiento laberíntico, Don Quijote muestra, a su manera, la experiencia del *cogito* en el que se basa la certeza (Levinas, 2005b, 202-203).

En una obra previa, *Totalidad e infinito*, Levinas comprende el genio maligno como:

La posibilidad, detrás de las cosas que tienen todo el aire de estas en el orden de manifestarse de buena fe. De aquí la posibilidad de la duda universal que no es una aventura personal que le acaeció a Descartes [...] El mundo silencioso es el mundo que nos viene del otro, aunque sea genio maligno. Su equívoco se insinúa en una burla. El silencio no es, así, simple ausencia de palabra; la palabra está en el fondo del silencio como un reír pérfidamente retenido. Es lo contrario del lenguaje: el interlocutor ha dado una señal, pero se ha desprendido de toda interpretación: este es el silencio que espanta. La palabra es para el otro un auxilio del signo emitido, una asistencia a su propia manifestación por signos, un remediar el equívoco por esta asistencia. La mentira del genio maligno no es una palabra opuesta a la palabra verídica. Está en el intervalo de lo ilusorio y lo serio, en el que respira el sujeto de duda (Levinas, 1997, 113 - 114).

El genio maligno se encuentra detrás de las cosas, se ríe y su risa lo derrumba todo, es la duda llevada al extremo como una máquina de demolición. Levinas afirma:

Lo contrario del lenguaje es un reír que busca destruir el lenguaje, reír que repercute infinitamente en allí donde la mistificación, sin reposar jamás sobre una palabra real, sin comenzar jamás. El espectáculo del mundo silencioso de los hechos está embrujado: todo fenómeno enmascara, mistifica infinitamente, volviendo la actualidad imposible. (Levinas, 1997, 114).

Levinas nos pregunta en el ensayo sobre el Quijote: ¿Cómo romper el hechizo?

Antes de hacer la pregunta el pensador insinúa una posible respuesta:

Quizá no exista una sordera que permita escaparse a la voz de los afligidos y los necesitados, voz que en este sentido sería la verdadera ruptura del hechizo. Voz que provocaría otra secularización del mundo mediante la privación del hambre, cuyo significado sería una trascendencia que empezaría no como primera causa, sino en la corporeidad del hombre. Una trascendencia, por tanto, no ontológica o que al menos, no encontraría su origen ni su medida en la ontología. La ontología reduce a los dioses visibles, pero nos situaría en el lugar de Don Quijote y su encierro laberíntico si no existiera otra salida (Levinas, 2005b, 203).

La cita anterior, por un lado, se refiere a varios elementos que generan la subjetividad, como la voz de los otros, sobre todo de los necesitados, como la corporeidad, por otro refiere a una trascendencia anterior a la ontología, es decir, a una trascendencia ética; siguiendo esta vertiente también crítica el encierro laberíntico de Don Quijote que no es capaz de salir de sus delirios. Volvamos a la pregunta ¿Cómo romper el hechizo? Levinas responde: “Sólo en un movimiento que va hacia el otro hombre y que es fundamentalmente la responsabilidad” (Levinas, 2005b, 203). La respuesta anterior añade el elemento central de la constitución de la subjetividad, que es la responsabilidad.

Aunque la comunidad humana, y con ello el mundo, se instaura en los encuentros intersubjetivos que hace posible el lenguaje, en la base de cada encuentro, de cada nosotros, se encuentra el abismo que separa a cada uno, en tanto que irreductibles a la comunidad. El orden de lo humano implica la fraternidad, donde cada uno de los elementos es irreductible al ser con los otros, pero para que la comunidad fraternal se dé es necesario que el rostro de cada uno de los otros se presente como recibimiento. El rostro compromete la fraternidad humana, recuerda las obligaciones y obliga. El mandato venido del rostro del otro obsesiona hasta la substitución, el otro nos concierne antes de todo compromiso

consentido o rechazado, el rostro del otro significa una responsabilidad, que antecede todo consentimiento, una obligación a la fraternidad, antes de que exista cualquier encuentro, antes de que el otro sea un “tú” es preciso que sea ante todo un “él”, el “tú” no niega la existencia del “él”, sino, como hemos recalcado, detrás de cada “tú” existe el “él” irreductible al “tú”.

Levinas refiere al “Heme aquí” como el lugar donde el infinito entra al lenguaje, pero permanece incógnito, trascendiendo la presencia, el infinito no aparece porque es inconmensurable, irrepresentable. El “heme aquí” da testimonio del infinito en el rostro del otro, afecta al testigo, en el testimonio el rostro del otro irrumpe como infinito, interrumpe el trabajo, interrumpe el orden del mundo, haciendo patente el choque entre dos órdenes, pero ese choque desemboca — dado que cada uno se encuentra comprometido con el otro— en la conciliación de un orden nuevo, más amplio, más próximo a un orden global; el otro no puede aparecer en este orden sin renunciar a su alteridad radical porque para que lo común pueda ser ambos lados tienen que ceder. Siguiendo a nuestro pensador, podemos inferir que los procesos de generación de órdenes nuevos nunca terminan, siempre queda algo fuera del consenso, de la conciliación, algo de cada quien, que en tanto que otro, es irreductible a lo común. Tal vez el problema no es que exista el inevitable conflicto que conlleva el encuentro con lo diferente, sino que ese conflicto no estalle en la violencia física o en la guerra; la paz lleva implícito un cambio de actitud, una relación no alérgica hacia el otro, una relación que no pretende reducir al otro a lo mismo, ni someterlo al dominio del conocimiento o al dominio del gozo; de tal suerte que la utopía del tiempo mesiánico se encuentra fuera del tiempo, en un futuro que nunca será presente, en parte porque funciona como un ideal que guía la existencia, en parte porque es el tiempo del otro que será aún después de mi muerte; aquí la paz no es sólo la búsqueda de lo común, sino que se encuentra más allá de si hay o no hay algo común, por ello la guerra más que ser causada por la diferencia, es causada desde la actitud hostil frente a la diferencia que el egoísmo encerrado en la lógica de lo mismo instaura (cf. Levinas, 2005a, 290-294; 2000c, 87-93).

Levinas comprende la temporalidad como “Decir” y no como una realización de la esencia; el tiempo no es reductible al proceso mecánico del paso de las horas, sino que irrumpe en forma de renovación. “Sólo la alteridad da sentido a la renovación, hasta el punto de permitir considerar el pasado de otra manera, hasta el punto de “repararlo” y “perdonar” no tanto sus faltas sino su propio carácter de irremisible” (Chalier, 2004, 39). En sus múltiples formas la fecundidad irrumpe en la continuidad de la vida, abriendo de forma irreversible una diacronía que hace imposible todos los intentos por reducir el tiempo a un saber, a algo representable, medible, comprensible, en una conciencia que recuerda, percibe, planea, anticipa; en contraposición, el tiempo es una resurrección, como un llamado ético, que nos sujeta a los otros, por un pasado que por más pasado que sea sigue en el presente como la huella de la ausencia que nos recuerda nuestra deuda.

En antagonismo al compromiso ético, a la deuda y a la fraternidad, la identidad del yo viene del egoísmo que se encierra en el gozo propio para instalar la suficiencia, egoísmo fundado en la infinitud del otro. El otro perturba, porque obliga a salir de sí sin retorno. Pero sólo por esta salida el sujeto es propiamente sujeto ante los otros. La subjetividad soporta una ruptura con la identidad. Por otro lado, la palabra que permite la comunidad no se instala en un medio homogéneo, más bien en un mundo en el que el mandato del rostro nos hace socorrer y dar, comprometernos para no llegar al otro con las manos vacías. Ante el llamado del otro es posible evadirse, responder egoístamente desde el cálculo económico o atender el llamado en un orden asimétrico, en el que el otro manda en la trascendencia de la elevación ética, desde el suelo de la marginación. En añadidura, el lenguaje permite tender un lazo entre uno y el otro, sin negar la irreductibilidad de los términos, pero un lazo que no queda ausente de sus propias problemáticas. Al respecto Levinas afirma: “El lenguaje es la posibilidad de un equívoco para lo peor y para lo mejor, del que los hombres abusan” (Levinas, 2005a, 296).

En el mejor sentido, el lenguaje puede ser lugar de encuentro en la distancia, un lugar donde el otro busca el reconocimiento, ser un tú, un rostro que llama a la fraternidad, aunque conserva su carácter de incógnito, su irrenunciable

e irreductible *eleidad*; en el peor, el lenguaje puede convertirse en diálogo fingido, en retórica sofística que acudiendo a la forma de un combate que tenga como fin anular al otro, o volverse timo, corrupción o engaño o polémica que viene del griego *pólemos* que significa: guerra, batalla o combate; pero sucede porque no se atiende al llamado del rostro, porque alguno de los interlocutores o todos se encierran en sí mismos, en sus propios intereses, evadiendo la sensibilidad ética que se hace patente frente al rostro del otro. Cuidar que el lenguaje sea un lugar de encuentro es atender a algo anterior al lenguaje, anterior a la voluntad, es decir, atender a la huella, a la presencia ausente que se hace patente en el rostro del otro. El núcleo de la significación en el lenguaje se encuentra más allá del nominativo, se encuentra en el verbo.

El verbo, entendido como nombre que designa un acontecimiento, aplicado a la temporalización del tiempo, la haría resonar como acontecimiento, cuando todo acontecimiento supone ya el tiempo, su modificación sin cambio; el desfase de lo idéntico que hormiguea detrás de las transformaciones y la perduración y que, ignoto, permanece en esta perduración. Pero el verbo alcanza su propia verbalidad cuando cesa de nombrar acciones y acontecimientos, cuando cesa de nombrar (Levinas, 1999, 83).

El verbo ser se distingue de lo ente al apuntar a la temporalización, en tanto que:

Dice la fluencia del tiempo, *como si* el lenguaje no equivaliese sin equívoco a la denominación, *como si* en el ser el verbo recuperase solamente su función de verbo, *como si* en el ser el verbo recuperase solamente su función de verbo, como si esta función retornase al hormigüeo y a la sorda comezón de esta modificación sin cambio que opera el tiempo (Levinas, 1999, 83).

Si enfatizamos los “como si”, en el primer “como si” se muestra como en el lenguaje operan el equívoco entre la denominación y el verbo irreductible a la denominación, el segundo que el verbo ser al no escaparse a la unidad, propia del definir no recupera por completo su función de verbo, el tercero que el tiempo desde la unidad del discurso se mantiene sin cambio. Levinas afirma que la temporalización es verbo del ser, de forma tal que, el lenguaje desde la temporalidad del verbo no sólo intenta entender, quedarse en lo estático de la denominación, en la cual cada palabra corresponde a una cosa o a un acontecimiento, sino hacer vibrar la esencia del ser.

El lenguaje no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y las relaciones, concepción que se impondría si el lenguaje fuese nombre. El lenguaje será más bien la excrescencia del verbo; sería ya en tanto que verbo como como contendría la vida sensible que es temporalización y esencia del ser. La sensación vivida –ser y tiempo– se escucha ya en el verbo (Levinas, 1999, 83).

Si la excrescencia la comprendemos como lo residual, como aquello que queda del acontecer, de la vida, el acontecer escapa a la denominación propia del nombrar que se queda en orden de lo mismo. Cuando el lenguaje queda fijo en el orden de lo mismo se vuelve “dicho”, mientras que cuando se mantiene en el tiempo, es “Decir”; pero el “Decir” aún no va más allá del ser, de lo elaborado, sino tan sólo desdiciéndose, mostrando las fisuras de la representación, aquello que la arruina, haciendo patente en el rostro del otro la presencia de lo ausente. Tal lenguaje se centra más en el vocativo, que en el nominativo, es decir más que afirmaciones o negaciones, el lenguaje es al invocar al otro, clama al otro sin cancelarlo como otro, de esta manera el lenguaje toma la forma de súplica, de oración, a través de la cual el rostro del otro se manifiesta. Para la Silvana Rabinovich, la filosofía de Levinas constituye en este aspecto “un acto de traducción entre lo mismo y lo otro, toda traducción se encuentra desde siempre en la frontera de lo mismo y lo otro y es su contrabando” (Rabinovich, 2008, 109).

A partir de lo anterior podemos afirmar siguiendo a Levinas que el lenguaje en vocativo, establece un puente entre lo mismo y lo otro, sin embargo lo mismo y lo otro permanecen irreductibles. Aun cuando la filosofía levinasiana tienda un puente de traducción entre ellos, porque uno de los elementos que los constituye parte de esta irreductibilidad, si uno fuera reducible al otro ya no existiría como tal lo mismo y lo otro, de tal forma que lo heterónimo quedaría diluido en la tiranía del individualismo que desde Occidente se ha pretendido hegemónico. El modelo de la traducción, al tratar de evitar esta reducción, nos muestra que la esencia del lenguaje no es el incorporar en su interior lo otro, y en esta operación cancelarlo como otro, porque ahí se desmorona toda comunicación, por el contrario, como ya lo vimos con Derrida, el propio Levinas afirma: “La esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad” (Levinas, 1997, 341). Rabinovich nos indica las implicaciones al respecto desde otra perspectiva: “Entonces, lo Dicho, la palabra formulada, se

vuelve trama de la amistad; y el decir-gesto corporal de recibimiento del otro, escucha primera, sensibilidad, constituye la urdimbre de la hospitalidad en una mezcla de amor y de violencia, es decir: responsabilidad del rehén” (Rabinovich, 2008, 112). Según la propuesta de Levinas, el lenguaje se encuentra volcado al otro, y a la responsabilidad, el lenguaje que permite el encuentro entre personas es heterónimo. Por otro lado, pero de forma complementaria, como lo muestra Natalia González siguiendo a Maurice Blanchot: “El cobro violento que ejerce el Otro sobre el Mismo, es la de ser otro a su vez. Pero el mismo, el Yo, exige por su parte, la libertad que sólo es posible mientras se pueda dar un proceso de identificación ontológica con el otro. La libertad para Levinas, es el proceso ontológico mediante el cual el mismo se protege de la enajenación que produce en él la otredad” (González. 2008, 154). La libertad se construye de forma intersubjetiva con los otros, es algo que se elabora en la intersubjetividad. Un lenguaje que sólo atiende a los otros, como lo mostramos en los anteriores capítulos de este trabajo, porque se mantiene abierto y da cabida al enigma en su interior.

3. La heteronomía como principio de individuación

La autonomía de la voluntad para Kant es el único principio, que como condición de su posibilidad, permite la existencia de las leyes morales: un “deber”, que se encuentra más allá del interés egoísta que atiende a lo inmediato de la recompensa o del castigo; en cambio la heteronomía se opone al principio de la obligación pues responde al interés, a las razones que se desvían del fin de la razón (cf. Kant, 2000, 99-102). En Kant la ley ética se establece desde la inmanencia.

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas, en cambio la heteronomía del albedrío, lejos de fundar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar el libre albedrío mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar (Kant, 2000, 101).

La autonomía en Kant significa que ningún deseo, premio o castigo proveniente del exterior y por lo tanto que nada ajeno a la voluntad debe influir en nuestro actuar moral, de forma que sólo desde una razón autónoma, que actúa como legisladora siguiendo máximas, se logra realmente un juicio imparcial. En cambio, para Levinas, la autonomía no puede ser principio del bien porque implica el cierre en la unidad de lo mismo, un ser que se cierra sobre sí mismo es incapaz de ver al otro y de adquirir una conciencia ética, este cierre puede caer en una razón meramente instrumental, que representa al otro como un útil, como un objeto que puede ser calculado y medido; y al intentar reducirlo a una representación se cancela su enigma, se le cancela como otro; lo que caracteriza al otro es precisamente su infinitud, que se revela antes que todo proceso cognitivo, que fisura y resiste a toda representación; el llamado del rostro del otro, viene de afuera, me hace responsable y me hace sujeto, el otro me hace su rehén, hasta llevarme a la sustitución. La sustitución ética trasciende la compasión del hombre hacia los demás y de los demás hacia uno, en tanto que es irreductible a procesos cognitivos de la dialéctica entre el amo y el esclavo en Hegel, o a la apercepción analógica de Husserl, que lejos de dar cuenta del otro lo tratan como objeto al reducirlo a lo mismo, a representación, y al reducirlo a su representación cancelan su enigma, lo cancelan como otro.

La ética sólo puede ser heterónoma porque sólo desde la experiencia de algo que trasciende al sujeto, pueden existir el sujeto y la ética. La obediencia al otro antecede la comprensión del mandato, de forma que el yo queda sujeto a una obediencia que antecede a la orden. La heteronomía irrumpe como desequilibrio, como un delirio que suspende, anterior a cualquier *arché*, a cualquier comienzo, a la conciencia, en cuanto es anterior a cualquier elaboración; es anárquica no como un desorden, sino como otro orden que detiene el juego ontológico, en el que el ser, siguiendo el retorno del viaje de Ulises, se pierde y se rencuentra regresando a casa; en cambio la heteronomía sigue el trayecto del éxodo que no retorna, es la relación anti-erótica por excelencia, en contraparte el erotismo atiende al juego espontáneo e irresponsable, y un interés en el otro, en cambio en la heteronomía se encuentra la interrupción del juego, enraizada en la responsabilidad, donde el

yo es rehén antes de ser ego. Sólo en la heteronomía yace la bondad, como un atributo que introduce la multiplicidad en lo uno de la subjetividad, desde una relación de pasividad pre-originaria, anterior a toda receptividad, anterior a la propia libertad; el bien entonces, debe elegirme antes de que yo lo pueda escoger, en tanto que escogerlo de origen sería encerrarlo en la razón de lo mismo, propia del recorrido de Ulises, que se expresa en la dialéctica hegeliana y desemboca en la fenomenología husserliana, es así que la heteronomía es pasividad anterior a cualquier acción (cf. Levinas, 2001e, 86).

La heteronomía es exterioridad, no objetiva, no espacial, inconmensurable, irrepresentable, es ante todo ética, se revela previa a todo conocimiento, previa a todo trayecto, imposibilita el retorno cognitivo, es obsesiva, anárquica; llega a la conciencia como irrupción de lo indeseable, de lo anti-erótico, debilita tanto a logos como al hablar donde el yo se hace apologeta de sí mismo; lo elige a uno, lo hace rehén, lo hace culpable, lo hace responsable, y desde esta responsabilidad lo hace sujeto; ser elegido no es algo violento, por el contrario, ser elegido significa la extrema pasividad que posibilita el amor como *ágape*. No hay nada más desconocido, extraño y extranjero, que el otro hombre, que es ante todo apátrida, fuera de todo arraigo y domiciliación, anti-erótico, perturbador, que interrumpe e irrumpe en la conciencia, el otro se revela desde la pasividad; el otro interrumpe el trabajo porque se sitúa más allá y antes de todo lo práctico. La sensibilidad frente al rostro del prójimo hace de lo no deseable, deseable, un deseo anti-erótico, un deseo metafísico, es decir un deseo sin interés, en la diferencia. El otro imputa a una responsabilidad más allá de la inocencia, a una responsabilidad no elegida, irrecusable, intransferible, de la cual uno no puede sustraerse, que singulariza a uno y lo hace un "yo", que atiende a un sujeto pre-originario anterior al ser, a algo que precede al comienzo, que invierte o precede al ser, anárquico, a pesar de la *ek-sistencia*, a pesar del ser, inefable, una responsabilidad pasiva anterior a cualquier compromiso *ek-sistente*, es decir elaborado, una susceptibilidad pre-originaria, una responsabilidad previa a cualquier intencionalidad.

No se puede sustraer uno a la responsabilidad sin dejar huella de la deserción, la responsabilidad no se puede poner y quitar como un traje, no

involucra sólo a uno ante uno, sino que lo involucra a uno ante todos, en tanto que el responder o el sustraerse afecta más allá del cálculo anticipatorio que uno pueda tener, en cuanto la decisión va más allá de uno. La responsabilidad se lleva por una experiencia previa a toda libertad que pone a uno a la servidumbre del otro, previa a la temporalidad que ofrece la distancia para elegir.

En cuanto anterior a la libertad y a toda representación, la experiencia de la pasividad que atiende a lo pre-originario es la diacronía, que conlleva una diferencia irreductible, sin simultaneidad, una diferencia desde la no-indiferencia, desde el *des-inter-essamiento*, que atiende a la responsabilidad, una relación con un pasado inmemorial, que nunca fue presente y con un futuro mesiánico y utópico que nunca será presente; un pasado absoluto que jamás ha estado ahí, en el que se delinea la eternidad y que reúne todos los tiempos. En cambio en la presencia, todo lo que reúne la vida del “yo”, su pasado, su futuro se encuentra en el presente, pero el tiempo del otro, como *ab-soluto*, jamás fue, estuvo, es, está, será ni estará presente (cf. Levinas, 2000a, 69-64). La bondad se encuentra en el mandato que se hace patente en la huella. El mandato viene de afuera, pero la voluntad no puede recibir una orden que no se encuentra en ella misma, de ahí que la exterioridad del mandato es una interioridad; la orden irrumpe, golpea de enfrente, la paradoja es que aunque viene del exterior se recibe como si viniera de uno. Es decir, sin ser forzado en contra de la voluntad, sino atendiendo al llamado ético, al llamado de bondad; es un dejarse llevar por la bondad, en tanto que la actividad sería resistir a la bondad desde el mero interés práctico. Según Levinas, el pensamiento comienza cuando el ser humano se capta como ser particular, que se concibe frente a la totalidad sin quedar absorbido por ella, ubica su existencia más allá de la naturaleza, a diferencia del ser viviente común que vive con-fundido con la naturaleza, desde aquí el ser humano es aquél que concibe la existencia del mundo exterior que condiciona al trabajo y a la voluntad. Para nuestro pensador de Lituania el ser humano comienza donde el impulso del instinto se ve cortado, en vistas a un bien futuro; la exterioridad le invita a la apropiación; el objeto de la necesidad es convertido en objeto exterior, en útil, en cosa. El pensamiento no surge ni inicia en la conciencia biológica, sino con la posibilidad de

concebir una libertad exterior, que se manifiesta como un rostro que conmina y genera una conciencia moral, que es condición del pensamiento mismo, la bondad se hace patente así como algo anterior al ser (cf. Levinas, 2001d, 27-29). ¿Si la bondad surge de la heteronomía, entonces la maldad no surgirá del juego de una libertad egoísta e irresponsable, que de forma violenta existe sólo para sí, que no sale de sí y se encierra en lo mismo, que se evade del rostro del otro, que reniega de lo externo, de lo múltiple, de lo extranjero y que se concentra en la pureza de lo mismo? Las extremas experiencias del totalitarismo en el siglo XX harían patente una respuesta afirmativa a esta pregunta: aquel que se encierra en su propia libertad genera un actuar irresponsable e inhumano, que ya no ve al otro, de forma que lo múltiple no lo confronta, y se insensibiliza frente al rostro del otro, para darle muerte, porque si realmente el rostro del otro se le revelara como huella que perturba la conciencia no lo podría matar; el rostro del otro hace patente el mandamiento: “no matarás”.

El humanismo del otro hombre que propone Levinas va en contra del humanismo centrado en el individualismo, que tiene como garante a la conciencia autónoma de un sujeto que se constituye desde sí para sí, como aquel que caracterizó una buena parte de la modernidad, sino un humanismo centrado en el otro, un humanismo heterónimo. El anti-humanismo propio de las catástrofes totalitarias del siglo XX, del mundo del mercado, y en el sentido de Gabriel Marcel: materialista, ha hecho de lado al otro, se ha vuelto insensible ante él, su crisis también es la crisis de la razón encerrada en lo mismo, como lugar de justificación del discurso ético, en tanto que la razón encerrada en su propia unidad que pretende la pureza de un monólogo consigo misma, cuya visión desde lo uno cae en la bipolaridad maniquea, de lo propio como lo verdadero, bueno y de lo otro como lo falso, lo malo, lo propio como aquello que hay que afirmar, lo otro como aquella amenaza que hay que eliminar. Es la razón del control, del dominio, que reduce al otro a un útil o a un estorbo que hay que saltar, evadir o eliminar. Este anti-humanismo tiene como una de sus principales raíces el humanismo moderno que conlleva los ideales de la autonomía y del individualismo.

El ser rehén no niega la libertad por completo, sino que la limita en relación

con el otro, por la benevolencia hacia el otro, de forma tal que la vulnerabilidad, la fragilidad, la precariedad del otro llama, vulnera, desgarrar y hiere; la pasividad inicial atiende a un acusativo anterior a todo nominativo. El rostro llama de forma imperativa a la responsabilidad como algo previo a la libertad que lo elige a uno de forma previa a toda elección, y por ende desborda la libertad. En cambio, la acción humana, es ya un modo de comenzar, un venir a la *ek-sistencia*, a la presencia, a la representación, es el comienzo de la ontología en la intersubjetividad que se elabora. En contraposición, previo a la acción, existe un pasado inmemorial, fuera de toda memoria, de toda historia, que nunca fue, ni es ni será presente y un futuro mesiánico, que es una utopía que nunca será presencia sino diacronía que irrumpe abriendo un espacio de disidencia, de ruptura con la continuidad, de sacudida de la conciencia, de alteración por la alteridad que llama e interrumpe el reposo; en cambio para la conciencia todo es memorable, todo es esperado como presencia, como representación, sin embargo la conciencia se encuentra trastocada por la huella de algo que se le escapa, la huella del otro, lo patente de su ausencia que lleva lo múltiple a lo uno, una metafísica-ética antes que ontológica, una pasividad referida al revés del ser, que al avasallar hace patente al sujeto, una responsabilidad que todo lo vuelve grave, que interrumpe toda representación, todo juego, toda teatralidad; que llena de enigmas al lenguaje, como los agujeros de un queso gruyere y que pone en cuestión a cualquier conciencia que intente encerrarse en lo mismo.

La pasividad es la no-violencia, que involucra una sujeción al otro pre-originaria, pre-lógica, previa a todo tiempo, a toda elaboración; el bien aquí se encuentra más allá del ser y del no ser. Pasividad que atañe a la huella de un pasado inmemorial, que nunca fue comienzo, representación, pasividad que es el no lugar del bien; se sitúa en una interioridad que precede a las polaridades de la razón, como: “ser”-“no ser”, “libertad”-“no-libertad”, “actuar”-“no actuar”, un valor irreductible a un tema, en tanto que la tematización implicaría una unidad ya elaborada, que se encerraría en la conciencia de lo mismo (cf. Levinas, 2005b, 206-222; 2001e, 93-106). La huella del rostro no es violencia, es ante todo el llamado a la paz. La violencia es un rodeo del llamado, una evasión al mandato

que se hace patente en el rostro del otro, es actuar como si sólo se existiera para sí. La violencia es la evasión del rostro, es la in-sensibilidad, porque si el rostro se hace patente resulta imposible matar, la imposibilidad de matar no es fáctica sino ética. Para matar es necesario cubrir el rostro del otro, insensibilizarse ante él. La violencia es tomar al otro como lo que no es y nunca será, como objeto de cálculo, como cosa representada carente de rostro; el rostro nos subordina, nos pone en la servidumbre, el rostro es expresión, la existencia de una substancia, retomando a Aristóteles: *καθ' αὐτό*; la actitud más directa hacia el rostro no es una relación cognitiva sino el comercio social, la interrelación, donde se exige en la economía propia de la intersubjetividad nunca llegar al otro-prójimo con las manos vacías. El rostro significa desnudo, sin mascarar.

4. Sí mismo ¿Cómo otro? La polémica con Paul Ricoeur

Ricoeur concibe la identidad de la persona en su obra *Sí mismo como otro*, desde una identidad narrativa, que integra una dimensión ética.

Ricoeur establece una guía de la hermenéutica del sí: ¿Quién habla? ¿Quién actúa?, ¿Quién es moralmente responsable? La constitución de una trama de sentido desde la cual cobra inteligibilidad la vida humana es posibilitada por la relación entre el relato y la historia. La condición corporal del ser humano es la base ontológica desde la cual se constituye la identidad; gracias a ella la existencia se expresa (García Ruiz, 2013).

A través de las estructuras narrativas la identidad en Ricoeur se constituye integrado como una dimensión, que conlleva el testimonio de sí mismo, como nos lo muestra en su obra *Sí mismo como otro* a través de la noción de “atestación”, con la cual intenta construir un puente entre la subjetividad desde el plano intersubjetivo de Husserl y la subjetividad constituida desde de la Alteridad y la Heteronomía de Levinas; aunque a mi parecer le da primacía al polo de la intersubjetividad, mismo que acentúa aún más en su libro *Caminos de reconocimiento*. La apuesta de toda la obra de Levinas es concebir la subjetividad al margen de toda determinación ontológica, Paul Ricoeur no acepta, esta

concepción, parte de una identidad fenomenológica, cimentada en la analogía, así el otro es analógico.

El significado del ego no es unívoco, a falta de un género ego, ni equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es análogo. El término ego, el término ego, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de yo a tú, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginativas, culturales. Este trascendental. Significa que todos los otros conmigo, antes de mí, después de mí, son yo como yo. La función de la analogía, en tanto principio trascendental, es preservar la igualdad del significado yo, en el sentido de que los otros son igualmente yo (Ricoeur, 2000a, 271).

Lo que integra Ricoeur, a través de la analogía es la diversidad en la unidad. Por ello en su obra *La metáfora viva* expresa: “La relación de analogía inicia su migración hacia la esfera de lo trascendental, cuando se encarga de expresar la identidad de los principios y de los elementos que atraviesan la diversidad de los géneros” (Ricoeur, 2001, 356). Así uno reconoce al otro como otro porque “es como yo”, es decir análogo al sí mismo. En contraposición la alteridad del otro para Levinas, no es en relación a un proceso ontológico o gnoseológico, sino ético.

La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos (Levinas, 1997, 140).

En las dos concepciones la constitución de la subjetividad se enraíza en la intersubjetividad. Ricoeur reconoce las críticas de Levinas a las concepciones dialógicas de la subjetividad, sin embargo considera que sin ellas no se establecería el reconocimiento del “otro” como un ser análogo a uno, como un “ser-como” uno. Sin el proceso cognitivo del encuentro el otro para Ricoeur jamás llegaría a ser mi semejante, pero el proceso cognitivo no gesta por completo al otro, por ello Ricoeur propone una ontología herida, en la cual el ser no se cierra en la unidad del uno, sino que se encuentra herido por la alteridad. En Ricoeur, La atestación no sólo constituye la subjetividad sino antes que todo constituye una

noción de verdad.

Quisiera hacer énfasis en el término de atestación para expresar el tipo de certidumbre y de confianza que aplico a nuestra capacidad de actuar (hablando, haciendo, contando, asumiendo mi responsabilidad). Lo contrario de la atestación es precisamente la sospecha (Ricoeur, 1999a, 134).

Toda atestación está basada en el testimonio de un testigo; esto implica el hecho de que sólo el testigo tiene contacto real con el acontecimiento, porque el acontecimiento “lo afecta”, deja una huella en él; la huella es primariamente un “estar afectado por”, una impresión dejada por la vivencia y el pathos del acontecimiento, aunque fenoménicamente para Ricoeur la huella es una señal y mueve a actuar, este actuar puede reducirse a un movimiento interno, como el Pensar³, por lo tanto, le hace falta ser expresado, ser dicho, para ser testimonio. ¿Pero qué es testimonio? “Reservo el término testimonio para el reconocimiento que se da a otro que encarna y ejemplifica ante mis ojos el ideal de una vida correcta. Es en el marco del testimonio donde se articulan la narratividad y la moralidad” (Ricoeur, 1999a, 134). Podemos ver aquí una interrelación entre el testimonio y la confianza, a partir de la cual, podemos afirmar que sólo tenemos confianza en alguien en cuanto nos es fiable, y nos es fiable porque encarna “el ideal de una vida correcta”. La noción de verdad en Ricoeur no tiene sólo un sentido epistemológico, sino también ético, y en cuanto se liga a la noción heideggeriana de autenticidad, a la mostración del ente y del ser, en este caso del *Dasein* y del “tiempo” en su autenticidad, conlleva un sentido tanto óntico como Ontológico. Si en la interpretación preguntamos por los hechos o los datos específicos nuestra preocupación será si corresponden o no con la realidad, pero sí en cambio, preguntamos por el sentido nuestra preocupación será como la

³ Para Ricoeur el pensar es un actuar, que no necesariamente tiene que ser exteriorizado para “ser”; aunque no podemos dejar de expresar “nuestro estar afectado por” aun cuando finjamos si podemos ocultar lo que pensamos y sentimos, dicho en otras palabras, aunque no podemos dejar de expresar lo inherente al ser humano, no por ello, perdemos la capacidad de ocultar. Así se concibe desde la unidad de la persona en la identidad narrativa como una serie de acciones, entre ellas el pensar, en tanto que el pensar se vincula a la intención. Por ello en su ensayo “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, refiere al pensar como un acto mental. “Es el caso de los actos mentales (creer, pensar, querer, imaginar, etc.)” (Ricoeur, 2008, 64).

narración nos devela y manifiesta el sentido de la realidad; en el primer caso podemos hablar más bien de una verdad epistemológica en tanto trata de la correspondencia entre lo expresado y lo real, en el segundo de una verdad como desvelamiento (según la *αλήθεια* griega) en tanto que nos hace patente un sentido de la realidad. Ricoeur define “atestación” como un medio entre creencia y convicción, la atestación conlleva la interiorización de la creencia a través de la sospecha, donde la sospecha es la posibilidad para que la creencia se arraigue y se haga convicción, porque como muestra San Agustín, la creencia que ha soportado la duda se ha fortalecido; considerando tres planos que constituyen cada uno tres armazones desde donde se configura una hermenéutica del sí: el primero es una conjunción entre el análisis y la reflexión, el segundo el reconocimiento de la diferencia entre *ipseidad* y *mismidad*, y el tercero el despliegue de la dialéctica del sí y del otro (cf. Ricoeur, 1996a, XXXIV).

Ricoeur nos muestra, en un primer plano, por un lado que la reflexión tiene como naturaleza desdoblar, y en este sentido permite oponer el “sí mismo” al “yo”, en tanto que sólo a través de una reflexión que se suprima a sí misma como reflexión se puede llegar al “sí mismo”, siguiendo el camino de la interpretación de las objetivaciones del propio sujeto, de forma que el ser que al interpretarse a sí mismo a través de la exégesis de sus propios signos se da cuenta de que está colocado en el ser antes de ser y poseerse a sí mismo; por otro lado, a través de un análisis de los pronombres, nos hace patente como el “sí” accede a una amplitud omnitemporal cuando completa el “se”, como el ser impersonal, el uno; de esta manera se da una conjunción entre el análisis y la reflexión. En el segundo plano nuestro autor distingue y opone dos términos: identidad-*ídem* e identidad-*ipse*, la primera refiere a la mismidad y la segunda a la *ipseidad*. La diferencia entre estos dos conceptos es que la mismidad excluye a la alteridad y en cambio la *ipseidad* se constituye en la continua experiencia de la alteridad; en el tercer plano existe una dialéctica entre estas dos identidades; y en este sentido vemos que: identidad-*ídem* o mismidad puede ser definida como “la identidad de sí mismo” y la identidad-*ipse* o *ipseidad* puede ser definida como “la identidad de su otro”; en este último sentido, podemos comprender el título de “Sí mismo como otro”.

La atestación, como su nombre lo muestra, parte de la palabra de un testigo; se opone a la noción de *episteme*, de ciencia, de saber último y fundamentador. En un primer sentido se presenta como creencia, pero no es una creencia dóxica, mientras la creencia dóxica se inscribe en la gramática del “creo que”, la atestación depende de la del “creo en”. En coincidencia con Marcel la atestación es vulnerable ante la amenaza permanente de la sospecha, y así como siempre hay testigos verdaderos, también hay falsos. Frente al testimonio falso sólo nos queda buscar otro más creíble. La atestación fiable se basa en la confianza que se da en el “poder decir” (1), en el “poder hacer” (2), en el “poder reconocer” (3) a un personaje de una narración, y en responder a una acusación con el acusativo “heme aquí” (4), que son cuatro subconjuntos que responden a la pregunta “¿Quién? ”: El primer subconjunto compete a la filosofía del lenguaje bajo el doble aspecto de la semántica y de la pragmática en el proceso del análisis y de la reflexión: atendiendo al ¿Quién habla? El segundo subconjunto pone en manifiesto la filosofía de la acción en la dialéctica entre mismidad e ipseidad: atendiendo al ¿Quién actúa? O al ¿Quién es el agente de la acción? El tercer subconjunto se sitúa en la cuestión de la identidad personal, y por lo mismo, en la dialéctica entre la identidad *ídem* y la identidad *ipse*, respondiendo a las preguntas: ¿Qué actúa? y ¿Qué sufre? Y el cuarto subconjunto manifiesta las categorías de lo bueno y obligatorio, en la correspondiente dialéctica entre ética y moral, respondiendo a la pregunta ¿quién es el sujeto a quién puede imputarse la acción? La confianza se sustenta a su vez en la conciencia moral, y Ricoeur la define como “la seguridad de ser uno mismo agente y paciente” (Ricoeur, 1996a, XXXVI). Esta seguridad permanece como último recurso a toda sospecha, que aunque siempre en cierta forma sea recibida de otro permanece fundamentalmente como una atestación de sí, como un poder ser (cf. Ricoeur, 1996a, XXX-XXXI, XXXVI).

El que la verdad sea recibida desde lo otro la hace una verdad que se forma a partir de un proceso de mediaciones que va configurando el propio proceso de interpretación y que tiene como destino final la auto-comprensión. En Ricoeur no existe la inmediatez ni siquiera de sí mismo, porque éste también es una

construcción y un proyecto. La otredad por esta razón es el lugar a partir del cual tenemos testimonio de nosotros mismos, y por ende es lo que permite auto-comprendernos. Si el movimiento del *ego* hacia el *alter-ego* que Ricoeur retoma de Husserl de las “Meditaciones cartesianas” como un proceso gnoseológico, el proceso inverso, que retoma de Levinas presente en su obra *Totalidad e Infinito*, parte del *alter-ego* hacia el *ego*, se concibe como un proceso ético. En el segundo proceso, el rostro del otro se me hace patente como una voz que me hace responsable; Ricoeur, afirma desde su interpretación de Levinas: “La palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos” (cf. Ricoeur, 1996a, 374).

Ricoeur recupera de Levinas la concepción de que el llamado a la auto-imputación viene de fuera; ese llamado nos desborda, se muestra como una epifanía, el otro es un tipo de figura paradigmática de la justicia, responde al estereotipo o al icono del maestro de justicia. El otro se muestra en las alturas porque nos desborda, sin embargo, es también completamente algo externo y por lo mismo misterioso, a razón de que no puedo contactar con su ser de manera directa, como si un rayo de su alma saliera de él mismo y se me metiera en mi interior; porque el otro en mí es siempre una representación gestada desde mí mismo; ¿pero cómo es posible que sí el otro se encuentra por completo como alteridad su rostro me desborde? Para Levinas es que la experiencia original del otro se halla más allá de todo decir, en el fenómeno de la huella, donde lo único que se hace patente es la ausencia del otro; lo otro se desdice en el Decir. El otro tiene como mensaje un llamado, la solicitud que se da desde el reconocimiento de la propia humanidad del otro, y es un llamado a nuestra propia responsabilidad. Esta responsabilidad nos conmina, más acá que todo cualquier comienzo, que cualquier *arché*.

La constitución del sí mismo en Ricoeur engarza dos planos éticos, la estima de sí y la solicitud. La estima de sí se encuentra en la base del poder reconocer al otro y la solicitud que responde a la solicitud del otro. Respecto a la estima de sí afirma:

El término sí (*soi*) evita caer en la reducción a un yo concentrado en sí mismo. En cierto sentido, el sí al que se dirige la estima –en la expresión estima de sí– es el término reflexivo de todas las personas gramaticales. Incluso la segunda persona, de la que se señalara después de su irrupción, no sería una persona si no pudiera sospechar dirigiéndose a mí, ella se sabe capaz de designarse a sí misma como la que se dirige a mí y así se prueba capaz de la estima de sí definida por la intencionalidad y por la iniciativa. Sucede lo mismo con la tercera persona –el, ella– que no es solamente la persona de la que yo hablo, sino la persona susceptible de llegar a ser modelo narrativo o un modelo moral (Ricoeur, 2000b, 99).

Respecto de la Solicitud expresa: “Sugiero llamar solicitud a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro” (Ricoeur, 2000b, 99). En Ricoeur la construcción del sujeto no se enraíza en una relación asimétrica como en Levinas, por qué le parece que la petición ética más profunda es la reciprocidad, que instituye al otro como un semejante y al sí mismo como el semejante del otro. Para Ricoeur la estrategia de argumentación de Levinas es la hipérbole, pero no como un tropo literario, sino como una práctica sistemática de exceso de argumentación filosófica, que tiene como fin producir un efecto de ruptura, vinculada a la idea de exterioridad, en el sentido de alteridad *ab-soluta*; pero a la par existe una hipérbole de lo mismo, en la cual lo mismo significa totalidad y separación (cf. Ricoeur, 1996a, 374-376). El problema es que el movimiento del otro hacia el sí se encuentra también en un plano gnoseológico porque para él la hipérbole hace imposible la distinción entre el sí y el yo.

Paradójicamente, me parece que es la hipérbole de la separación, del lado del mismo la que conduce a un callejón sin salida a la hipérbole de la exterioridad, del lado del otro, al menos que no entrecrucemos el movimiento –ético por excelencia– del otro hacia sí con el movimiento –gnoseológico, hemos dicho– del sí hacia el otro. En realidad, lo que la hipérbole de la separación hace inimaginable es la distinción entre sí y so, y la formación de un concepto definido por su apertura y función descubridora. Pero el Tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía de lo mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía de del Otro (Ricoeur, 1996a, 377).

Por ello considera que en el pensamiento de Levinas, la interioridad se encuentra determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, que vuelve imposible la comunicación, porque deja a la palabra fuera, por ende es necesaria una estructura reflexiva que posibilita el discernimiento, el reconocimiento y con ellos la acogida del otro (Cf. Ricoeur 1996a, 377). Ricoeur afirma que: “La exterioridad del otro sólo alcanza él término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta a la llamada del otro” (Ricoeur, 1996a, 377). Esta afirmación se enlaza en la filosofía de lo mismo, distinta a la filosofía del otro; desde la filosofía de lo mismo, el otro siguiendo a Ricoeur, es nuestro análogo. Aquí se reconoce una estructura reflexiva que responde a la convicción donde se iguala el acusativo propio de la solicitud del otro “¡Heme aquí!”, con el nominativo, “Aquí estoy”; el otro no es para Ricoeur más que otro gestado desde uno mismo a través de la conformación de una identidad narrativa herida, que no se cierra, que media entre la identidad ídem y la identidad *ipse*; Ricoeur trata de integrar ambos movimientos, el ético y el gnoseológico como simultáneos. Sin embargo, en Levinas el otro trasciende y desborda todo plano narrativo; esta experiencia del desborde para Levinas es más originaria que la identidad narrativa de la que habla Ricoeur; esta experiencia que desborda toda habla es en parte lenguaje –no narrativo– que en cuanto significa –a través de imágenes, formas, sonidos, señas, sensaciones– no es un mero caos, pero también desborda al lenguaje al tener parcialmente algo oscuro e incomprensible, y por lo tanto inasible.

Ricoeur no niega que exista una experiencia más allá de toda narración, pero esto no vuelve estéril la narración, sino que la convierte en una prisión luminosa, prisión porque oculta y aprisiona algo que se le desborda, y luminosa porque muestra; es como el manifestarse de la pasión extrema que desborda y explota en el interior de una persona, donde toda habla queda corta, y antes que todo hablar lo único que viene es el balbuceo, que se queda sin habla en el silencio previo a toda habla; torpemente se empieza a hablar, se fuerza la palabra y se la trata de domar como a una potra para que exprese lo que se quiere que exprese, no obstante la palabra sólo muestra la experiencia como una prisión luminosa, es decir, parcialmente, a medias, nunca totalmente, por lo mismo nunca

se termina de domar. Existe una otredad que se interioriza, pero también existe una alteridad desbordante que es más primigenia, y de la cual la otra toma raíz. La palabra es un proceso sin cierre donde uno va volviendo íntimo lo extraño, sin poder develar nunca por completo su misterio. La experiencia y la palabra se entretajan en la memoria, por ello el advenimiento de experiencias evoca palabras y el advenimiento de palabras evoca experiencias. Del otro viene el llamado a la responsabilidad enraizado en una pasividad más total que hace ceder y abdicar el movimiento del sí ¿Qué es lo anteriormente dicho sino la exposición del llamado del otro en la interiorización del testimonio del otro gestado desde uno mismo? El otro nos llama desde nuestra interioridad, a través de la sustitución. En Ricoeur la sustitución implica el trasladarse al lugar del otro, en cuanto que no se anula la posibilidad del plano cognitivo, en cambio en Levinas al otro como otro en sentido radical no se le encuentra en el plano cognitivo, de ahí que la sustitución es ante todo ética. El testimonio para Ricoeur: es un modo de verdad de la auto-exposición de sí, que es inversa a la certeza del yo, porque la primera en tanto testimonio tiene por fin el sentido, más cercano a lo verosímil, a lo comprensible y por lo mismo a la noción griega de verdad como *αλήθεια* o mostración; en cambio la certeza está más enraizada a la noción de verdad como adecuación que busca el rasgo de lo indudable y en un plano explicativo (*Erklären*) más que comprensible (*Verstehen*) (cf. Ricoeur, 1996a, 377-378).

Los dos movimientos que intenta reconciliar Ricoeur, el de lo mismo hacia el otro que propone Husserl y el del otro hacia lo mismo que propone Levinas, son complementarios; el primero es desde la dimensión gnoseológica del sentido comprensivo y el otro desde la dimensión ética de la conminación. Como vimos en el capítulo uno la apercepción analógica es la forma en cómo se me hace presente el otro en mí, no es una percepción externa porque no se puede percibir la interioridad de un otro, sino, como nos señala Husserl en su apercepción analogizante, la cual es un gestar al otro desde sí mismo (cf. Ricoeur, 1996a, 379; Husserl, 1986b, 153-157).

5. ¿Alteridad o intersubjetividad?

Una lectura equivocada sería creer que Levinas niega lo a percepción analógica de Husserl, en primer lugar porque no reniega de los procesos dialógicos, de la analogía o de la empatía, de hecho reconoce que se dan; lo que critica es que en ellos se haga patente el otro como otro en un sentido radical, porque el otro en tanto que otro no puede ser gestado desde uno, por ello es irreductible a estos procesos y anterior a los mismos, es decir, es previo a todo origen, pre-originario; el origen ya implica el comienzo de una voluntad, de un actuar, por ello el otro se hace patente en una pasividad absoluta previa a toda voluntad, previa al tiempo e inmemorial, puesto que el tiempo conlleva la elaboración de la voluntad; inmemorial porque nadie ha estado en el tiempo del otro. Las filosofías dialógicas o intersubjetivas indican algo que de facto se da, pero que acontece dentro del cierre de lo mismo; sin embargo, como hemos visto a lo largo del escrito, el otro es irreductible al cierre de lo mismo, por lo tanto el otro gestado desde el sí mismo, en sentido estricto no es el otro en cuanto tal, sino la representación que gesto del otro en mí. La crítica que le hace Ricoeur a Levinas es que la relación con la alteridad no puede imponerse, sino que debe de partir de una iniciativa y que el reconocimiento del otro no es inmediato, sino que se encuentra mediado como vimos en el apartado anterior, por la estima de sí. Es decir, contraposición a Levinas, para Ricoeur, el sujeto, en tanto ser responsable, debe ser el origen de la iniciativa hacia el otro, y para poder reconocer al otro debe primero reconocerse y estimarse a sí mismo. Al respecto Manuel Maceiras, aclara el cuestionamiento que elabora Ricoeur a la filosofía de Levinas: “El sentimiento de que ‘hay algo’, anterior y detrás del yo, pudiera ser también sospecha de que no hay sentido y, si así fuese, se anularía simultáneamente [...] el ser y la responsabilidad” (Maceiras, 1999, XII).

Así, para que exista responsabilidad, la iniciativa debe partir del sujeto hacia el otro y no a la inversa. En Ricoeur, la fenomenología de la memoria, de la historia y del relato, como muestra desde su extensa obra *Tiempo y narración*, forma una

parte esencial de la constitución de la subjetividad.

¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. [...] La historia narrada dice el quien de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa (Ricoeur, 1996b, 997).

Y añade:

Sigue siendo cierto que el envío se transforma en acción sólo gracias una decisión que hace decir a cada uno ¡aquí estoy! Por eso la identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a este momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad (Ricoeur, 1996b, 997).

La identidad del sujeto es narrativa e integra una dimensión ética, que tiene como eje la configuración de la identidad a semejanza de un texto, en donde la experiencia es análoga al acto de lectura y se enraíza en un sujeto paciente. En cambio para Levinas, las dimensiones de la memoria, de la historia y del relato, refieren a lo representable y por lo tanto tematizable del cual la alteridad del otro escapa. Para Ricoeur esto sólo podría suceder si la narración fuera totalmente concordante, no presentara fisuras y fuera reducible al orden de la presencia, pero en la narración histórica siempre habrá discordancias, experiencias de Duelo, de pérdida que permitan reconocer un pasado que nunca podrá regresar como presente (cf. Ricoeur, 1999b, 11-12). Levinas, según Ricoeur, aplanar la alteridad del otro y la absolutiza, lleva el uso de la hipérbola en el lenguaje hasta generar una argumentación que cae en el extremo del paroxismo, la cual, jamás logra mostrar de forma satisfactoria cómo la *eleidad* y la justicia pueden anteceder al ser; el argumento de Levinas es que la unidad del ser no escapa a la elaboración de un sentido, de una razón que encerrada en sí misma jamás ha sido capaz de dar cuenta del fenómeno de la alteridad. ¿Qué es más originario, el mundo, el lenguaje, la lógica o el otro? La respuesta de Levinas pone al “otro” como algo previo a toda elaboración, como pasividad radical, previa al mundo, a la lógica, al lenguaje mismo; cuando se le critica a Levinas de violar la lógica del principio de no contradicción y de la necesidad de algo común que permita el encuentro, como el

ser o la sustancia, en el fondo para un seguidor de Levinas, no se ha comprendido bien a Levinas, porque estas exigencias son exigencias elaboradas por la razón, y por tanto no son pre-originarias. Lo anterior se hace claro en el desdoblamiento de la crítica que Ricoeur elabora a la crítica de Levinas a la ontología fundamental, por ello Ricoeur afirma en su obra *Sí mismo como otro*:

En E. Levinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado. De ello se deriva que el sí, no distinguido del yo, no se tome en sentido de designación por sí de un sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético. Una pretensión lo anima, que más radical que la que anima la ambición fichteana, luego husserliana, de constitución universal y autofundación radical; esta pretensión expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de separación, que hace que la alteridad deba igualarse con la exterioridad radical (Ricoeur, 1996a, 373).

Para Ricoeur, la ontología fundamental contra la que se pelea Levinas, es algo que no encuentra en su propia investigación, de ahí que la filosofía de Levinas le parece excesiva, inclusive en algunos momentos según sus propias palabras en la obra que acabamos de citar, paroxística, al establecer la alteridad radical y absoluta fuera del lenguaje.

Pero el tema de la exterioridad sólo se alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión de una filosofía de lo Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial (Ricoeur, 1996a, 377).

Tomando en cuenta lo anterior para Ricoeur la manifestación del otro como otro depende de una estructura reflexiva que conlleva el reconocimiento. A nuestro parecer, Levinas no niega la estructura reflexiva a la que refiere Ricoeur, sino que sostiene que existe una experiencia previa que la sostiene, que es la experiencia del rostro, pero para Ricoeur la experiencia del otro como otro absoluto no es

posible, lo que es posible es la experiencia del otro a partir de una estructura reflexiva que conlleva el reconocimiento de un *sí mismo como otro*.

También en *La escritura y la diferencia* Derrida crítica a Levinas los cimientos en los cuales basa su crítica a la concepción del ser en Occidente. El ser para Derrida no se encuentra encerrado en la totalidad, es más, se encuentra más allá de la totalidad, no es un saber, no es un predicado, no puede anular la diferencia. Para Derrida en coincidencia con la filosofía de Heidegger al ser sólo se le comprende dejándolo ser, por que el ser no es una categoría no tiene complicidad con ninguna totalidad finita o infinita, pensar el ser desde la totalidad es pensarlo desde lo ente, pero el ser no podría encerrar al ente y a sus diferencias; considerando lo anterior, para Derrida la interpretación de Levinas no llevaría más allá del ser, sino más allá de lo ente, más allá de la historia óptica (cf. Derrida, 1989, 190-192).

El pensamiento del ser no hace del otro una especie del género ser. No sólo porque el otro es "refractario a la categoría", sino porque el ser no es tampoco una "categoría". Como el otro, el ser no tiene complicidad alguna con la totalidad, ni con la totalidad finita, totalidad violenta de la que habla Levinas, ni con la totalidad infinita. La noción de totalidad está siempre en relación con lo ente (Derrida, 1989, 190).

El ser no puede ser encerrado en la prisión de una definición, menos aún en una totalidad cerrada. Por otro lado, respecto de la totalidad, el límite no anula la infinitud. Las paradojas de Zenón y posteriormente el cálculo Infinitesimal de Leibniz, hicieron patente que una unidad limitada puede incorporar en su interior a un infinito, de esta forma, si en el segmento de una línea que se establece entre dos puntos encontramos un infinito de puntos con mayor razón encontramos un infinito de puntos en una figura geométrica o en un sólido, por ello el límite no niega el infinito. Así se hace patente que el infinito no es el todo, tampoco es "mucho", porque aunque un segmento tenga un infinito de puntos sigue siendo el pequeño segmento de una recta. Mucho o poco tienen que ver con un aspecto comparativo. En sentido análogo ¿Cuántas posibilidades de decisión tengo en cada momento? Tanto el hombre libre como el esclavo encerrado en una celda

tienen infinitas posibilidades, pero sus posibilidades infinitas no son todas, su corporalidad los limita, el otro los limita, el hombre libre puede recorrer su casa de infinitas formas, tiene todavía así un infinito de posibilidades, el esclavo también, porque puede recorrer su celda por infinitas trayectorias, puede mover su cuerpo de infinitas formas, aún si lo amarráramos a una silla, con que una parte de su cuerpo quede libre ésta la podrá mover en infinitas direcciones, aún si le quitamos la movilidad del cuerpo sus pensamientos podrán seguir infinitos recorridos, pero ese infinito en comparación a la libertad que requiere un ser humano para su buen desarrollo será pobre y a pesar de ser infinitas sus posibilidades, serán pocas. Un infinito no es la totalidad, no es el absoluto, no es ni mucho, ni poco por sí mismo; además ni el límite ni la unidad anulan la diversidad o anulan la infinitud (cf. Zenón, 1980, 281-285).

Pero el problema para Levinas va más allá, porque lo que si se anula en el cierre de la unidad es el contacto o la relación con lo externo, y si a esa unidad la trasladamos al pensamiento, a los procesos racionales, entonces también al quedar un razonamiento con un principio y un fin ya determinados se anula el movimiento, de forma que a un razonamiento encerrado en la unidad de una concatenación se le escapa el acontecer, la temporalidad y el otro. Y si el “ser con” del otro es la base de la condición ética, entonces también se le escapa el problema del bien; así podemos ver cómo la razón más elaborada y perfecta ha atentado contra la existencia: varios de los exterminios masivos han llevado procesos administrativos impecables, siguiendo razonamientos de una lógica perfecta, pero que se olvidan por completo del otro, volviéndolo simple cosa, objeto conmensurable reducible a una simple representación. El valor ético escapa del campo inerte de la razón por lo que no tiene una justificación, no puede ser producto de un mero consenso; prueba de ello es que en consensos racionales se han justificado tanto a los peores exterminios; el valor ético antecede a la noción de valor, al concepto de valor, a los razonamientos de su justificación, a los juicios de valor; no sólo los antecede sino que les da un soporte real, pero un soporte que se encuentra más allá de la razón. La fundamentación del valor ético no es racional, es ante todo sensibilidad, pero no la sensibilidad fenoménica de los cinco sentidos,

sino una sensibilidad ética que es indiferente a los atributos físicos. Siguiendo a Levinas: frente al rostro, frente al otro, el Decir se desdice, de forma tal que para hablar del bien desde la limitación del discurso se debe hacer patente la ruina de la representación, que no acaba ahí donde la vivencia desborda la medida de lo representado, sino en el fenómeno de la huella que hace patente la presencia de algo ausente, a un otro al que no gesto desde mi vivencia, a un otro que me trasciende, que desborda toda medida, cuyo ser resulta un misterio.

Cada otro es infinito a pesar de encontrarse limitado ante otros, es infinito no sólo porque resiste a todo intento de reducción a lo mismo, es infinito en sí mismo. Desde el discurso lo único que se puede hacer es mostrar la propia limitación del Decir. El desdecirse del Decir es un movimiento necesario si se quiere hacer justicia al otro, pero que en el fondo nunca termina por hacerle justicia de forma total al otro; el Decir que se compromete con la justicia, es un Decir en movimiento dialógico cuyo camino es la eterna deuda, el supremo deber con el tercero; deuda que no se termina de pagar, deuda que responsabiliza más allá de la intención, más allá de la responsabilidad, por ende, una deuda más allá de toda deuda, más allá de todo cálculo, un deber. El necesario movimiento de inclusión, de toda comunidad que atiende al otro, se plantea en un recorrido sin fin, que nunca se cierra en tanto que no termina de incluir a ninguna de sus particularidades, porque cada una de ellas permanece irreductible al todo.

Ricoeur, en coincidencia con Derrida, mantiene la noción de ser, no sólo porque considera que en ella no se tiene que caer en la idea de una unidad cerrada, en una lógica de un sentido sistemático encerrado en sí mismo. Pero atendiendo a Levinas propone una ontología herida, pero lo herido no es el ser, sino la totalidad de lo ente. El ser no es contrario a la alteridad, y no implica la reducción de lo múltiple a lo uno; Ricoeur mantiene que el ser no se encierra en ninguna noción del ser, sino que se hace presente en el acontecer a lo largo de la historia, acontecer que no puede ser contenido por ninguna narración, porque desborda toda narración. El ser es analógico: se dice de muchas maneras. Mientras que para Levinas el ser nunca escapa a las nociones que se han elaborado del ser, es más, el ser no existe sin ellas, en tanto que no es algo

originario, sino algo elaborado que se genera en el encuentro; en los autores abordados en este apartado, Buber, Marcel, Ricoeur, Derrida y Levinas el ser es aquello que va aunado al encuentro, pero mientras que en los primeros el ser es condición de posibilidad del encuentro, es algo previo a toda elaboración, en Levinas el ser se elabora en el lenguaje que expresa el vínculo con el otro. El ser es origen porque es comienzo, pero todo comienzo ya es algo elaborado. Levinas apunta a algo anterior a todo comienzo, a todo origen, al tiempo mismo como sentido, a lo pre-originario, que se hace patente en la pasividad radical del rostro del otro que revela el infinito.

Pero ¿si en el origen no se encuentra el ser, sino la heteronomía? La heteronimia a diferencia del ser, no plantea la unidad del principio, sino lo multiplicidad como origen. Esto sería atentar contra la lógica. ¿Pero si la lógica y el ser son elaboraciones? Entonces tal vez el fundamento no se encuentre en la lógica ni en el ser, que tal vez tampoco escape a la lógica, sino en algo previo a toda discursividad, en la sensibilidad. En la misma vertiente de la dicotomía entre intersubjetividad y alteridad, el pensador de la atestación le crítica a Heidegger el que la atestación sin conminación pierde toda significación ética; en cambio a Levinas le critica que la conminación no puede venir sin atestación, el otro sin atestación no podría ser afectado por mi conminación, como tampoco la conminación del otro me afectaría sin la atestación del otro. La crítica de Ricoeur a Heidegger coincide con la de Levinas: la falta de la experiencia del otro queda fuera de la filosofía heideggeriana, porque mientras que el otro no nos conmine no hay otro en tanto tal. Ricoeur propone dos trayectos simultáneos: el trayecto cognitivo que va al otro para después retornar e incorporar al otro y el trayecto que se dirige al otro sin retorno; en Levinas el sentido ético antecede al sentido gnoseológico; los dos coinciden en que el retorno gnoseológico nunca retorna en sentido total, por ello, sólo a medias hay retorno, un retorno herido por el trayecto ético.

Levinas soporta las críticas, porque estas críticas siguen aferradas a un sentido de unidad en el origen, no la unidad que contiene todo, no la unidad de lo total, sino la unidad originaria de aquello que permite y condiciona el encuentro;

Levinas se coloca en un plano más allá de la discursividad, por ello las críticas no atinan al blanco de la concepción levinasiana pero tampoco las críticas de Levinas al “ser” atinan en el blanco, porque parten de supuestos bastante cuestionables. Como Derrida y Ricoeur nos lo hacen ver las críticas de Levinas no van más allá de las nociones del ser; así, a mi parecer, se llega a una antinomia irresoluble. Ni los pensadores que mantienen la existencia del ser como filosofía primera pueden sostener con suficiente firmeza su postura ni terminar de refutar la posibilidad opuesta, ni el pensador de la alteridad puede sostener lo contrario ni mostrar en términos contundentes la imposibilidad de sus oponentes. Los primeros no atienden a que el fundamento de Levinas imposibilita todo contra argumento, al referir a un sentido pre-lógico y por lo mismo pre-argumental; en cambio, Levinas supone al ser desde la noción del ser, pero se puede concebir al ser como acontecer, lo cual hace al ser irreductible a cualquiera de sus nociones, porque en cuanto acontecer desborda toda lógica, estructura y argumentación. Al final, el fundamento se encuentra en ambos casos en la vivencia, de forma que por fortuna el discurso se abre como un camino dialógico sin fin, donde nadie puede tener la última respuesta, si así fuera, ésta conllevaría una pretensión imposible: la última teoría, el último argumento, la narración completa de todas las cosas.

En este recorrido vertiginoso que es cada una de nuestras vidas, la incompletud, la fragilidad, la vulnerabilidad nos lanzan a la *ek-sistencia*, a una labor sin fin, a una deuda más allá de toda deuda, a una deuda impagable, que más que una deuda es un deber, con cada uno de nosotros y con cada uno de los otros.

CONCLUSIONES

El rostro se manifiesta en la experiencia fenoménica como una huella que da testimonio del infinito, de algo cuya única presencia es su ausencia; la huella altera la existencia manifestando aquello irreductible al sí mismo; la huella porque hace presente lo absolutamente ausente. El rostro se hace patente en toda la corporalidad (*Körper*) como aquella que da un anclaje al sujeto en el mundo. Aún antes que el cuerpo, la carne (*Leib*) se encuentra como algo pre-reflexivo, una sensibilidad que no es representación, ni elaboración. La primera conclusión de este trabajo es que Levinas enraíza su filosofía en una fenomenología previa al orden de la representación, basada más en una sensibilidad pre-reflexiva más cercana a la carne, que a la corporalidad ya representada, pero ante todo en una sensibilidad ética que va más allá de lo fenoménico, en tanto que lo fenoménico no supera la unidad del ser, que atañe a una pasividad pura anterior a toda presencia; sin embargo, la sensibilidad ética se extiende sobre la fenomenología de la corporalidad, en tanto que el rostro se extiende sobre la carnalidad.

Hablar de lo previo a toda experiencia elaborada, a toda lógica, representación, espacio, tiempo e historia sólo es posible haciendo patentes las fisuras que recorren la lógica y la representación, fisuras que ponen en cuestión la concepción de la unidad como punto de partida, manifestando la resistencia e irreductibilidad del infinito al cierre de lo mismo. Ahí donde la representación falla se hace evidente lo previo a su elaboración. Así, la manifestación del error nos hace patentes los límites de la representación y lo previo a toda elaboración. Lo que se va constituyendo es una crítica a la representación y a la razón para manifestar que al ser elaboraciones su base se manifiesta como algo que las antecede. La razón, la lógica, el tiempo, el espacio habitan en la representación, aquella sensibilidad que se hace patente en esta crítica es pre-lógica, pre-temporal, pre-espacial, es ética, que proviene desde una alteridad que antecede al sujeto.

Se crítica a las filosofías que han puesto el énfasis en el encuentro, la apercepción analógica, la empatía, la simpatía o la compasión, en tanto que al

concebir al otro como un ser que se gesta desde el sí mismo han caído en el reduccionismo que cancela toda exterioridad, han cancelado al otro como un otro. El otro trasciende la relación “yo-tú”, porque en el fondo todo “tú” es antes que todo un “él” irreductible a la síntesis del encuentro que el puente del lenguaje hace posible; la relación “yo-tú” es algo que se debe elaborar. El “tú” implica una exclusividad, a diferencia de la tercera persona propia del “él” que atañe a todo otro en tanto que absolutamente otro, y por lo mismo, irreductible a la unidad del encuentro. Levinas no pretende tampoco anular por completo a las filosofías del encuentro, porque no niega que exista el encuentro, lo que nuestro pensador hace patente es que el encuentro es algo elaborado, que previo al mismo hay algo pre- originario, irreductible al encuentro, que hace posible a toda subjetividad y a toda experiencia fenoménica, por tanto la relación “yo-tú” es una elaboración. Lo anterior cimienta la segunda conclusión de este trabajo: la experiencia de la alteridad es una condición de posibilidad de la subjetividad, del encuentro intersubjetivo, del pensamiento y del tiempo.

Lo anterior cimienta la segunda conclusión de este trabajo: la experiencia de la alteridad es una condición de posibilidad de la subjetividad, del encuentro intersubjetivo, del pensamiento y del tiempo.

En oposición a la autonomía kantiana el mandato del rostro hace patente un mandato heterónimo que irrumpe, genera desequilibrio, llama a la bondad y a la responsabilidad. Ahí la alteridad se encuentra como condición de posibilidad de toda subjetividad, acción, representación, razón, tiempo e historia; la alteridad las antecede sin ser contenida por ninguna de ellas. El infinito como alteridad inasimilable deja su huella en el rostro, haciendo patente su ausencia, la huella se extiende por toda la corporalidad, una corporalidad que a su vez pertenece al mundo de los objetos, que en cuanto tal, como lo mostró Merleau-Ponty, se encuentra permeada de una sensibilidad, que en la experiencia fenoménica, propia de lo que, Levinas llamará “tocar reflexivo”, en cuanto que es una sensibilidad que a su vez toca, es tocada y se toca. Así, Merleau-Ponty nos dice: “Cuando estrecho mis manos, una con otra, no se trata de dos sensaciones [...] sino de una organización ambigua en la que ambas manos pueden alternar en la función de

‘tocante’ y de ‘tocada’” (Merleau-Ponty, 1993, 110). Y Añade:

El cuerpo se sorprende así mismo desde el exterior del acto de ejercer una función de conocimiento, trata de tocarse tocando, bosqueja “una especie de reflexión” (Husserl, 1986, 81) y esto bastaría para distinguirlo de los objetos, de los cuales, si, puedo decir que “tocan” mi cuerpo, pero sólo cuando está inerte, sin que le sorprendan nunca pues en su función exploradora (Merleau-Ponty, 1993,111).

Una sensibilidad, que para Levinas permite hacer de los útiles los entes “a la mano”, objetos de gozo, una sensibilidad erótica e intencionada, pero previa a ella se encuentra la pasividad absoluta que sujeta, frente al infinito que la huella del rostro hace patente en su ausencia. La alteridad es así condición de posibilidad no sólo de la subjetividad, sino del encuentro con los objetos en el mundo, haciendo posible toda experiencia fenoménica, antecedendo en la pasividad a toda actividad, intensidad y erotismo.

El amor erótico en el cual el amar “es placer y egoísmo de dos” (Levinas,1997, 276) se encuentra antecedido y permeado por el amor incondicional del *ágape*, por ello es ambigüedad que a su vez es inmanente y trasciende. El rostro del prójimo como expresión de la alteridad se encuentra en la base de todo lenguaje, antecede a todo lenguaje y es condición de posibilidad para que el propio lenguaje exista, el rostro se manifiesta como un llamado a la no-in- diferencia, donde el infinito del rostro subyace al amor, en un *des-inter-essamiento* más allá de todo interés, lo cual implica que desde la diferencia que supone la no- indiferencia se invoca a una responsabilidad más allá del plano cognitivo, más allá del plano del gozo, en tanto que el otro es ante todo el extraño, el extranjero, el desconocido. Lo infinito de cada otro manifiesta en cada uno una interioridad inexorable, una singularidad irreductible a la unidad elaborada de cada encuentro.

El Dios al que refiere Levinas –opuesto al Dios de los filósofos adecuado a la razón (cf. Vázquez Moro, 1982, 242)– refiere al infinito, como una diacronía sin síntesis que permea todo rostro, que aunado al rostro permea todo amor y que aunado al amor permea todo erotismo. El infinito como lo ilimitado, no sólo por ser de facto ilimitado sino por ser ilimitable, es decir, aquello que resiste a todo intento de ponerle límites de delimitarlo. En la subjetividad de cada uno, a través de cada

rostro, se hace patente un infinito, por ello la significación sintiente, es ante todo ética. El decir sin dicho, en tanto signo dado al otro, sale de la subjetividad del sujeto por donde se expresa el infinito en su absoluta sinceridad. Siguiendo a Levinas, la gloria del testimonio es que tiende un puente entre las irreductibles singularidades, en las que a pesar de la diferencia, en el contacto se puede constituir ser. El proceso entonces va de lo heterónimo a la unidad del encuentro, introduciendo lo múltiple en cada uno, en cada unidad elaborada, que no contiene las partes, en tanto que las partes se mantienen irreductibles al encuentro.

El otro es un ser extraño, inasimilable e inaprensible, un ser diferente cuyo rostro no puede ser in-diferente, el otro no es un saber en tanto que no es algo que se le pueda comprender, ni que pueda ser objeto de gozo, su singularidad resiste toda pretensión de ser reabsorbida en lo mismo, propio del horizonte de la comprensión; si se comprende no se comprende como un acto de aprender, sino como una comprensión ética de que no se comprende al otro dado que es imposible comprenderlo como otro, es inadmisibles violentarlo para reducirlo a lo mismo; es decir, lo que se comprende es que no se comprende. El rostro del otro es llamado a la inmediatez de la sensibilidad ética previa a toda conciencia sintética, la relación con el otro es irreductible a una relación cognoscitiva y objetiva, irreductible a una relación hedonista en la que sería mero objeto de gozo, es en cambio, una relación anterior a la razón, más allá de la síntesis, es irreductible a la intersubjetividad, en esta doble vía trasciende el ámbito de lo mismo; sin embargo la experiencia ética de la alteridad del prójimo es condición de posibilidad de la ontología, de la conciencia, del horizonte de comprensión y del encuentro con el otro que trasciende toda comprensión; su rostro significa de forma oblicua a partir de lo que no es en una significación inmediata que escapa a toda representación, una significación más cercana a la audición de la tradición hebrea, como llamado del rostro a la responsabilidad en una pasividad tal que escapa a toda pretensión de sujeción, dominio o poder; el otro no es amenaza por ser otro sino para cualquier disposición egoísta que se insensibiliza frente al otro para poder negarlo.

En cambio, en la plena sensibilidad ética, el otro llama a la paz, al viaje sin retorno para convertirse en nuestro soberano; la relación con el otro es asimétrica,

en tanto que su rostro desnudo nos interpela desde las alturas éticas en cuanto nos trasciende, pero desde una situación por debajo de la nuestra. En la responsabilidad el yo es rehén del otro hasta ser su guardián, de un otro que lo llama a la entrega incondicional y lo elige desde la pasividad previa a toda elección; la sensibilidad frente a cualquier otro es la sujeción que nos constituye como sujetos a través de la responsabilidad.

El pensamiento humano comienza donde el instinto se ve cortado, en vistas a un bien futuro, de forma tal que la exterioridad invita a la apropiación del objeto para que éste sea convertido en útil, en cosa, pero el pensamiento humano no inicia en la conciencia biológica ni en la conciencia del útil, sino en la posibilidad de concebir una libertad exterior que se manifiesta como el rostro del otro que conmina y genera una conciencia moral, lo cual es condición de posibilidad del pensamiento mismo, por esta vertiente la ética es la metafísica previa a la ontología del ser. El pensamiento comienza desde la significancia que atañe al llamado que viene del rostro del otro. La *Sinngebung*, el primer “Decir” que acompaña a todo “Decir”, es significación previa a toda elaboración, es expresión directa, inmediata, es decir, sin mediaciones, es un mandato heterónimo en oposición a la conciencia autónoma, en tanto que viene del rostro del otro, y conmina a ser responsable; la idea de lo infinito llega a través del rostro, que lo único que nos hace patente es la ausencia del otro. La significación consiste en comprender a partir de la sensibilidad que no se comprende en la idea, de forma tal que el acto hacia el otro es el pensamiento primero y la primera acción previos a toda elaboración; la significancia es el primer decir, que acompaña a todo decir, una expresión previa al habla, que acompaña al habla y a todo encuentro cara a cara. En el fondo la idea de infinito es la imposibilidad de sustraerse a la responsabilidad, la responsabilidad nos hace rehén del otro, nos sujeta y en la sujeción nos constituye como sujetos, es por ello que la responsabilidad es la estructura esencial de la subjetividad. La ética queda así como la metafísica previa a la elaboración intersubjetiva tanto de la ontología como de la epistemología, en cuanto que la bondad es anterior al ser y al conocer, de forma que lo múltiple es anterior, e irreductible tanto a las unidades del ser como a la síntesis del conocer, las cuales

en su multiplicidad siempre son elaboraciones. La conciencia conlleva de este modo, algo que se le escapa y que la desborda pues no lo puede contener, la huella del otro designa la ausencia que lleva lo múltiple al polo de lo uno, una pasividad referida al revés, que al avasallar hace patente al sujeto como una responsabilidad que todo vuelve grave, que irrumpe, que fisura toda representación, todo juego, toda teatralidad.

La significación del rostro nos hace responsables; se trata de una desmesura que no se puede encerrar en la unidad de ser. El signo se mantiene en la huella como la presencia de algo que jamás ha estado ahí, el rostro excede la significación y como desmesura significa un exceso de sentido que sujeta y nos hace responsables de forma tal que el otro es el maestro de justicia en una relación que es ante todo asimétrica. Desde la asimetría propia del exilio el otro no sólo me manda, sino que me manda a mandar a otro, a un otro irreductible a un “tú” y al ser de “nosotros”, a un otro que a pesar de ser un “tú” es antes de todo un “él”. La comunidad humana se instaura en el lenguaje, por ello en el lenguaje se constituye el “nosotros”, aunque cada singularidad sea irreductible al todo del encuentro. Una tercera conclusión de este trabajo sería que en los procesos dialógicos siempre queda algo fuera del consenso, de la conciliación, algo de cada quien irreductible a lo común; sin embargo la paz va más allá de la constitución dialógica de lo común, la paz se enraíza en la sensibilidad-ética del rostro, que es ante todo un “él” irreductible a un “tú”.

Como hemos mostrado a lo largo de este trabajo, la huella significa más allá de toda intención de significar, de todo proyecto, de toda elaboración del pensamiento; pero la huella, a pesar de no ser representación es fenómeno sensible que hace presente lo ausente, más la presencia del rostro, que se extiende por toda la corporalidad del otro no hace presente su anárquica subjetividad cuyo orden es anterior al orden de lo mismo. A través del rostro, el otro es soberano en tanto que conmina a la responsabilidad sin condición, por medio de una sensibilidad ética que en la relación con el otro invita a hablar, al intercambio, al comercio social, la bondad viene así del mandato del rostro propio de la heteronomía. El otro es pobre, no se puede llegar con el otro con las manos vacías,

la relación con el otro será ofrenda, don, la vida espiritual es vida moral y su lugar predilecto es lo económico, el comercio, que permite el buen intercambio entre las personas y los pueblos, cimentando la paz. En cambio la guerra sucede ahí donde el intercambio falla y los intereses personales dominan insensibilizando al verdugo frente al rostro del otro, porque, como se mostró, para matar al otro hay que negar primero su rostro, porque si su rostro no se negara sería imposible matarlo. Una cuarta conclusión en este trabajo parte de la cuestión del origen del mal, la acción del mal conlleva el cierre de lo mismo en sí mismo, propia del volverse insensible frente al rostro del otro, negando el llamado heterónimo que nos hace responsables, un ser que se encierra sobre sí mismo es incapaz de hacerse sensible frente al otro y de adquirir conciencia ética; de forma paralela la violencia es la evasión del rostro del otro, es in-sensibilidad.

El intercambio va más allá de una relación material, porque en el fondo se cimienta en el amor, es decir, en algo irreductible al interés material que constituye una reciprocidad basada más el don, en el mutuo donarse que en el interés. La economía es espiritual, así la economía al ser un darse al otro, exige nunca llegar al otro con las manos vacías; el ser uno con el otro se concreta en la fraternidad que se funda en la relación ética, que implica la forma propia de la mutua responsabilidad; sin embargo es un intercambio no buscado porque en su base tiene como punto de partida el des-interés. En el intercambio, propio del comercio social, el cuidado del bien atiende a cuidar del lenguaje como un lugar de encuentro, un cuidado que atiende a algo anterior al lenguaje y a la voluntad, es decir, a la huella, que se manifiesta en la sensibilidad frente al rostro del otro; lo cual es el trasfondo del lenguaje, aquello que lo antecede, que lo posibilita, que le da su raíz y su profundidad. De esta forma, el lenguaje mantiene una naturaleza ambigua en cuanto que es la posibilidad del equívoco que da lugar a la posibilidad de lo peor y de lo mejor.

Levinas afirma que el núcleo del lenguaje se encuentra en el verbo, porque en lo nominativo el lenguaje pierde su dinamismo al volverse “dicho”, por ello el “decir” conlleva mantenerse en lo temporal, pero el decir no va más allá del ser, más que desdiciéndose, mostrando las fisuras de la representación, aquello que la

arruina, haciendo patente el rostro del otro, es decir, la presencia de lo ausente. El lenguaje que atiende al otro se centra más en el vocativo, que en el nominativo, es decir, más que afirmaciones o negaciones, el lenguaje invoca al otro, clama al otro sin cancelarlo como otro. Esto nos lleva a la quinta conclusión de este escrito: para que el lenguaje se mantenga fiel al llamado del rostro del otro no debe cerrarse en la unidad de lo mismo, en una síntesis total que cancele toda duda, sino por el contrario mantenerse abierto al enigma, de forma que el lenguaje que atiende al otro es amigo del enigma. La sensibilidad-ética como metafísica previa al gestar intersubjetivo de la ontología, coloca la raíz de la reflexión levinasiana en algo anterior al argumento, en algo a lo que sólo se le puede referir de forma oblicua desde un “Decir” que se desdice, de ahí que las críticas de Ricoeur fallan, porque critican desde exigencias lógicas, —como la de no contradicción, la de unidad, y la de algo común que posibilite el encuentro— aquello que es pre-lógico y presupone la multiplicidad previa a la unidad, en tanto que esta última es una elaboración del pensamiento, en sentido inverso me anudo a la crítica de Derrida la cual señala que tampoco las críticas de Levinas atinan a la cuestión del ser, en primera porque el ser no es una categoría; lo que hace patente Derrida, es que el ser no es una elaboración sino algo previo a la elaboración del pensamiento, que se manifiesta en algo pre-lógico, en una sensibilidad basada en la vivencia. La consecuencia de esto nos lleva a la sexta conclusión, en la oposición entre los argumentos de ambos lados —por un lado, el de las filosofías del encuentro en oposición a las de la heteronomía, y por otro, el de las filosofías de la heteronomía en oposición a las del encuentro— encontramos dos críticas contrapuestas, la de Ricoeur a la filosofía levinasiana y la de Levinas a las filosofías que parten de la ontología, que nos llevan a una antinomia irresoluble, porque la base de ambos lados parte de algo pre-argumental, que tiene su raíz en la sensibilidad; sin embargo la coincidencia de ambos bandos, es que el ser es aquello que va aunado al encuentro, pero mientras la tradición dominante de Occidente concibe al ser como condición de posibilidad para el encuentro, Levinas manifiesta que el ser es elaborado de forma múltiple en cada encuentro intersubjetivo.

Como vimos al final, lo irresoluble de esta disputa manifiesta los límites de la

razón, que hace patente lo inacabado de todo pensar, que en el lenguaje que atiende al otro habita el enigma, lo cual genera un recorrido sin cierre que hace patente la finitud, la falibilidad, la fragilidad y la vulnerabilidad que nos lanzan a la *ek-sistencia*, a una labor sin fin, a una deuda impagable, más allá de toda deuda, a un deber con cada uno de nosotros y con cada uno de los otros.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. 1986. *Metafísica*. Sudamericana, Buenos Aires.
- ATTERTON, Peter. 2006. “¿Cara a cara con el otro animal?”, en Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton (eds.) *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Lilmod, Buenos Aires.
- BAILHACHE, Gérard. 1994. *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*. Press Universitaires de France, París.
- BATAILLE, Georges. *El Erotismo*. Tusquets, México, 2005.
- BERNET, Rudolf. 2002. “Levinas’s critique of Husserl”, en CRITCHLEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 82-99.
- BUBER, Martin. 1994. *Yo y tú*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- 2006. “Una respuesta tentativa”, en Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton (eds.) *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Lilmod, Buenos Aires.
- BLANCHOT, Maurice. 1970. *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monte Ávila.
- CALASSO, Roberto. 2002. *La Literatura y los Dioses*. Anagrama, Barcelona.
- CHALIER, Catherine. 1995. *Levinas. La utopía de lo humano*. Riopiedras, Madrid.
- 2002. *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Caparrós, Madrid.
- 2004. *La huella del infinito*. Herder, Barcelona.
- COHEN, Esther. 2008. “‘Y el relato tuvo el mismo efecto’. Levinas y la continuidad de mi muerte”, en COHEN, Esther & RABINOVICH, Silvana (eds.) *Lecturas levinasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- CRITCHLEY, Simon. 1999. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Purdue University Press, Indiana.
- DERRIDA, Jacques. Violencia et Métaphysique, dans *L’écriture de la Différence*, Seuil, París.
- 1989 *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.

- 1998. *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Trotta, Madrid.
- DOSTOYEVSKI, Fiodor. 2006. *Los hermanos Karamázov*, Cátedra, Madrid.
- FRANCK, Didier. 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, París.
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. 2004. “Trascendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas”, en BARROSO RAMOS, David & PÉREZ CHICO, David (eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Trotta, Madrid, 2004, pp. 133-148
- 2008. “Existencia y subjetividad. El joven Levinas y la fenomenología”, en COHEN, Esther & RABINOVICH, Silvana (eds.) *Lecturas levinasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 351-372.
- 2013. “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur”, en *Franciscanum. Revista de Ciencias del Espíritu*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá.
- GONZÁLEZ, Natalia. 2008. “Una lectura levinasiana de *Yvonne, princesa de Borgoña* de Witold Gombrowicz”, en COHEN, Esther & RABINOVICH, Silvana (eds.) *Lecturas levinasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- GRAVES, Robert. 2001. *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid.
- HEGEL, G. W. F. 1987. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1993. *Ciencia de la lógica*. Tomo I. Ediciones Solar, Buenos Aires.
- 2008. *Filosofía real*. Fondo de cultura económica, México.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Caminos del Bosque*. Alianza, Madrid.
- 2003. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid.
- HUSSERL, Edmund. 1986a. *Ideas I. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1986b. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. Barcelona.
- 1995. *Investigaciones lógicas*. Alianza, Madrid.

— 2005. *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones sobre la constitución.* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

IRIBARNE, Julia Valentina. 1987. *La intersubjetividad en Husserl.* Carlos Lohlé, Buenos Aires.

KANT, Immanuel. 1990. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Porrúa, México.

— 2000. *Crítica de la razón práctica,* Alianza, Madrid.

— 2002. *Crítica de la razón pura.* Alfaguara, Madrid.

KOBAYASHI, Reiko. 2002. “‘Totalité et infini’ et la cinquième ‘Méditation cartésienne’”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 100/1-2.

KOJÈVE, Alexandre. 1996. *La Concepción de la Antropología y del Ateísmo en Hegel,* La Pléyade, Buenos Aires.

LACOQUE, André & RICOEUR, Paul. 1998. *Pensar La Biblia.* Herder, Barcelona, 2001.

LEIBNIZ, G. W. 1984. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano.* Porrúa, México.

LEVINAS, Emmanuel. 1977. *Du Sacré au Saint, Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques.* Minuit, Paris.

— 1993. *El tiempo y el otro.* Paidós, Barcelona.

— 1997. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Sígueme, Salamanca.

— 1999. *De otro que modo que ser o más allá de la esencia.* Sígueme, Salamanca.

— 2000a. *La Huella del otro.* Taurus, México.

— 2000b. *Sobre Maurice Blanchot.* Trotta, Madrid.

— 2000c. *Ética e infinito.* Antonio Machado, Madrid.

— 2001a. *La realidad y su sombra.* Trotta, Madrid.

— 2001b. “Es fundamental la Ontología”, en *Entre Nosotros. Ensayos para Pensar en otro* Pre-Textos, Valencia.

- 2001c. *De Dios que viene a la idea*. Caparrós, Madrid.
 - 2001d. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia.
 - 2001e. *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México.
 - 2002. *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid.
 - 2004. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Caparrós, Madrid.
 - 2005a. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid.
 - 2005b. *Dios, la Muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid.
 - 2006a. *Más allá del versículo*. Lilmod, Buenos Aires.
 - 2006b. *Los imprevistos de la historia*. Sígueme, Salamanca.
 - 2006c. *Trascendencia e inteligibilidad*. Encuentro, Madrid.
 - 2006d “Sobre Buber”, en M. FRIEDMAN, M. CALARCO & P. ATTERTON (eds.) *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*. Lilmod, Buenos Aires.
 - 2007. *De la existencia al existente*. Arena Libros, Madrid.
 - 2008. *Nombres propios*. Kadmos, Salamanca.
- LLEWWYN, John. 1995. *Emmanuel Levinas: la genealogía de la ética*. Encuentro, Madrid.
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen. 2002. “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en RIVERA DE ROSALES, Jacinto & LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen (coords.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Estudios UNED, Madrid.
- MARCEL, Gabriel. 1969. *Diarios*. Guadarrama, Madrid.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1964. *Signos*. Seix Barral, Barcelona.
- 1993. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona.
- MIER, Raimundo. “La experiencia literaria, negatividad y pérdida: Blanchot / Levinas”, en COHEN, Esther & RABINOVICH, Silvana. (eds.) *Lecturas levinasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- PONZIO, Augusto. 1996. *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Levinas*. L'Harmattan, París.
- OTTO, Rudolf. 1980. *Lo santo*. Alianza, Madrid.
- PLOTINO. *Enéadas*. Gredos, Madrid, 1998.
- RABINOVICH, Silvana. 2000. *La huella del Palimpsesto. La escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad*. Universidad de la Ciudad de México, México.
- 2008. “Levinas, Buber: Occidente y sus ‘otros’” en COHEN, Esther & RABINOVICH, Silvana (eds.) 2008. *Lecturas levinasianas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- RICOEUR, Paul. 1996a. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México.
- 1996b. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Siglo XXI, México.
- 1999a. “Respuesta a mis críticos”, *Fractal* n°13, abril-junio, año 3, volumen IV, 129-137.
- 1999b. De Otro modo. *Lectura de “De otro modo que ser o más allá de la esencia”* de Emmanuel Levinas. Anthropos, Barcelona.
- 2000a. “Fenomenología y Hermenéutica desde Husserl...” en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- 2000b. *Amor y justicia*. Caparros, Madrid.
- 2001. *La Metáfora viva*. Ediciones Cristiandad, Trotta, Madrid.
- 2008. “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- REA, Catherine. 2002. “De l’ontologie à l’éthique”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 100/1-2.
- SPINOZA, Baruch. 1990. *Ética*. Porrúa, México.
- SUCASAS, Alberto. 2006. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Lilmod. Buenos Aires.

WALDENFELS, Bernhard. 2002. "Levinas and the face of the other", en CRITCHLEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge.

WYSCHOGROD, Edith. 2002. "Language and alterity in the thought of Levinas", en CRITCHLEY, Simon & BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge.

ZENON. "Fragmentos", en *Los Presocráticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

Textos de Consulta.

1999, *Diccionario Griego-Español*, Ramón Sopena, Barcelona.

Raimundo Miguel, 2003, *Diccionario Latín-Español*, Visor Libros, Madrid.