

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA



LA ETICA COMO FILOSOFIA PRIMERA EN EMMANUEL LEVINAS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Jefatura de la División del
Sistema Universidad Abierta

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:

ROGELIO DEL PRADO FLORES



ASESORA DE TESIS: DRA. SANA MARIA
MARTINEZ DE LA ESCALERA

MEXICO, D. F.

2001





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.

*A la memoria de mi Padre
(Rogelio Del Prado Puente)
que desgastó su vida-por-mí.*

*A las mujeres de mi vida. A mi
mamá Lala, a mis hermanas Malú y Liz que
me han apoyado es esta fabulosa
experiencia llamada filosofía.*

*A mi esposa Renata que me ha
permitido acceder al misterio de la
donación gratuita y a la posibilidad de la
paternidad.*

A la hija o al hijo del por-venir.

*Al P. Arnulfo Huerta que substituyó
en muchos momentos la ausencia de mi
padre.*

*A la Dra. Ana María Martínez de la
Escalera por enseñarme a pensar de-otro-
modo. A ella un profundo agradecimiento
por su tiempo invertido en este trabajo*

ÍNDICE	pag.
Introducción	VI
1. La Huella del Otro	1
1.1.1 La Huella, el origen de una ética “por detrás” de la ontología o Anterioridad de la ética sobre la ontología	1
1.1.2 El rostro y la visitación	2
1.1.3 La Huella de lo Ausente	3
1.1.4 La trascendencia del rostro	6
1.1.5 El rostro y su excepcional lenguaje ético	8
1.1.6 El rostro y la no violencia	11
1.1.7 ¿El pensamiento sobre la Huella y el rostro es filosofía?	13
1.1.8 La Huella y el Infinito	15
1.2 La intención trascendente de la ética	17
1.2.1 El incremento en la responsabilidad	18
1.2.2 La ética y el para sí	18
1.2.3 Subjetividad y “el tercero”	20
1.2.4 El uno-para-el-otro	21
1.3 El Deseo de lo totalmente Otro: Lo Infinito	23
1.3.1 La idea del Infinito o el Deseo	24
1.3.2 El Deseo o la “sabiduría del amor”	26
1.4 El sentido de Sí Mismo a partir de la responsabilidad por el otro	28
1.4.1 El desinterés	28
1.4.2 De la proximidad a riesgo de la exposición del uno al otro	31
1.4.3 La obsesión de la proximidad, el Decir	33

1.4.4	El sujeto del Decir se convierte en vasallaje	34
1.4.5	El Decir y lo Dicho	36
2.	De la epopeya del ser a la responsabilidad	38
2.1	La totalidad y lo humano	45
2.2	La relación con lo Infinito	57
2.3	Lo finito y Dios	60
	El encuentro con el otro significación sin contexto que desborda	
	La comprensión	66
3.	Una ética desde la perspectiva de las víctimas	78
3.1	¿Qué hacer con Lévinas?	78
3.1.1	Proximidad a partir de la historia popular	79
3.1.2	Desde las víctimas	79
3.1.3	El lugar de la muerte de las víctimas	81
3.1.4	¿Qué es el hombre? y ¿qué revela su hambre?	82
3.1.5	La alienación de lo radicalmente otro: la mujer y el hijo	84
3.2	Legalidad de la perversión en el mundo occidental	85
3.2.1	Pensar en lo humano en el mundo occidental un discurso insostenible	87
3.2.3	Las filosofías de moda: una experiencia de poder	88
3.2.4	El Eurocentrismo	90
3.3	En un mundo puro de toda ideología	92
3.3.1	El miedo a la muerte	93
3.3.2	La divinización del sistema	94
3.3.3	¡Volver a la moral!	94
3.3.4	El ser es, el no-ser no es	96

3.3.5	¿Es posible hacer filosofía desde América Latina sin que sea una copia del pensamiento europeo?	99
3.4	Teoría y praxis de la liberación	102
	AMANERA DE CONCLUSIÓN O IN-CONCLUSIÓN:	
	EL ETHOS LIBERADOR	114
	A-DIOS	120
	BIBLIOGRAFÍA	123

INTRODUCCIÓN

¿Quién es Emmanuel Lévinas? Lévinas nació en Lituania el penúltimo día de 1905. Judío y nacionalizado francés. Destacan entre sus obras *Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y *De Dios que viene a la idea*. Jacques Derrida ha escrito que la filosofía de Emmanuel Lévinas nos estremece porque la pregunta ética acerca de la responsabilidad y la bondad para con el otro no deriva de un entendimiento del ser, sino que, partiendo de la responsabilidad para con el otro la pregunta misma por el ser se puede plantear y dilucidar. También nos estremece porque muestra, en las *categorías* de la filosofía, aquello de lo que carece el edificio de la metafísica occidental y que a través de la historia del pensamiento occidental permanece siempre abierto como una herida. En Lévinas está presente la tradición judía, la Biblia, el Talmud, pero no a la manera de un hacer teológico. El mismo aclara que la filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Las referencias bíblicas que hace Lévinas sólo pueden ser consideradas como ilustraciones ya que no se le puede atribuir a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. Ahora bien, Lévinas es seguidor de aquella apuesta filosófica de pensar de otra manera. En Lévinas se trata de una invitación no sólo a comportarse diferentemente, es decir, no sólo dar una revolución a la conducta práctica, sino a contemplar de otra forma la relación entre lo teórico y lo práctico. En este terreno tampoco se puede ignorar la obra de Martín Buber, de Gabriel Marcel, de Franz Rosenzweig que están tan presentes en la obra de Lévinas.

La presente tesis apunta a reflexionar junto con Lévinas el primado de la ética sobre la ontología, llevando a una creciente ebullición la identidad personal que se individualiza sin sumisión al concepto de humanidad. De este modo, una predeterminada ética <<an-árquica>> y <<pre-histórica>>, prefigura y configura la esencia del ser y de los entes, con anterioridad a las decisiones de la voluntad individual. El deber moral tiene como horizonte esa realidad <<otra>>, dicha antes de ser expresada, en la que se sustenta la precedencia de lo ético sobre lo ontológico.

La filosofía de Lévinas puede considerarse como una búsqueda de otra racionalidad. Más allá de Hegel, Husserl y Heidegger, el otro y los otros son, para Lévinas, lo anterior, la separación, la exterioridad radical, la síntesis de un *dejar* que precede al propio discurso, principio originario de obligación anterior a los

compromisos interpersonales. El otro es maestro, juez, Sinaí que se alza en su rostro frente a mí, exigiendo reconocimiento que me eleva a sujeto responsable, no sólo de mis actos, sino también de los suyos, en demanda de sustitución del otro por mí. En consecuencia, la propia identidad es pura pasividad o identidad sin *arjé*, en cuanto que el principio de reciprocidad se substituye por el de la alteridad que privilegia al otro como origen de todo sentido posible.

Otra racionalidad en Lévinas que puede ser entendida *de otro modo que ser o más allá de la esencia* que significa una ruptura radical con los esquemas clásicos de la filosofía de la representación, entendida esta como actividad del sujeto que conoce, actúa y se responsabiliza de sí mismo para hacerse luego cargo de su mundo. El modo de ser humano, con diferencia sobre todo lo demás, es *inter esse*, <<ser entre>> o <<ser para>>, que se substancializa individualmente por la relación, que Aristóteles relegaba a simple categoría. Lévinas, con originalidad inspirada en su judaísmo, sustrae el origen a la propia subjetividad y a la posibilidad de ser *dicha* por el discurso moral, porque ella se remonta a una anterioridad inasequible al propio lenguaje. De ahí que sea sólo accesible a un cierto <<desdecir>>, semánticamente agramatical, el que pueda aparecer, dejarse ver, su *arjé* inefable, puesto que radica en la indecible preexistencia del Otro – Torá/Yahvé – o en la exterioridad del otro ser humano

En presencia del Otro respondemos a una *visitación* que viene de no se de donde. Con un pasado anárquico que en el rostro ha dejado su huella. Huella de lo absolutamente Ausente, y que ninguna introspección podrá descubrir en sí. Para Lévinas, la eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado. Esto nos permite acercarnos al punto clave, <<más allá del ser>> no significa referirse a una experiencia mística o inefable, tampoco se trata de otro lugar que nada tuviera que ver con el ser. Se trata de la dolorosa experiencia de abrir brecha por en medio del ser, sin pasar de lado, antes bien trascenderlo con la fuerza de otra significación

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad; pero no una responsabilidad a la medida de mis decisiones calculables, sino una responsabilidad que antecede a todo pacto, a todo consentimiento. El rostro del prójimo escapa a la representación, es defecion misma de la fenomenalidad no porque sea excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido excesivamente débil es un fenómeno. . . . menos que el fenómeno . . . El descubrimiento del rostro es desnudez. no-

forma, envejecimiento, morir, más desnudo que la desnudez, pobreza, piel a jirones. La obligación suscitada por la proximidad del prójimo no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes o de otro modo; esto es lo que Lévinas denominó por la no-fenomenalidad del rostro.

Desarrollaremos la idea de lo Infinito, que Lévinas la *expone* como una idea que se revela en el rostro del otro. La idea del Infinito se “lee” como *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. La idea del Infinito expresa una trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella. Se presenta como un <<más allá>> de la totalidad y sin embargo su descripción no es puramente negativa. Se refleja en el *interior* – abriendo brecha, pasando por en medio, sin pasar de lado – de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. Para Lévinas la idea de lo Infinito se presenta como exigencia moral, mientras que la idea de la Totalidad es puramente teórica

La filosofía de Lévinas es una propuesta fresca sobre la ética que nos proponemos exhibir en el presente trabajo. Hemos dividido la obra en tres apartados. El primero de ellos trata de responder a las siguientes cuestiones. ¿Quién es el Otro que nos conmina y ante el que debemos responder? ¿La subjetividad rostro-huella, huella del prójimo irreductible a la humanidad como esencia compartida? ¿El Infinito sin nombre o la Divinidad sin Dios? Y sobre todo enfatizar que la experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. En el segundo apartado reflexionamos sobre el ser, ser que en el transcurrir de la historia ha devenido en guerra, ser que *tiende* a ser, ser que está en gesta y a la cual denominamos la *epopeya del ser*. Ser que tiende a subsumir a lo diferente, quitándole la alteridad a lo otro, a lo extraño. Ser que engloba al ente a través de la cultura, que sabe dar razón de todas las cosas, que busca comprender para aprehender a lo otro. Ante el ser todo queda iluminado. En Lévinas la totalidad siempre con hambre y sed de englobar es exhibida en su más cruento sentido. Frente a la tendencia del eterno retorno de lo Mismo, al Mito de Ulises que regresa a Ítaca, Lévinas propone el ejemplo de Abraham que al salir de Ur para siempre rumbo a una tierra aún desconocida le prohíbe a su siervo, incluso, regresar nuevamente a su hijo a ese punto de partida. Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige al vacío, perdería igualmente su bondad

absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez del triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa. Por eso la obra, la ética, en tanto orientación absoluta del Mismo hacia el Otro, es como una juventud radical del impulso generoso. Se podría fijar su concepto como aquella experiencia a la que da significado del termino *liturgia* en su sentido primero, que equivale a servir no solamente de forma gratuita sino hasta poner de los propios fondos sin retribución, implica salir perdiendo.

El tercer apartado es una re-orientación de la filosofía de Lévinas a la experiencia de América Latina “El pobre no puede esperar” dice Amartya Sen. En nuestro continente el 50% de la población vive por debajo de la línea de la pobreza, tan sólo en México hay más de 40 millones de pobres. En América Latina la pobreza tiene rostro de niño; el 60% de los niños son pobres. Un informe de la Organización Panamericana de la Salud y CEPAL (1998), destaca sobre el problema: “Se observa en casi todos los países de la región un incremento en enfermedades no transmisibles crónicas asociadas con alimentación y desnutrición”. Junto a la pobreza, la situación social de América Latina se singulariza por acentuadas inequidades. El continente Americano es el más desigual del mundo entero. El Informe del Progreso Económico y Social del BID (1998/99) indican que en América Latina el 5% más rico de la población recibe el 25% del ingreso. A su vez, es la región donde el 30% más pobre de la población recibe el menor porcentaje del ingreso (7.6%) con relación a todos los otros Continentes.

Valoramos las cifras aunque sean impersonales, sin embargo creemos que la propuesta de Lévinas puede darnos, *otra luz* -- diferente a la de la racionalidad del ser en el mundo Occidental - que nos re-oriente en el ejercicio de la justicia y de la creación de instituciones que tengan no solamente en cuenta al otro – al pobre, al indígena, al anciano, a las heroicas madres solteras, a los niños de la calle – para apiadarse de ellos, sino ante todo para ejercer la responsabilidad que haga emerger al Bien, sin subsumir, sin englobar, sin hacer de lo otro una obra del Yo. Lévinas afirma que para que el mundo humano sea posible – la justicia –, es preciso que siempre se encuentre alguien que pueda ser responsable por los otros. El hombre rehén de todos los demás es necesario a los hombres, porque sin él la moral no empezaría en ningún sitio.

Subrayemos una cosa importante: la moral empieza en nosotros, y no en las instituciones, que ni siquiera pueden siempre protegerla. Ella exige que el honor humano sepa existir sin amparo de ninguna bandera. Porque la pobreza - dice Amartya

Sen – no requiere razonamientos. Lévinas dice que la responsabilidad implica dar hasta el pan de la boca. “No desatiendas la sangre de tu prójimo” dice el Levítico. Y si se me permite aludir como ejemplo, un poco a la manera de Lévinas, a libro del Génesis donde se relata el origen de la humanidad por medio de una sola pareja, el Creador nos interpela a ser responsables del Otro (mujer o varón), porque al salvar a una sola persona estamos salvando a toda la humanidad completa.

1. LA HUELLA DEL OTRO

1.1.1 La Huella, el origen de una ética “por detrás” de la ontología o anterioridad de la ética sobre la ontología.

¿Cómo reconocer al Otro como *Señor, Maestro*, cuando en la tradición filosófica de Occidente todo acto moral parte del raciocinio, del libre albedrío del sujeto y que en definitiva sólo busca auto justificarse como bueno por sus actos? ¿Es posible encontrar en la filosofía otro punto de partida que evada la violencia del ser? Violencia que se origina cuando el sujeto tiende hacia el objeto para hacer de él una réplica de sus pensamientos; y cuando se piensa que el Otro es mi adversario o el enemigo de mi libertad. Habrá que plantear una forma de reflexionar, *más allá* de la ontología, que permita entablar una relación con el Otro fuera del miedo a la violencia recíproca. Lévinas se presenta como el filósofo que piensa *de otro modo*. Para entender de que *modo* Lévinas rescata la figura del Otro para poner en cuestión la epopeya del ser o la filosofía del *logos*, habría que interrogar qué entendemos por *modo*.

El *modo*, no consiste en considerar al Otro como tema ante mi mirada, el Otro no se expone como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada al Mismo. El rostro no se manifiesta por estas cualidades, sino *kat auto*. *Se expresa*¹ La desnudez del rostro del Otro se refleja en la desnudez de su cuerpo que siente frío y vergüenza. La existencia *kat auto* es, en el mundo, una miseria. Hay allí entre el Otro y yo una relación que está más allá de la retórica del sentimentalismo. Hay mirada que suplica y exige – que sólo puede suplicar porque exige - privada de todo, porque tiene derecho a todo, y que se

reconoce al *dar*.² Esa mirada es precisamente la *epifanía* del rostro en tanto rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Para Lévinas el Otro es alguien que me exige responderle en su singularidad, porque el Otro me cuestiona en mi tranquila indiferencia respecto a todo lo que no tenga que ver conmigo. El Otro no es un concepto que se pueda comprender para después aprehender dentro de las *categorías* que englobarían a lo singular dentro de lo universal. Dussel ha escrito que la cosmetología ha cubierto al rostro y lo ha subsumido en las generalidades, en las masas, eliminando su alteridad, su diferencia, haciéndolo uno más.

1.1.2 El rostro y la *Visitación*

La presencia del rostro conlleva una extraordinaria experiencia: la *Visitación*. La *Visitación* posee un sentido que nos remite al *más allá*. La noción de sentido desarrollada por Lévinas a partir de la *epifanía* del rostro, permite afirmar al rostro “antes de la historia”. Esto plantea un nuevo *horizonte de pensamiento*³ para Lévinas, a saber, que la ética es anterior a la ontología.⁴ Pero nos preguntamos si, ¿el *más allá* de donde viene el rostro y que fija la conciencia en su rectitud no es a su vez una idea comprendida y descubierta, no nombra algo con un referente de lugar? Para Lévinas, la *Visitación*, donde el rostro adquiere su significado, no es una simple tela de fondo a partir de la cual el rostro nos solicita, no es un “otro mundo” detrás del mundo. El *más allá* al que remite el rostro, es precisamente el más allá del “mundo”, es decir *más allá* o *más acá* de todo descubrimiento e invención de un planteamiento de algo que da razón del mundo. El *más allá* es como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, que trasciende todo conocimiento ya sea simbólico o de significado. “Ni semejante, ni desemejante, ni idéntico, ni no idéntico” decía ya Platón de lo Uno al excluirlo

² Mas adelante desarrollamos la gratuidad sin recompensa. *Es necesario que sepa dar lo que posee*

³ Utilizamos los términos de *horizonte de pensamiento* para distinguirlos de la tesis y de la hipó-tesis que subsumen al Otro en la comprensión del Mismo

precisamente de toda revelación, aun indirecta. Ahora bien, ¿cómo puede ser la experiencia de *Visitación* si es una *ausencia* radicalmente sustraída al descubrimiento y a la disimulación y cuál es esta *ausencia* que hace posible la *Visitación*, pero que no se reduce a lo abscondito, porque comporta una *significancia*, *significancia* a pesar de la cual el Otro no se convierte en lo Propio?⁵ Para Lévinas, la *revelación* del rostro que es *Visitación*, no se obtiene a partir de un proceso lógico como el de la abstracción, que parte de la común sustancia de los seres, que va de lo individual a lo general. La maravilla del rostro se sostiene en *otra parte* de la cual viene y a donde ya se retira. Pero esta venida *de otra parte*, no es un remitir simbólico a esta *otra parte*, como se remite a un término. Para Lévinas, el rostro se presenta en su desnudez. no es una forma que oculta un fondo; ni un fenómeno que esconde – y que así traiciona - una cosa en sí. En este caso el rostro sería una máscara, la que precisamente presupone un rostro. El rostro procede más bien de lo absolutamente *Ausente*. ¿Cómo “reconocemos” lo *Ausente*? Lo *Ausente* puede entenderse aquí como las voces de las generaciones futuras que ya exigen de mi responsabilidad, como el hijo que está por-*venir*. Lévinas afirma que el rostro no revela al absolutamente *Ausente*, y sin embargo, lo *Ausente* tiene una *significación* en el rostro, que me manda a ser-responsable, a no matar, por eso puede ser “reconocido” lo *Ausente*.

1.1.3 La Huella de lo Ausente

Lévinas se pregunta si hemos sido fieles a la prohibición de buscar el *más allá*, como mundo detrás de nuestro mundo, como sostiene el cristianismo ¿Es que acaso no hemos dejado de buscar aún el dónde del cual procede el rostro, como esfera, como lugar, como mundo? Para Lévinas, en cambio, tal *significancia* es la *significancia* de la *huella*. En el rostro está la *huella* de lo *Ausente*, absolutamente intemporal, y que

⁵ Esta tesis la desarrollaremos durante toda la obra, en especial en el segundo apartado

ninguna introspección podrá descubrir en el sujeto. La *significancia* de la *huella* nos pone en relación unilateral, en una relación desigual, dispareja - lo que es inconcebible en el orden de la epistemología y del ser - y que responde a un pasado y a un por-venir con el cual estamos en deuda y por eso es una relación unilateral. La *significancia* de la *huella* es una relación con el pasado y con el por-venir, es decir, con la *eternidad*. Para Lévinas la *eternidad* es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado.⁶ Esto permite acercarnos al punto clave, <<Más allá del ser>> no significa quedarse más acá en una experiencia mística e inefable; tampoco se trata de otro lugar que no tuviese nada que ver con el ser. Se trata de la dolorosa operación de desgarrar el ser mismo desde la fuerza significante, y abrir en el ser, una brecha que permita trascenderlo sin evadir a la filosofía.⁷ Bajo este contexto, que no es *nuevo* sino de *otro modo*, ¿es posible hacer filosofía, aún *construir*?⁸ como pretende Lévinas, una *verdad* fuera de la teorías de la adecuación y de la correspondencia?

Empecemos por pensar la *significación* de la *huella*, la que no se transforma inmediatamente en signo, porque la *huella* significa *más allá* del ser, no es la marca dejada por una presencia, es decir, para Lévinas la exigencia que procede del rostro del Otro está más allá del ser, es decir no puede ser definido en los términos de una presencia sino de una ausencia. Para Lévinas, *Más allá del ser, es una Tercera Persona* que no se define por sí Mismo, por la ipseidad. El *más allá*, del cual viene el rostro está en tercera persona. El pronombre "El" expresa su inexpresable irreversibilidad, es decir, ya escapada a toda revelación como a toda disimulación. Esta tercera persona, que en el rostro, se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación, esta *eleidad*, no es "menos que el ser" con relación al mundo en el que penetra el rostro, la *eleidad* es toda

⁶ E. LÉVINAS, Humanismo del otro hombre, p. 72

⁷ Ibidem, p. 75

⁸ Id., De otro modo que ser, p. 33

enormidad, toda desmesura, todo el *Infinito* del absolutamente Otro, que escapa a la ontología. Para Lévinas, la suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la Visitación.⁹ *Huella* perdida en una huella, menos que nada en la huella de un exceso (huella de sí misma, posiblemente máscara; en un vacío, posiblemente nada o <forma pura de la sensibilidad>); el rostro del prójimo me obsesiona mediante esa miseria. El rostro, <<Me mira>>, todo en él me mira, nada me es indiferente. Nada es más imperativo que este abandono en el vacío del espacio, huella del *Infinito*¹⁰ que pasa sin poder entrar allí donde se vacía el rostro como *huella* de una ausencia, como piel a jirones; en la duplicidad de la belleza está el extraño tropo de una presencia que es la sombra de sí misma, de un ser que anacrónicamente se recoge en su huella.¹¹

Lévinas considera que la *huella* no es un signo como cualquier otro signo, pero desempeña también el papel del signo. La *huella* puede ser tomada como signo pero tiene algo de excepcional: significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto del cual sería la proyección. Por esto mismo, *la huella* desarregla el mundo, viene en “sobreimpresión” *Dejar huellas* es pasar absolutamente, desarreglar el orden del mundo de un modo irreparable.¹² Es como pensar las relaciones sujeto-objeto fuera o más allá de la causalidad. En cambio, el movimiento que marcha <<más allá>>, es decir, la tarea que se propone lo Propio, pierde su propia significación, se torna inmanencia desde el momento en que el *logos* interpela el *más allá del ser*, porque el *logos* cerca, presenta y expone, mientras que su atenerse a la proximidad es absoluta exterioridad sin medida común con el presente, no compaginable con él, siempre algo

⁹ La construcción del conocimiento no dependería de lo Propio, sino al modo de respuesta a la exigencia que me viene del rostro del Otro, no sería epistemología, sino ética.

¹⁰ Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 75.

¹¹ La Ideas de lo Infinito no parte de Mí, ni de una necesidad del Yo. Id., *Totalidad e Infinito*, p. 85.

¹² Id., *De otro modo que ser*, p. 157.

¹³ Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 77.

ya pasado sobre el cual el presente va con retraso, es algo por encima del <<ahora>> que esta exterioridad inquieta u obsesiona. Este modo de pasar inquietando el presente sin dejarse cercar por el *arjé* de la conciencia, marcando con surcos la claridad de lo ostensible, es lo que hemos llamado *huella*.¹³ Ser en tanto que *dejar una huella* es pasar, partir. En la huella ha pasado un pasado absolutamente concluido, de tal forma que me es imposible aprehender a la huella, re-presentarla, hacerla presente – hacerla Mía - y así quitarle su alteridad. En la huella se oculta su irreversible revolución. La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una trascendencia irreversible, en una inmensidad incapaz de encerrarse en sí y, en cierto modo, demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Yo. Pero esta superioridad de lo superlativo, Lévinas lo ve traducido en obligación frente a lo Infinito, frente al absolutamente Otro, es decir, en una anterioridad de la ética frente a la ontología o ante cualquier misticismo.¹⁴ La idea del Infinito significa recibir del Otro más de lo que puede contener el Yo.¹⁵

1.1.4 La trascendencia del rostro

La noción del rostro, según Lévinas, nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinnggebung*¹⁶ y, así independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser y una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce como en Platón, a la interioridad del recuerdo que salvaguarda al Yo que la recibe. Al contrario, la relación con el rostro no es un “conocimiento de un objeto”. Es decir, la responsabilidad para con el Otro hombre es <<padecida>>, - si puede hablarse así - al margen del tiempo calculable e

¹³ Si lo anárquico no se señalase en la conciencia, *remaría* su manera. Lo anárquico sólo es posible en tanto que contestado por el discurso que traiciona, pero traduce, sin anularla, su anarquía mediante un abuso de lenguaje. Id., *De otro modo que ser...*, p. 165

¹⁴ Id., *Humanismo del otro hombre*, p. 78

¹⁵ La idea del Infinito la trataremos con detenimiento más adelante.

historizable, antes de la <<síntesis de la aprehensión>> que se reconoce idéntica en lo Dicho y lo Escrito.¹⁷ Lévinas afirma que la trascendencia del rostro es Ausencia en este mundo en el que entra. Lévinas recurre a figuras del pensamiento para dar entender como se *exhibe* dicha trascendencia, tales como: “el destierro de un ser”, “la condición de extranjero”, “de despojado” y “de proletario”. La *epifanía* de la huella emerge en Lévinas, como una exigencia de miseria ante el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano, en los cuales la desnudez del rostro no se ofrece a mí para que los devele y que, por esto, sería ofrecido a mis poderes de percepción como lo hace la cultura cuando se apropia del mundo y da *su razón* de las cosas. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez, su diferencia con respecto a mí. Digamos que es él quien toma la iniciativa, a diferencia del modelo epistemológico. El rostro es por sí mismo y no adquiere significado con referencia a un sistema, cultura o ideología.¹⁸

El rostro, a diferencia de la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un neutro impersonal, ni algo carente de sentido o que espera ser reconocido para ser algo, más bien, el rostro es una *expresión* el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su “forma”, la totalidad de su “contenido”, para suprimir a fin cuentas la distinción de forma y contenido (lo que no se obtiene por cualquier modificación del conocimiento que tematiza, sino precisamente por la modificación de la “tematización” en discurso)¹⁹ Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma manifestada como puramente fenomenal, es presentarse de una manera irreductible ante cualquier Yo, es decir, fuera de las redes que tiende la apropiación de la religión, del lenguaje nacional, de las leyes jurídicas, fuera de la cultura que da razón del objeto únicamente a partir de

¹⁷ Id. Totalidad e Infinito, p. 75

¹⁸ Id. De otro modo que ser, p. 108

¹⁹ Id. Totalidad e Infinito, p. 78-101

²⁰ Ibidem, p. 75

lo Propio. La manifestación del rostro en tanto rostro implica la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la representación, comporta desnudez, es decir, miseria y hambre. En el *Deseo*²⁰ se confunden los movimientos que van hacia la Altura – es decir, hacia la dignidad del Otro en tanto Otro – y hacia la Humildad²¹ del Otro. Abordar al otro en el discurso es recibir de él su expresión en la que desborda, en todo momento, la construcción de su esencia. Es pues, *recibir* al Otro más allá de la capacidad mí mismo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo Infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con el Otro es *Discurso*, es decir, una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. No se trata de una mayeútica. Viene del exterior y me trae más de lo que me podría apropiarse.²²

1.1.5 El rostro y su excepcional lenguaje ético

El rostro es expresión y por lo mismo también es una presencia viva, es decir, el rostro habla. La “simple” manifestación es ya *discurso*. Para Lévinas este discurso pone en cuestión la adecuación del Otro a lo Propio: en esto consiste significar o tener un sentido. Presentarse al sentido es ya hablar. La significación o expresión corta así toda relación originaria con el dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar. Conocer la significación no quiere decir dar con una esencia ideal, ni tampoco es una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia absoluta de la exterioridad.²³

El rostro del Otro en la proximidad, más que exigir representación, es huella irrepresentable, es el modo del Infinito.²⁴ No es porque entre los seres existe un Yo, ser

²⁰ El Deseo supone una relación en la que lo Deseable detiene la “negatividad” del Yo que ejerce en el Otro, como el poder, el dominio. *Ibidem* p. 74, 213.

²¹ Humildad entendida como pobreza, es decir, carente de toda significación proporcionada por la Totalidad o la Cultura.

²² *Ibidem*, p. 75.

²³ *Ibidem*, p. 89.

²⁴ *Id.*, De otro modo que ser, p. 186.

que persigue fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en centro del universo. Es porque en la proximidad se inscribe o se escribe la huella del universo – huella de una partida, pero huella de aquello que, incalculable, no entra en el presente e invierte el *arjé* en anarquía - por lo que hay abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo. El nombre intercambiable por excelencia, el yo, después de Lévinas ya no puede ser Yo. Nada es insignificante, nada me exime de responsabilidad.

El que el Otro se exprese y de un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia²⁵. El rostro no reduce a una intuición perceptible. Es una *exhibición* que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista, y en consecuencia, que enseña su novedad misma. Los ojos pueden atravesar la máscara que pude mentir, y que sin embargo, lucha siempre con el rostro descubierto. Para Lévinas, el ojo no brilla, habla. No se puede hacer callar a los ojos, los ojos son un indisimulable lenguaje. ¿Se puede mentir ante el rostro? ¿se puede pasar disimulado ante el Otro? La alternativa de la verdad y de la mentira, de la sinceridad y de la simulación, es privilegio de aquel que se halla en la relación de absoluta franqueza, en la absoluta franqueza que no puede ocultarse. No puede ocultarse la proximidad porque esté confinado al mundo de la axiología. La presentación del ser en el rostro no tiene la jerarquía de un valor²⁶. Lo que llamamos rostro es precisamente esa presentación excepcional, presentación de sí por sí mismo, sin medida común con la presentación de realidades simplemente dadas, simplemente sospechosas de alguna superchería, siempre posiblemente soñadas.

El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. Escapa a la representación, es la defección misma de la fenomenalidad no porque sea

²⁵ Id., *Totalidad e infinito*, p. 90.

²⁶ *Ibidem*, p. 216.

excesivamente brutal para el aparecer, sino porque en un sentido es excesivamente débil, un no-fenómeno, porque es <<menos>> o <<más>> que el fenómeno. El descubrimiento del rostro es desnudez, no-forma, abandono de sí, envejecimiento, morir, estar más desnudo que la desnudez, que la pobreza, que la piel a jirones, de la huella de sí mismo. La obligación suscitada por la proximidad del prójimo no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes o de otro modo. Tal es el sentido de la no-fenomenalidad del rostro.²⁷

La *ternura de la piel*, lo excepcional del rostro es la brecha misma entre acercamiento y acercado, es disparidad, no-intencionalidad, no teleología; de ahí el desorden de la caricia que busca poseer o que pretende satisfacerse a sí misma. La brecha o la distancia entre el Otro y el yo es intemporal, es como un placer sin presente, es piedad porque nunca se está con posibilidad de poseer, y por lo mismo dolencia para el yo. La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo puedo gozar y sufrir por el otro en tanto soy-para-el-otro, tengo significado a partir de la pasividad a la que estoy sujeto en tanto que soy el único responsable de mi prójimo. “*El contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro.*”²⁸ Se trata del propio nacimiento de la *significación* del yo *más allá del ser*. Sincronía irreversible, (el significado del yo en tanto que soy el único responsable está fuera de la mediación temporal ya que representa la imposibilidad de quedar absuelto de toda responsabilidad) intención fallida de la correlación intencional del develamiento en el cual el otro aparecía plásticamente como una imagen, como un retrato. Fracaso de la fenomenalidad en el rostro. En la forma en que Lévinas aborda el discurso hay una recurrencia constante a *figuras* que aparentemente no dicen lo que la

²⁷ Id., De otro modo que ser, p. 150-152

²⁸ Ibidem, p. 153

cosa es. Para algunos Lévinas utiliza una argumentación hiperbólica.²⁹ Sin embargo no se trata de una evasión o de simple retórica, sino de una intensión totalmente consiente de no decir, de no abarcar, de una vez por todas, la relación ética que está más allá del *logos*. Definir sería tematizar, (en latín *definire* es delimitar) encerrar, enmarca y a su vez arrancarle a lo otro su alteridad. Definir es hacer de lo otro algo Propio.

1.1.6 El rostro y la no violencia

¿Pero acaso la Metafísica no pretende decir lo que la realidad es? ¿no estamos cayendo fuera de los límites de la filosofía al evadir al *logos*? ¿se puede hacer filosofía fuera del *logos*-totalidad? Para Lévinas se trata de decir de *otro modo el ser*. Incluso Lévinas recurre en su argumentación al ser. En todo caso se trata de una operación en la que se desgarrar al ser, sin evadirlo pero sí eliminando su originaria violencia. Para Lévinas el ser deviene en guerra.³⁰

¿El rostro del Otro me puede llamar a la violencia? ¿qué pasa cuando el Otro es un asesino? ¿cómo se instaura la justicia cuando el Otro viola los derechos de un tercero? Para Lévinas el rostro revela una excepcional no-violencia que me manda no-matar, imperativo que no se puede *mal* interpretar o que no es susceptible de cambiar de sentido, imperativo que es evidente por sí mismo, es decir, sin necesidad de un contexto o de otros *textos* que le confiarían o de los cuales tomaría su sentido. El rostro no es la apariencia o el signo de cualquier realidad, ni está bajo el engaño de ser persona como yo mismo – situación que me dejaría en igualdad de condiciones y con la posibilidad de hacer el mal y aún de abrir la posibilidad de la venganza; engaño disimulado o expresado a través de la fisonomía y que ofrecería la posibilidad de reducir al Otro a un “tema invisible”. La proximidad no es precisamente cualquier conjunción de temas, una estructura que conformaría su superposición

²⁹ P. RICOEUR, *De otro modo*, p. XIII

Para Lévinas, el rostro no funciona aquí como signo de un Dios oculto que me impondría el prójimo, pese a lo sostenido por Derrida

...tomando en cuenta la singularidad absoluta en su relación con el otro hombre, Lévinas ya no puede distinguir entre la altitud infinita de Dios y la de cada hombre su ética ya es religión. En ambos casos, la frontera entre lo ético y lo religioso se hace más que problemática, como ocurre en todos los casos referidos a ella.³¹

El Otro es Huella de sí mismo, huella en la huella de un abandono sin que jamás se aclare el equívoco, obsesionando al sujeto sin mantenerse en correlación con él, sin igualarse en una conciencia. El rostro como huella, no significa un fenómeno indeterminado; su ambigüedad no es la indeterminación propia de un *noema*, sino una invitación al bello riesgo del acercamiento en cuanto tal, a la exposición del uno al otro, a la exposición de tal exposición, a la expresión de la exposición, *al decir*. En el acercamiento del rostro la carne se hace verbo, la caricia se transforma en *decir*. En cambio, la tematización del rostro deshace el rostro y deshace el acercamiento. El modo según el cual el rostro indica su propia ausencia bajo mi responsabilidad exige una descripción que sólo puede traducirse en el lenguaje ético³²

El rostro en el que se presenta el otro no niega el yo Mismo, no lo violenta. Esta exhibición es la *no-violencia*³³ por excelencia, porque en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la insta. La *no-violencia*, mantiene sin embargo la diferencia del Mismo y del Otro es paz. La relación con el Otro – absolutamente Otro – no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige a lo Propio. Por tanto, podemos pensar el concepto de humanidad en general a partir de lo que Lévinas entiende por la “epifanía del rostro como rostro”, es decir, el rostro en su desnudez revela la indigencia del pobre y del extranjero, (que somos todos) pero esta pobreza y

³⁰ Tenia que tratarse en el segundo apartado

³¹ J. DERRIDA. *¿Dar la Muerte?*, Edit. Paidós, Barcelona, 2000 p. 83

³² E. LÉVINAS. *De otro modo que ser*, p. 157-158

este exilio, no se entregan a la experiencia perceptiva, sigue siendo expresión del rostro ajeno. La presencia del rostro no puede ser capturada (conceptualizada) en un golpe de vista, en un aquí y en un ahora. Por eso la *epifanía* es – lo infinito del Otro –, es presencia del tercero, es decir, de la humanidad que nos mira y que nos obliga. Por esto la relación con el Otro es el llamado a la libertad, es la demanda que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad. La relación con el Otro es la palabra por la cual me despojo de la centralidad de mi discurso; es la predicación, exhortación, es “la palabra profética”.³⁴

1.1.7 ¿El pensamiento sobre la huella y el rostro es filosofía?

La verdadera esencia del hombre se presenta, entonces en el rostro en general en el que es revelación infinita. Es decir, ¿qué entiende Lévinas por hombre? Para Lévinas el *ser* o el sentido del hombre es *ser-para-el-otro*. Pero ¿acaso no está Lévinas reduciendo la subjetividad como lo hace las religiones judía y cristiana bajo la noción de responsabilidad por el Otro? ¿No está haciendo Lévinas lo mismo que hacen las Escrituras cuando se le pregunta a Caín por la sangre de su hermano Abel, entendiendo que cada nombre bíblico comporta a la humanidad en general? Y se puede hacer la misma referencia al Evangelio de Mateo XXV cuando la humanidad será cuestionada por lo que hizo o dejó de hacer por los más pequeños. ¿No estamos frente a un pensamiento inspirado en la tradición bíblica? ¿qué valor puede tener dicho pensamiento para un mundo occidentalizado y laico? Ciertamente Lévinas se da cuenta de esto, sin embargo su intención consistió en reflexionar lo que la tradición judía *revelaba* al mundo occidental y que la filosofía del *logos* no conocía, considerando el propio Lévinas que dicha tradición filosófica, por lo general, devenía en guerra. Esto

³⁴ El otro detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia en tanto que viene de lo alto. *Id.*, Totalidad e Infinito, p. 216-295.

³⁵ *Ibidem*, p. 220.

nos lleva a preguntarnos si el pensamiento de Lévinas está dentro o fuera de los márgenes de la filosofía o si este pensamiento es ya religión como se cuestiona Derrida

Ciertamente podría confundirse el pensamiento de Lévinas con religión, pero no con una religión-institución que formaría o deformaría mi respuesta a la responsabilidad por el Otro. La responsabilidad está más allá de la forma o del legalismo religioso o institucional. Para Lévinas, el rostro cuya *epifanía* ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina sólo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la “buena voluntad” o con la “benevolencia socrática” o con un “fariseísmo” frente a la ley. La “buena intención” y la “benevolencia socrática” sólo son el residuo de una actitud que se toma allí donde se goza de las cosas, allí donde es posible despojarse de ellas y ofrecerlas³⁵, mientras que el “fariseísmo” sólo se contenta con cumplir la ley por la ley. La ética de la responsabilidad de Lévinas deja atrás la religión-institución cuando no hay nada que medie entre el yo (único responsable) y el Otro. Es decir ni el premio ni el castigo pueden estimular mi responsabilidad por el Otro, estoy solo en esta tarea, cargo sobre mis espaldas a la humanidad entera (diría Lévinas). Por otro lado:

La huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Él se ha ido. Es por eso que uso la tercera persona: Él. En esto yace una imposibilidad. Él se ha entregado a ella cuando dice: no hay gracia. En este sentido, él siempre está ausente.³⁶

Lévinas se atreve a hablar de Dios sin ningún miedo, en todo caso el pensamiento de Lévinas podría confundirse con una teología negativa (que no pretende decir el ser de Dios ni formularse categorías sobre la esencia de Dios) y no con una religión, como sostiene Derrida, ya que la religión implica la *gracia* que por sí solo el pensamiento no posee. Aclaremos que la idea de Dios que está en el discurso de Lévinas

³⁵ *Ibidem*, p. 238

³⁶ *Id.*, La Huella del Otro, p. 110

no es el Dios positivo, ni el Dios de la omnipotencia, ni el Dios de una insistencia más aïta, este Dios es el Dios muerto de Nietzsche que se ha quitado la vida Auschwitz. Por el contrario, la idea de Dios que tiene Lévinas es el Dios que no es estadísticamente comprobable y que sólo aparece como hecho consumado de la humanidad, es el Dios que protesta contra Auschwitz, es el Dios que aparece-desaparece (el que está Ausente) en el rostro del Otro.³⁷

Para Silvana Rabinovich el pensamiento de Lévinas *sufre* de manera consciente el destierro o el exilio de una tradición filosófica que lo confina más allá de su territorio. Y desde ese destierro, o desde ese exilio en el que le está vetado entrar en la “tierra prometida” del *logos*, encuentra su originario y excepcional sentido en la historia. El pensamiento de Lévinas no es otra cosa que el más allá de la filosofía occidental desde el cual es posible criticar a la racionalidad de la ética autónoma y aspirar a un pensamiento que tiene su origen en un diferente modo de pensar.³⁸

1.1.8 La Huella y el Infinito

Para Lévinas la idea de lo infinito condiciona positivamente la imposibilidad de matar. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra. “no matarás”. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una irresistibilidad puramente ética. Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino psicológica, tendríamos de ella una *percepción* con todo lo que en la percepción se vuelve subjetivo.³⁹ El

³⁷ *Ibidem*, p. 104

³⁸ Cf. S. RABINOVICH, *La Huella en el Palimpsesto*, p. 22

³⁹ *Id.*, *Totalidad e Infinito*, p. 212-213

recibimiento del rostro, de entrada pacífico porque responde al Deseo inextinguible de lo infinito y del cual la guerra sólo es una posibilidad - y de ninguna manera condiciona *produce*, de un modo original, en la dulzura del rostro femenino, en el que el ser separado puede recogerse y gracias al cual *habita*, y en su morada lleva a cabo la separación. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro.⁴⁰ En el rostro se presenta el ente por excelencia. Y todo el cuerpo, una mano, la curva de un hombro, puede expresar tanto como el rostro.⁴¹ El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado - o santo - rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un “núcleo” de su objetividad como un accidente, sino que *produce* así su verdad.⁴²

Frente a una trascendencia irreversible como condición de posibilidad para dejar una huella, sólo un ser que trasciende el mundo, un ser absoluto, puede dejar una huella. La huella, será entonces, la presencia del que no ha estado jamás aquí, del que siempre es pasado. La huella como huella no conduce solamente hacia el pasado, sino que es el pasado mismo hacia un pasado más lejano que todo pasado y que todo porvenir, pasado absoluto que reúne todos los tiempos. El Dios que ha pasado no es modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser imagen de Dios no es ser icono de Dios, sino encontrarse en su huella. Ir hacia Dios no es seguir esta huella que no es su signo, es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella de la eleidad. Es por esta eleidad, más allá de los cálculos y de las reciprocidades de la economía de este mundo, que el ser tiene un sentido. Sentido que no es una finalidad, porque no hay fin, ni término, donde el deseo por el absolutamente Otro vendría a apagar su necesidad, a encontrar su felicidad.⁴³

⁴⁰ *Ibidem* p. 270

⁴¹ *Ibidem* p. 272

⁴² *Ibidem* p. 295

⁴³ *Id.*, *Humanismo del otro hombre*, p. 81-83

1.2. La Intención trascendente de la Ética.

Lévinas establece que relaciones éticas también conducen la trascendencia a su consumación; esto es porque lo esencial de la ética está en su *intención trascendente*, y porque toda intención trascendente, es realización en el mundo. La ética es una “óptica”, es decir, una “postura”. Por tanto, la relación con la Metafísica es un comportamiento ético, no un mero discurso⁴⁴ No se limita a preparar el ejercicio teórico del pensamiento que monopolizaría la trascendencia. La oposición tradicional entre teoría y práctica desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente Otro o la verdad, cuya vía real es la ética. La relación ética no está en contra de la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad.⁴⁵ En nuestro caso, haremos una *politización* del pensamiento de Lévinas llevando la reflexión a la situación de marginación y exclusión en la que viven miles de indígenas en América Latina. Tema que será abordado en el tercer apartado.

Al contrario de una relación con lo sagrado que limitaría mi libertad, para Lévinas, la presencia del Otro, que cuestiona mi autonomía será lo más original para definir a la ética. El extrañamiento o la alteridad del Otro – su irreductibilidad al Yo - a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. Es así como la conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. “Recibir al Otro es cuestionar mi libertad”⁴⁶ El

⁴⁴ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 101

⁴⁵ Ibidem, p. 55-71

⁴⁶ Lévinas llama a la conciencia moral a la situación en la que mi libertad es cuestionada y al recibimiento del Otro. Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo en este mundo. La conciencia moral no es una modalidad de la conciencia, sino su condición. Es el recibimiento del Otro a través de su juicio. Ibidem, p. 108-123

establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre, - que es significación, enseñanza y justicia -, es el primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás relaciones (políticas, económicas, etc) y, en particular todas las que de una manera original parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico.⁴⁷

1.2.1. El incremento en la responsabilidad

“Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume.”⁴⁸

Para Lévinas el incremento de la responsabilidad consiste en obedecer a la llamada (orden) que se me revela en el rostro del Otro antes de que se formule O también como si se esta llamada se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente de la obediencia sin *re-cordarlo*, sin proceder, sin proceder de la memoria; “como si se formulase por aquel que obedece en esta obediencia misma”⁴⁹ Es decir, los deberes se extienden en la medida que son cumplidos Para Lévinas, cuando mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo. más justo soy y más culpable. La moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, al indígena “Solamente así, por la moralidad en el universo, se producen el yo y los Otros”.⁵⁰ Más tarde veremos el papel del lenguaje y de la ética

1.2.2. La ética y el para sí

Pensemos que la existencia *para sí*, no es el último sentido del saber, sino el retomar el cuestionamiento de sí, el retorno hacia el antes que sí en presencia del Otro.

⁴⁷ *Ibidem* . p 102

⁴⁸ *Ibidem* . p 258

⁴⁹ *Id.* De otro modo que ser . p 58

⁵⁰ *Id.* Totalidad e infinito p 258-259

La presencia del Otro, - heteronomía privilegiada - no dificulta la libertad, la inviste. La esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia. Entonces, la justicia y la injusticia son accesos originales al Otro, más allá de toda ontología. La existencia del Otro nos concierne colectivamente; no por su poder y por su libertad que habríamos de subyugar y utilizar en nuestro provecho. El Otro no nos afecta como aquel que es necesario sobrepasar, englobar, dominar, sino en tanto que otro, independiente de nosotros: detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, que surge nuevamente absoluto.⁵¹ En la manera de recibir a un ente absoluto se descubre la justicia. El hablar de justicia no quiere significar que el Otro escapa al saber, sino que no tiene ningún caso hablar de conocimiento o de ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*⁵²

La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo <<anterior- a todo- recuerdo>>, de algo <<ulterior- a todo- cumplimiento>>, de algo no-presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia.⁵³ No se trata de un efecto que acusa a su causa. El prójimo me golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. Es un anacronismo que manifiesta una temporalidad distinta de la que distiende la conciencia, desmonta el *tiempo recuperable* de la historia y de la memoria, en la que se continúa la representación. Por lo que no sería posible quedar exento de toda

⁵¹ En una responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo, en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética, es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esta anarquía, deshaciendo el logos en el que se inscribe la apología mediante la cual la conciencia siempre se retoma y ordena. Id., De otro modo que ser, p. 167

⁵² Id., Totalidad e Infinito, p. 110-112

⁵³ Id., De otro modo que ser, p. 54

responsabilidad con los indígenas con el *pretexto* de que otros fueron los causantes de su marginación y pobreza

1.2.3 Subjetividad y “el tercero”

Para Lévinas en la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad, ya hemos dicho que este *modo de ser* del prójimo es el rostro.⁵⁴ Por la responsabilidad para con el Otro es como se coloca el lugar del no-lugar de la subjetividad; es por la responsabilidad que se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*.

“Allí es donde el tiempo de lo dicho y de la esencia deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la día-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no- presente y todo lo representable, descarte que a su modo –un modo que habrá que precisar- sirve de signo al responsable”⁵⁵

Escuchar al Otro en su miseria que exige justicia no significa hacerme una representación de su imagen, sino ponerse como aquel que responde, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El *ser* que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Por tanto, mi posición de *yo*⁵⁶ consiste, en poder responder a esta miseria esencial del otro, en el que el otro descubre mis recursos y los pone en cuestión. El Otro que me domina en su trascendencia es sobre todo el indígena, el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado.⁵⁷ El pobre, el indígena, se presentan como iguales. Su igualdad en esta

⁵⁴ Ibidem . p 150

⁵⁵ Ibidem . p 54

⁵⁶ La moral no se agrega a las preocupaciones del yo, para ordenarlas o hacerlas funcionar: cuestiona y pone distancia de sí, el yo mismo. Id. Totalidad e Infinito, p. 189

⁵⁷ Ibidem . p 228

pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya

Este *tercero se une* a mí Pero me une al él para servir, me manda como un señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar El *tú* se coloca ante *un nosotros* Ser *nosotros* no es “atropellarse” o darse codazos en torno a una tarea común “La presencia del rostro – lo infinito del Otro – es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar.”⁵⁸

1.2.4 El uno-para-el-otro

La coyuntura en la que un hombre es responsable de los otros, la relación ética que se acostumbra considerar como perteneciente a un orden derivado o fundado, ha sido abordado por Lévinas como irreductible, estructurada como el uno-para-el-otro, significativo al margen de toda finalidad y de todo sistema, en el cual la finalidad no es tampoco más que uno de los principios posibles de sistematización, esta responsabilidad aparece como intriga sin comienzo, an-árquica. Es decir, la ética no es ningún compromiso adquirido en el presente, en un presente cualquiera y por tanto recuperable, que sea el derecho del cual la responsabilidad sería el reverso. Pero en la “alienación” del Mismo, el Yo es un yo asignado, provocado como irremplazable y, de este modo, acusado como único dentro de la pasividad suprema de aquel que no puede desatenderse sin *carencia*.⁵⁹ Una imposibilidad puramente <<ética>> se expresa, <<sin falta>>, sin <<pecado>>. Ahora bien, si se tratase de una imposibilidad consciente, entonces la responsabilidad no sería otra cosa que una necesidad ontológica. Pero la imposibilidad <<puramente ética>> no es un mero aflojamiento de una imposibilidad ontológica. La

⁵⁸ Ibidem, p. 226.

⁵⁹ Id. De otro modo que ser, p. 209.

carencia, la falta, el pecado – o el <<complejo>>, tal como podría decirse de un modo quizá más aceptable - no es una realidad para <<hijos de papá>>. ⁶⁰

Resumiendo este apartado, para Lévinas la pasividad del yo, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en la conciencia, o, lo que es lo mismo, no tienen comienzo. Estar al margen de la conciencia consiste en esta pre-original imposición del Bien sobre él, algo siempre más primitivo que cualquier presente, que cualquier comienzo, una intemporalidad que impide que el uno se incorpore o se identifique como una substancia contemporánea consigo misma, como un Yo trascendental Unicidad sin identidad, una no-identidad más allá de la conciencia que, en cuanto tal, es en sí y para sí, porque es ya una sustitución por el otro.

“Diacronía de una elección sin identificación, de una elección que empobrece y desnuda, bondad que exige y, por lo tanto, no es un atributo que vendría a multiplicar el Uno puesto que, si viniese a multiplicarlo, si el Uno pudiese distinguirse de la Bondad que lo tiene cogido, el Uno podría tomar posición respecto a la bondad, saberse bueno y, de esta manera, perder su bondad” ⁶¹

En el acercamiento al otro, yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso. Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar: ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde le viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor?. La conciencia, que sabe multiplicar sus correlatos en innumerables imágenes que <<enriquecen>> el mundo, que penetra en los compartimentos, esa conciencia deja intactos y distantes tales correlatos. La conciencia no viene a interponerse entre mí y el otro o, cuando menos, sólo surge ya sobre el fondo de esta relación previa de la

⁶⁰ La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación tuviera comenzado en mí, como si en mi conciencia hubiese resbalado una orden en apariencia de ladrón, como si se hubiese insinuado por contrabando, algo así como a partir de una causa errante de Platón. *Todo ello es imposible para una conciencia y de este modo, testifica con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia.* Ibidem p. 57

Ibidem, p. 112

obsesión, la relación que ninguna conciencia sería capaz de anular y de la cual es una modificación la propia conciencia.⁶²

1.3. El Deseo de lo totalmente Otro: lo Infinito

Decíamos que la idea de lo Infinito se revela en el rostro.⁶³ La idea de lo Infinito se manifiesta, tal como lo entiende Lévinas, como una *excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. La idea de lo Infinito expresa una trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella. Se presenta como un “más allá” de la totalidad y sin embargo su descripción no es puramente negativa. Se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia.⁶⁴ Para Lévinas la idea de lo Infinito se presenta como exigencia moral, mientras que la idea de la Totalidad es puramente teórica.

La idea del Infinito en mí, “*la mfinición*”, se produce⁶⁵ en el hecho inverosímil de estar separado, fijado en su identidad, el Mismo. El Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad.⁶⁶ Para Lévinas lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira a la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles. el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto

⁶² Ibidem . p. 149-150

⁶³ Id . *Totalidad e infinito* . p. 169

⁶⁴ Ibidem . p. 49

⁶⁵ El término francés *production* <<producir, exhibir>> refleja la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se gesta el ser de una entidad y por el cual ser revela

⁶⁶ Ibidem . p. 52

Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, según Lévinas, es hacer realidad mejor o más que pensar

Sin embargo, ¿la idea del Infinito acaso no es una representación de algo que puede ser pensado y con esto parte de lo Propio? ¿Podemos pensar algo que está más allá de la experiencia sensible? ¿Es posible dar razón de la idea del Infinito y aprehenderla en su totalidad? Para Lévinas la distancia de la trascendencia no equivale a aquella que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto. Por lo tanto, importa subrayar que la trascendencia de lo Infinito con respecto al Yo que está separado de ella y que lo piensa, mide, si se puede decir, su infinitud misma. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente Otro. Afirma Lévinas que para tener la idea de lo infinito es necesario existir separado, pero esta separación no puede producirse como un eco de la trascendencia de lo Infinito. Si no, la separación se sostendría en una correlación que restauraría la totalidad y haría ilusoria la trascendencia. Ahora bien, la idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del yo la que impide la totalidad, sino lo infinito del Otro.⁶⁷ Sin embargo el que yo pueda pensar al Infinito no significa que exista, del pensar no se sigue el existir. Además, ¿qué relación puede tener la idea del Infinito con la responsabilidad con los otros?

1.3.1 La idea del Infinito o el Deseo

¿Por qué el pensar, ya sea lo Infinito, la trascendencia o a Dios mismo se convierte en obligación de responder por los demás? ¿Acaso por el pensar en la miseria de los indígenas me convierto en responsable de ellos? La positividad del Infinito es asumida por Lévinas como la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro, en

respuesta al infinito no-tematizable que sobrepasa gloriosamente toda capacidad, que manifiesta su desmesura, como en un contra-sentido, en el acercamiento al Otro. La subjetividad más acá o más allá de lo libre y lo no libre, obligada a la vista del prójimo. La subjetividad *sufre* una ruptura de la esencia excedida por el Infinito. El Infinito disimula sus huellas no para engañar al que le obedece, sino porque trasciende el presente, en el cual él me ordena, y porque de este mandato no puedo deducirlo. “El infinito no es ni causa que obra claramente delante, ni tampoco tema ya dominado por la libertad, incluso aunque sólo fuera retrospectivamente”⁶⁸ Pero esta singular obediencia a la orden de *volverse* sin comprenderla, esta obediencia anterior a la representación, este sometimiento anterior a toda **promesa**,⁶⁹ esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente lo que Lévinas define como el “otro-en-el-mismo”, *inspiración y profetismo*, el pasarse propio del Infinito. Que la gloria del Infinito sólo se glorifique mediante la significación del uno-para-el-otro en tanto que sinceridad; que en mi sinceridad el Infinito atraviese lo finito; “... que el Infinito se pase allí, he aquí lo que convierte en primordial la intriga de la ética.”⁷⁰

Lévinas establece que la idea de lo Infinito no parte de mí o de lo Propio, ni de una necesidad en el Yo. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión, conocimiento sin a priori. La idea de lo Infinito *se revela* en el sentido fuerte del término. Pero este conocimiento excepcional, que Lévinas llama idea de lo Infinito, no es objetivo, es decir, la idea de lo Infinito no es “objeto” de un conocimiento – lo que lo reduciría a la medida de la

⁶⁸ Ibidem, p. 103

⁶⁹ Id. De otro modo que ser, p. 56-57

⁷⁰ Derrida critica a Lévinas al afirmar que la condición del lenguaje es la ética, con lo cual ya no sería necesario buscar una salida a la ontología. Chantal MOUSSE, *Desconstrucción y Pragmatismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires 1998, pp. 160-161

⁷¹ Ibidem, p. 228

mirada de quien lo contempla -, sino deseable, lo que suscita el *Deseo*, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento “*piensa más de lo que piensa*”⁷¹

Es necesario indicar los términos que dirán la desformalización (desidimentación en Husserl) de esta noción, completamente vacía en apariencia, que es la idea de lo Infinito. Lévinas sostiene que el *Deseo* no es algo que se apacigua con la posesión de lo deseable, sino como el *Deseo* de lo Infinito que lo deseable suscita, en el lugar de satisfacer. “*Deseo perfectamente desinteresado bondad*”⁷² El lugar del Bien sobre toda esencia, es la enseñanza más profunda de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba – y que cumple su infinitud en esta vecindad con un ser separado -, la paradoja de la creación pierde a partir de aquí su audacia.⁷³

El *Deseo* no supone una relación de dominación.⁷⁴ Porque el Otro no es inicialmente *hecho*, no es *obstáculo*, tampoco me amenaza de muerte. Para descubrir la facticidad injustificada del poder y de la libertad, es necesaria no considerar al otro como objeto; es necesario, medirse al infinito, desearlo. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es lo que considera Lévinas como el recibimiento del Otro, el comienzo de la moral, que cuestiona mi libertad. El *Deseo* en que el Otro se presenta como interlocutor, como aquel sobre el que *yo no puedo* poder, no puedo matar, revelan no mi inocente espontaneidad, sino la vergüenza de ser usurpador y asesino. El Otro provoca en mí la vergüenza y se presenta para investir mi libertad.

1.3.2 El Deseo o la “Sabiduría del amor”

Al reconocer las necesidades como necesidades materiales, es decir, como capaz de satisfacerse, el yo puede volverse hacia lo que no le falta; distingue lo material de lo

⁷¹ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 85

⁷² El bien lo mismo que el Infinito, no tiene representante, no porque sea el todo, sino porque es Bien y nada escapa a su bondad. Id. *De Otro modo que ser*, p. 55

⁷³ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 125

⁷⁴ *Ibidem*, p. 74

espiritual: se abre al *Deseo*. En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro. Sin embargo, en el *Deseo* no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad, sino porvenir sin jalones ante mí.⁷⁵ El *Deseo* no coincide con una necesidad no satisfecha, se coloca más allá de la satisfacción.⁷⁶ La relación con el otro, o la idea de lo Infinito, la realiza. Cada uno puede vivirlo en el extraño deseo del Otro que ninguna voluptuosidad llega a coronar, a concluir, ni a adormecer

El *Deseo* es entendido por Lévinas como un “desear más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo”. Es como la bondad: lo Deseado no lo colma, lo profundiza. Y así el *Deseo* es deseo de lo absolutamente Otro: fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la ética desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar en el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar ninguna caricia conocida, ni inventar ninguna nueva caricia. *Deseo* sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro

El ser preocupado por otro ser, bate su propio récord para marcar, por medio del deseo, una inversión. Esto representa una inversión fundamental, no de cualquier función del ser, como función derivada de su objetivo, sino una inversión del ejercicio mismo de ser,⁷⁷ que suspende su movimiento espontáneo de existir y da otro sentido a su insuperable apología. El primer movimiento del Deseo es el Otro, el extranjero. Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia. La religión es Deseo y no lucha por el

⁷⁵ Ibidem . p 136

⁷⁶ Podemos enmarcar la distinción entre Deseo y necesidad. El Deseo es una aspiración que lo Deseable amara; nace a partir de su “objeto”, es revelación. Mientras que la necesidad es un vacío del alma puesto que parte del sujeto. El Deseo viene de la presencia del Otro. El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo. Ibidem . p 85-86

⁷⁷ La idea de lo infinito implica un alma capaz de contener más de lo que puede sacar de sí. Esboza un ser interior, capaz de relación con el exterior y que no toma su interioridad por la totalidad del ser. Ibidem . p 197

reconocimiento Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad ⁷⁸

1.4. El Sentido de SÍ MISMO a partir de la responsabilidad por el otro

Cuando se habla de lo humano, a partir de las sospechas engendradas por el psicoanálisis, la sociología y la política,⁷⁹ pesan sobre la identidad de tal modo que nunca se sabe a quién se habla y en qué se está trabajando cuando se construyen ideas a partir del hecho humano. Sin embargo, no se tiene necesidad de semejante saber en la relación dentro de la cual el otro es el prójimo y dentro de la cual, antes de ser individuación del género *hombre, animal racional, voluntad libre*, o esencia del tipo que sea, es el perseguido del cual soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén y en mi responsabilidad, es decir, el otro en lugar de descubrirme en mi <<esencia>> del Yo trascendental, me despoja y no cesa de despojarme de todo aquello que puede serme común con otro hombre, capaz de este modo de reemplazarme, para interpelarme en mi unicidad como aquel al que nadie puede substituir. El prójimo, *primer venido*, me concierne por vez primera, aun cuando fuese un viejo conocimiento, un viejo amigo, un viejo amor implicado desde hace mucho tiempo en el tejido de mis relaciones sociales, me concierne dentro de una contingencia que excluye el a priori ⁸⁰

1.4.1 El desinterés

Contrariamente a la visión de reivindicar una libertad sin responsabilidad, una libertad de juego, Lévinas distingue una responsabilidad que no reposa en ningún

⁷⁸ Ibidem , p 86-87

⁷⁹ Id. , *De otro modo que ser* , p 114

⁸⁰ El prójimo me concierne al margen de todo a priori, pero quizá antes de todo a priori, de modo más antiguo que el a priori, se trata de una noción que el conjunto de nuestras investigaciones pretenden hacer valer para alcanzar el concepto de una pasividad absoluta. Ibidem , p 148

compromiso libre. Responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. Ser sin elección, que sólo puede pasar por violencia para una reflexión abusiva o altiva e imprudente, porque precede a la pareja libertad y no-libertad; pero, por ello mismo, instaura una vocación que va más allá del destino limitado y egoísta de aquel que sólo es *para sí* y se lava las manos respecto a las faltas y las desgracias que comienzan en su libertad o en su presente. Asistimos pues, a la instauración de un ser que no es para sí, que es *para todos*, que es a la vez ser y **desinterés**; el *para sí* significa conciencia de sí, el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo –responsabilidad para con el otro- es la propia fraternidad humana anterior a la libertad.⁸¹

Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo – condición de rehén – es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro. ¿Por qué me concierne el otro? ¿Soy yo el guardián de mi hermano? Estas cuestiones no tienen sentido más que si se las dirige al Yo que sólo tiene cuidado de sí, “sólo es cuidado de sí”. En efecto, en tal hipótesis resulta incomprensible el absoluto fuera-de-Mí, el Otro que me concierne. Ahora bien, en la <<prehistoria>> del Yo puesto para sí habla una responsabilidad.⁸² El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo más antiguo que el Yo, antes de los principios. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser.⁸³ Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo.⁸⁴ Al despojar al Yo de su imperialismo, la hétero-afección instaura una nueva indeclinabilidad: el sí mismo, sometido al acusativo

⁸¹ *Ibidem*, p. 185

⁸² Es una recurrencia a sí a partir de una exigencia irrecusable del otro, un deber que desborda mi ser, deber que se convierte en deuda y pasividad extrema más acá de la tranquilidad, incluso de la tranquilidad relativa a la inercia y la materialidad de las cosas en reposo. *Ibidem*, p. 176

⁸³ Por lo tanto, la moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera. *Id.*, *Totalidad e infinito*, p. 308

⁸⁴ *Id.*, *De otro modo que ser*, p. 187

absoluto,⁸⁵ como si esta acusación, que él ni siquiera tiene que asumir, viniese de él. El *se* del *devorarse* en la responsabilidad, que es también encarnación, no es una objetivación de sí por mí. El sí mismo, el perseguido es acusado más allá de su falta antes de la libertad y, por ello, en inconfesable inocencia. No debe ser pensado en el estado de pecado original, sino que, por el contrario, es la bondad original de la creación⁸⁶

El yo de la responsabilidad soy yo y no otro, yo a quien se quisiera emparejar un alma hermana de la que se exigiría sustitución y sacrificio. Ahora bien, decir que el Otro debe sacrificarse a los otros ¡sería predicar el sacrificio humano! Yo no soy un inimitable matiz de *Jememigkeit*, que viene a añadirse al ser perteneciente al género <<Alma>>, <<Hombre>>, <<Individuo>> que, de este modo, aparecería como común a muchas almas, hombres e individuos, haciendo posible *de entrada* la reciprocidad entre ellos. Soy yo y ningún otro quien es rehén de los otros; mi ser se me deshace en sustitución a mí y no a otro y es gracias a esta sustitución que yo no soy <<otro>>, sino que soy yo El sí mismo dentro del ser es exactamente <<no poder desentenderse>> de una asignación que no pretende ninguna generalidad. No existe ipsicidad común a mí y a los otros, yo soy la exclusión de esta posibilidad de comparación desde el momento en que se instala la comparación Acusación, perseguidora a la cual el perseguido no puede responder de ningún modo, o de manera más exacta, acusación a la que yo no puedo responder, pero cuya responsabilidad no puedo declinar⁸⁷

⁸⁵ Esta manera de venir la orden <<no se de donde>>, este *venir* que no es *recordar*, que no es el retorno de un presente modificado o envejecido en pasado, esta no-fenomenalidad de la orden que, más allá de la representación, me afecta sin saberlo ~<<deshaziéndose en mí como un ladrón>>(Job 4, 12), lo ha llamado Lévinas como *illegitimidad* venida de la orden a la que estoy sujeto antes de oírlo o antes de que la oiga en mi propio Decir Ibidem , p 227

⁸⁶ Ibidem , p 193

⁸⁷ Ibidem , p 200

Yo, es decir, *heme aquí para los otros*: para perder radicalmente su puesto o su abrigo en el ser y entrar en la ubicuidad, que es también una utopía. Heme aquí para los otros: respuesta e-norme, cuya desmesura se atenúa con hipocresía desde su entrada en mis orejas propias, advertidas de la *esencia* del ser, es decir, del modo en que conduce a su desarrollo.⁸⁸ Pero la subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste en proyectar ni en tratar ese mundo como su proyecto. El <<retraso>> no es significante, pues los límites que impone a la libertad propia de la subjetividad no se reducen a la pura privación. Ser responsable más allá de la libertad, es decir, desinteresadamente, no es ciertamente permanecer como un puro resultado del mundo, es *“Soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad”*,⁸⁹ mejor que los méritos, faltas y sanciones proporcionadas a la libertad de elección. Hablamos de libertad finita que no es primera, que no es inicial, pero en una responsabilidad infinita en la cual el otro no es tal porque choque y limite mi libertad, sino en la cual puede acusarme hasta la persecución puesto que lo otro absolutamente otro es el otro.

1.4.2 De la Proximidad al riesgo de la exposición del uno al otro

A la proximidad la hemos entendido desde una previa responsabilidad para con el otro. Entonces, la proximidad es el sujeto que se acerca y que, por consiguiente, constituye una relación en la cual yo participo como término, no como neutro. Este hecho me rechaza fuera de la objetividad de la relación. ¿Se convierte la relación en religión? La proximidad no es institución.

La proximidad no se resuelve en la conciencia que un ser adquiere de otro ser al que estimaría próximo en tanto que este se encontraría a su vista o a su alcance y en tanto que le sería posible captarlo, tenerlo o entretenerse con él en la reciprocidad del

⁸⁸ Ibidem p. 266

apretón de manos, de la caricia, de la lucha, de la colaboración, del comercio o de la conversación. La proximidad no es una configuración que se produce en el alma. Es una inmediatez más antigua que la abstracción de la naturaleza, tampoco es una fusión, sino que es contacto del Otro. Estar en contacto no se trata ni de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de un poder sobre mí.

El prójimo es hermano. Lévinas entiende, a partir de la proximidad, a una fraternidad que no puede abrogarse, la proximidad es una imposibilidad de alejarse sin la torsión de un complejo, sin <<alienación>> o sin falta. En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso. Estoy como ordenado desde fuera, traumáticamente dirigido sin interiorizar por medio de la representación y el concepto la autoridad que me dirige. Sin poder preguntar ¿Qué tiene que ver conmigo? ¿De dónde la viene el derecho a dirigirme? ¿Qué es lo que he hecho para ser de golpe deudor? La conciencia no viene a interponerse entre mí y el otro o, cuando menos, sólo surge ya sobre el fondo de esta relación previa de la obsesión, relación que ninguna conciencia sería capaz de anular y de la cual es una modificación la propia conciencia.⁹⁰

En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad, este *modo* del prójimo es el rostro. En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que <<yo no he concebido ni alumbrado>> lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo, según una fórmula bíblica, <<en mi seno como la nodriza lleva al niño al que da de mamar>> (Num 11, 12). No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones.

⁹⁰ Ibidem p. 194

⁹¹ Ibidem p. 147-148

Entonces reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa se apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe⁹¹

1.4.3 La obsesión de la proximidad, el Decir

Lévinas llama obsesión a esta relación irreductible a la conciencia; una relación con la exterioridad <<anterior>> al acto que la abriría, relación que no es precisamente un acto, ni tampoco es tematización. Irreductible a la conciencia incluso si la trastorna y, aunque traicionada, también tematizada en lo *Dicho* en el que se manifiesta, la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjera: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al *principio*, al origen, a la voluntad, al *arjé* que se produce en todo destello de la conciencia. Movimiento an-árquico, en el sentido original del término⁹² Para Lévinas el acercamiento no es la tematización de una relación cualquiera, sino esta misma relación que resiste a la tematización en tanto que an-árquico Tematizar tal relación significa ya perderla, salir de la pasividad absoluta de sí La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia, la describe Lévinas mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros **El perseguido** es expulsado de su sitio y sólo se tiene a sí mismo, sin nada en el mundo en donde recostar su cabeza Está arrancado a todo juego y a toda guerra Al despojar al Yo de su imperialismo, Lévinas reconoce la hétero-afección que instaura una nueva indeclinabilidad el sí mismo, sometido al acusativo absoluto, como si esta acusación, que él ni siquiera tiene que asumir, viniese de él⁹³

⁹¹ Ibidem, p. 154

⁹² Ibidem, p. 166

⁹³ Ibidem, p. 192-193

1.4.4 El Sujeto del Decir se convierte en vasallaje

La relación del Mismo y el Otro, es concebida por Lévinas como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de “yo” –de ente particular y autóctono– sale de sí. Para Lévinas, el lenguaje lleva acabo una relación entre el Mismo y el Otro de tal suerte que los términos no son polos dialécticos, es decir, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La cuestión ahora, será de mostrar cómo esta relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse en la economía general del ser, como transitivo del Yo al Otro, como *cara a cara*,⁹⁴ como perfilando una distancia a profundidad, la del discurso.

Para Lévinas, *Decir* significa aproximarse al prójimo, <<acreditarle significación>>. Es algo que no se agota en la <<donación de sentido>>, inscribiéndola en lo *Dicho* a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el *Decir* no es una previa representación de esos signos como si hablar consistiese en traducir los pensamientos en palabras. Decir el otro no aparece entonces bajo la forma de intencionalidad, partiendo de un sujeto en sí y para sí, dispuesto a jugar al abrigo de todo mal y midiendo a través del pensamiento el ser desvelado como campo de juego. Ciertamente, el Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición.⁹⁵

El lenguaje encierra, según Lévinas, la pretensión de saber y alcanzar al Otro mediante la interpelación, el vocativo. En esta relación el Otro mantiene su heterogeneidad tan pronto como se la interpela y aunque sea sólo para decirle que no se le puede hablar; al mismo tiempo que es herido, apresado, violentado, es “respetado”. El invocador no es alguien a quien comprendo *no está en categorías*. Es alguien a quien

⁹⁴ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 63.

⁹⁵ Id., *De otro modo que ser*, p. 100.

hablo. Sólo tiene una referencia de sí, no tiene *quiddidad*. El hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro *un derecho* sobre el Yo

¿Cómo enfrentar esta relación del Mismo y del Otro? ¿Cómo abordar de frente al Otro? Para Lévinas renunciar a la psicología, a la demagogia, a la pedagogía que la retórica implica, es abordar al otro de frente, en un verdadero discurso, y en su presentación en el rostro, en su *expresión*, en su lenguaje. *Lo Otro en tanto que Otro es Otro*. Es necesaria la relación del discurso para “dejarlo ser”. Si la verdad en la *experiencia* absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, entonces, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia

Afirmábamos ya que el lenguaje supone la trascendencia, la separación radical entre los términos, el extrañamiento de los interlocutores. *Dicho* de otra manera, el lenguaje se da donde falta la comunidad entre los términos de la relación. El Discurso es, así, experiencia de lo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia pura”, *traumatismo del asombro*. Porque para Lévinas, sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño – refractario a toda tipología, a toda clasificación -, y en consecuencia, término de un “conocimiento” que penetra más allá del objeto

En el *Decir* el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose. Expulsándose de todo lugar, *no morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El *Decir* descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda. Es la misma *respiración* de esa piel antes de cualquier intención.. El sujeto del *Decir* no aporte signos, sino “se hace signo, se convierte en vasallaje”⁹⁶

⁹⁶ Id. *De otro modo que ser*, p. 101

La obra del lenguaje, para Lévinas consiste en entrar en una relación con valor *siempre positivo*.⁹⁷ Por lo tanto, el lenguaje es el medio por el cual un ser existe para otro, es su única posibilidad de existir, una existencia que es más que su existencia interior. La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento interior del Otro, sino en ofrecerle su ser. Por eso ser en sí es expresarse, es decir, servir ya el otro. ¿Acaso tiene razón Derrida al sostener que el lenguaje es promesa, es decir, que el lenguaje es el lugar donde emerge la ética? ¿qué la esencia del lenguaje es ética?⁹⁸

Lévinas une la expresión y la responsabilidad – esta condición o esta esencia ética del lenguaje – como función del lenguaje anterior a todo develamiento del ser y a su resplandor frío que permiten sustraer el lenguaje al yugo de un pensamiento preexistente, con respecto al cual sólo tendría la función servil de traducir al exterior o de universalizar sus movimientos interiores. Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide “objetivamente”. Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna “interioridad” permite evitar. Discurso que obliga entrar en el discurso por el que el racionalismo hace votos, “fuerza” que convence aún “a la gente que no quiere entender” y funda así la verdadera universalidad de la razón.⁹⁹

1.4.5 El Decir y lo Dicho

La responsabilidad para con el otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es entendida por Lévinas como una pasividad más pasiva que toda pasividad; es decir, una

⁹⁷ En el lenguaje se produce una relación pacífica sin fronteras o sin negatividad alguna, con el Otro. Id. *Totalidad e Infinito*, p. 98-190.

⁹⁸ J. DERRIDA. *No escribo sin luz artificial*, pp. 95-103, Siglo XXI, Madrid 1999. “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” *Cómo no hablar*, Proyecto A Ediciones, Barcelona 1997. P. 93.

⁹⁹ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 214.

exposición al otro sin asumir esta misma exposición, en una palabra, expresión, *Decir*. Franqueza, sinceridad, veracidad del *Decir*: no un *Decir* que se disimula y se protege en lo *Dicho*, en un decir que se descubre – esto es, que se desnuda de su piel - como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento, por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose.¹⁰⁰ Esta anterioridad al presente, esta pasividad de exposición en respuesta a una asignación que me identifica como el único, no reduciéndome a mí mismo, sino despojándome de toda *quididad* idéntica y, por consiguiente, de toda forma, de toda investidura que aún se escurriría en la asignación

Reconocer al Otro por medio del lenguaje es suprimir la propiedad privada y echar las bases de una posesión común, porque hablar es hacer al mundo común, crear lazos comunes. El mundo en el discurso es lo que doy, lo comunicable, lo pensado, lo universal.¹⁰¹ El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí. pone en común un mundo hasta ahora mío. El lenguaje *efectúa* la entrada de las cosas en un éter nuevo en el que reciben un nombre y llegan a ser conceptos. El rostro, expresión por excelencia, formula la primera palabra. “el significante que surge en la punta de un signo, como los ojos que os miran”¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 60

¹⁰¹ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 99

2. DE LA EPOPEYA DEL SER A LA RESPONSABILIDAD

En el presente apartado pretendemos mostrar los aspectos decisivos que marcan la originalidad de la filosofía de Lévinas, sin descartar las preguntas obligatorias ¿El pensamiento de Lévinas presenta la rigurosidad racional que permite el acercamiento a la verdad? ¿A qué preguntas trata de responder Lévinas? ¿Cuáles son los horizontes y el método utilizados por el filósofo? Y sobre todo ¿La filosofía de Lévinas se circunscribe a la tradición filosófica de Occidente o marca un alejamiento que nos permita poner en cuestión la primacía de la ontología? Si el pensamiento de Lévinas propone, con la misma rigurosidad de Occidente, un más allá del ser o “*de otro modo que ser*”, tendremos que presentar los límites y las consecuencias de “la epopeya del ser” en el pensamiento occidental, no para extender una crítica sin más de los aspectos negativos de nuestra cultura, o hacer resaltar la *debilidad* del ser y de esta *debilidad* hacer una filosofía (Vattimo), sino para encontrar más allá del binomio Ser y Nada, la excedencia de lo humano sobre el ser, y la responsabilidad por el otro más allá de la aventura del ser. Es así como Lévinas afirmará el primado de la ética sobre la ontología. Advirtamos que la ética de Lévinas no tiene como objetivo exponer normas de conducta, sino reflexionar sobre el sentido de la ética; lo que en palabras de Derrida, se llamaría una ética de la ética. Desde luego que el pensamiento de Lévinas presenta la posibilidad de configurar un conjunto de normas de comportamiento, sin embargo no es ésta su tarea al momento de hacer filosofía, sino contemplar a la ética en relación con la racionalidad del saber inmanente al ser, que es primordial para la tradición filosófica de Occidente, “*ya que la ética puede acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar a la sabiduría*”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Ibidem, p. 192-195

¹⁰⁸ E. LEVINAS. Entre Nosotros, p. 9

El pensamiento de Aristóteles nos ha enseñado que el paso necesario para la construcción de la filosofía es el asombro. El hombre debe partir de la carga emotiva que provoca el asombro por la naturaleza. La vista es por tanto, el medio por el cual el hombre queda impactado para de ahí iniciar la problematización que traerá como resultado un saber.¹⁰⁴ Un saber que sería una adecuación de lo otro con lo Mismo. El aceptar el primer argumento de Aristóteles que la filosofía debe iniciar con la admiración y el asombro, ha llevado a exaltar a la *luz* del conocimiento como guía hacia la sabiduría, que englobaría la realidad en conceptos. Si contrariamente a la tradición del primado de la libertad, como medida del ser, si impugnamos a la *visión* su primacia en el ser, no abandonamos ni el racionalismo, ni el ideal de libertad. Y es que por la comprensión se niega la independencia del ente: es Mío. La posesión es el modo en que un ente, sin dejar de existir resulta parcialmente negado. La visión por la cual admiramos y nos asombramos de la naturaleza y mediante la cual empezamos a problematizar según Aristóteles, sin duda calcula mi poder sobre el objeto. Así como la *visión* forma parte en la lucha por la vida, ¿no es en lo humano donde la eventualidad del ser se presenta al mismo tiempo como pura y santa al consagrarse al otro? La responsabilidad por el Otro es un camino que va del Mismo a lo absolutamente Otro pero sin retorno, exige ingratitud del Otro y una generosidad radical del Mismo. La ética contrasta con la intencionalidad y con la libertad. Una relación con el otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad habría que caracterizarla en términos opuestos a los de las relaciones descritas por la luz.

Empecemos por mostrar los acontecimientos que resultaron en el transcurrir del ser y que aclaran la misión Lévinas. Antes de escribir *Totalidad e Infinito* Lévinas presenta hacia el año de 1934 un texto tan iluminador como sorprendente *La Filosofía del Hitlerismo*. En él desarrolla una crítica al pensamiento filosófico moderno por cavar

éste un abismo entre el hombre y el mundo. Lévinas critica aquella razón que se creía la única luz para acabar con las sombras de lo irracional. Porque esta razón todopoderosa, había creado una sociedad que perdía el ideal de libertad, manifestándose obsesionada por todos aquellos que son de su sangre, creando una especie de pacto místico con los Mismos de su raza, al tiempo que se sospechaba de los demás. Uno puede generar inquietudes por la sustentación universal de aquella *verdad*, sin embargo aquella *verdad*, - por muy irracional que nos parezca hoy en día - no perdió el aspecto formal y no renunció a la tentación de crear un mundo nuevo. ¿Puede haber compatibilidad entre la universalidad y el racismo? ¿A qué punto habrá llegado la aventura del ser al intentar unir el exterminio con una *justa* ideología? ¿Acaso la verdad se puede prestar al arbitrio de lo Mismo? Así se inició la adecuación de la idea de universalidad a los nuevos parámetros que exigían la limpieza étnica. “*La idea de universalidad debe ceder su lugar a la idea de expansión: la expansión de una fuerza que tiene una estructura totalmente distinta de la propagación de una idea.*”¹⁰⁵ Asistimos pues, a una expansión distinta de la ideológica, pero de la cual roba su estructura formal para presentarse como *verdadera*, para establecer un orden en un mundo de amos y de esclavos. Lo mismo que en Nietzsche, aquella voluntad de poder se encarna en el pueblo alemán encontrando su gloria por encima de cualquier ideal de igualdad y de justicia fundamental para todos.

Es así como Lévinas presenta un nuevo horizonte filosófico, la responsabilidad por el otro como una salida del ser, como un alejamiento no de ficción sino ético. El recuerdo de la guerra es latente en toda la obra de Lévinas y su búsqueda es insistente por encontrar una referencia en la tradición de Occidente, de hecho Lévinas se reconoce por no ser el primero en tratar con tanta profundidad la responsabilidad por el otro.¹⁰⁶

¹⁰⁵ E. LÉVINAS. La filosofía del hitlerismo, p. 49

¹⁰⁶ Por cierto que Lévinas sostendrá que su legado filosófico proviene sobre todo de Franz Rosenzweig que está demasiado presente en su obra para ser citado. Además Lévinas menciona como antecesores suyos a Buber, Gabriel Marcel entre otros. Cfr. Fuera del Sujeto

¿Pues cómo sería posible que en Occidente no se hubiera reconocido la dura realidad de la guerra, que no se vislumbrara que el ser se revela como guerra? “La guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro”¹⁰⁷ Creando un *mundo* donde las armas se vuelven contra quien las detenta, imposibilitando al hombre sustraerse del nuevo orden que instauro, incluso, llegando hasta destruir la identidad del Mismo. Si la libertad es reconocida como fuerza, contraponiéndole otras libertades, se origina la guerra en la que se limitan unas a las otras. Como la libertad de Señor que ignora la libertad del esclavo, no haciendo más que generar violencia y tiranía.¹⁰⁸ “*La historia de la humanidad también es guerra.*”¹⁰⁹

Consideremos que cuando hablamos de categorías tan universales como *historia de la humanidad*, nos referimos no a éste o aquel pueblo, sino a la humanidad, tanto pasada, - que de algún modo o de otro está vigente en el presente - como aquella que se encuentra siendo atropellada por la aventura del ser, y que toda ella sufre y entiende las consecuencias de la guerra. Sin embargo ¿Hasta qué punto el hecho de ser judío ayuda a mostrar que la otra cara de la epopeya es la violencia? En referencia con el pensamiento judío, se concibe a este pueblo como el receptáculo principal de las consecuencias más trágicas que han sucedido en la historia, hasta considerar que el pueblo judío lleva en su misión por el mundo experimentar la ausencia de Dios como bendición. Pero, qué pensar de la experiencia de dominación en otros lugares. El deseo de dominación no es exclusivo de Europa, o más bien, Europa ha ensanchado sus límites geográficos y ha tocado con sus armas lo otro, lo diferente. Por ejemplo, Dussel nos cuenta que encontrándose en Lovaina en una conferencia con Lévinas le hizo referencia sobre los quince millones de indios muertos en la conquista de América Latina, y le preguntó: “*son también el Otro del que Ud. habla.*” Lévinas le respondió: “*eso debe pensarlo*

¹⁰⁷ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 47

¹⁰⁸ Cfr. L. LEVINAS, *La Huella del Otro*, p. 91

*Ud.*¹¹⁰ Ciertamente nosotros que hemos no sólo sufrido la guerra y la conquista sino ante todo la pobreza como la máxima expresión del deseo de dominio y la tendencia del ser por englobar a lo diferente, por disolver al otro en la totalidad, se nos impone responder como rehenes en la historia, pensando fuera de la violencia del ser, - el ser, origen de toda violencia -. ¹¹¹ La responsabilidad por el Otro como imposición asimétrica, que viene “desde arriba” y como “superior” éticamente me obliga.

Existe a mi juicio una obra literaria que expresa con exactitud la experiencia de ser víctimas de la guerra, - sin descartar obviamente el testimonio vivo de los indígenas de Chiapas - la obra de Zvi Kolitz que escribe:

“Ahora la muerte, una muerte rápida, instantánea, nos parece liberadora; los animales salvajes me resultan tan queridos que me duele que se compare con ellos a esos malvados que sojuzgan Europa. No es cierto que Hitler tenga algo de bestial. Estoy convencido de que es un típico producto de la humanidad actual. La humanidad entera lo engendró y educó, y él es quien sinceramente mejor expresa sus más íntimos deseos... Millones de personas en el vasto mundo, enamoradas del día, del sol y de la luz, no tienen la más remota idea de cuánta oscuridad y desdicha nos ha traído el sol, vuelto instrumento en manos de malvados para descubrir las huellas de quienes huyen. El día nos entrega a nuestros perseguidores.”¹¹²

¿Qué sentido tiene el sufrimiento de los inocentes? ¿Nos es acaso el testimonio más claro de un mundo sin Dios? No es raro que la reacción más común sea el ateísmo. “La muerte de Dios” no es una invención, sino el descubrimiento de un cielo vacío de ese supuesto Dios que distribuía premios y castigos y que, en su infinita bondad, trataba a los hombres como eternos niños. Lévinas se pregunta: “¿Pero con qué demonio obtuso, con qué extraño mago habían entonces poblado su cielo, ustedes que hoy lo

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 102

¹¹⁰ E. DUSSEL, *Ética de la Liberación*, p. 403

¹¹¹ Cfr. E. LEVINAS, *Entre Nosotros*, p. 10

¹¹² ZVI KOLITZ, *Israel Rakover Habla a Dios*, p. 10

declaran desierto?"¹¹³ El verdadero monoteísmo está obligado a responder a las legítimas exigencias del ateísmo. Un Dios de adultos se manifiesta precisamente por el vacío de un cielo infantil. El sufrimiento de los inocentes y el alejamiento de un Dios que renuncia a toda manifestación caritativa, apela a la plena responsabilidad de un hombre maduro.

Lévinas a partir de los acontecimientos sucedidos entre 1933 y 1945, - donde la razón no pudo evitarlos ni comprenderlos -, atiende a la prioridad de la *relación con el otro*, donde ya no se trata de estructuras de saber, sino de *sentido*, que se impone al pensamiento de un modo radicalmente diferente.¹¹⁴ La responsabilidad por el otro es un camino que va de lo Propio a lo absolutamente Otro pero sin retorno. La responsabilidad por el otro es una *obra*, donde el otro es alcanzado pero nunca tocado, fuera de toda "delectación morosa" que identifica a las religiones.¹¹⁵ El otro no es jamás un espectáculo.

La filosofía de la responsabilidad ética significa que *nadie puede substituirme cuando yo soy el responsable*, es decir, no puedo ocultarme ante el otro hombre.¹¹⁶ ¿Por la responsabilidad se perderá la identidad del yo que la filosofía de Occidente a elevado a un rango excepcional, por el cual el hombre es libre de asumir lo que no es, reafirmando a su vez su condición de Señor? Lévinas afirma que la responsabilidad por el otro me designa como *yo*, en tanto que soy elegido. Elección para la *Liturgia*, entendida en su sentido más primitivo como el servicio desinteresado y sin recompensa, al punto de poner al servicio lo que es de uno. A la denuncia de las crueldades, horrores y crímenes que atestiguan el *conatus essendi*, oponemos lo humano que irrumpe en los santos y en los justos. ¿En la humanidad de lo humano, no está acaso puesta en cuestión

¹¹³ E. LEVINAS, "Amar a la Tora más que a Dios" en Iosi Rakover, *Habla a Dios*, p. 81

¹¹⁴ Cfr. E. LEVINAS, "Entre Nosotros", p. 152

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 50-51

¹¹⁶ *Id.*, "Fuera del Sujeto", p. 50

la crisis misma del ser en cuanto ser? Cuestionamiento que no podría interpretarse como un acontecimiento – esencial o accidental - que marcase la intriga del ser del ente. Sentido ético de la relación con el otro, sentido que responde, en forma de responsabilidad, ante el rostro, a lo *invisible* que me requiere, respondiendo a una exigencia que me pone en cuestión y que me viene *no sé de dónde*, ni cuando ni porqué¹¹⁷. La complacencia de la filosofía moderna por la multiplicidad de significaciones culturales y por los juegos del arte aligeran al ser del peso de su alteridad y representa la forma en la cual la filosofía prefiere la espera a la acción, para manifestarse indiferente al Otro y a los Otros, para rechazar todo movimiento sin regreso¹¹⁸. ¿Acaso hemos sido testigos de una tradición filosófica que desconfía de lo diferente a sí? El miedo a perderse o a confundirse en lo extraño, la angustia ante *mi* muerte, la negativa a perder la autonomía por una rara heteronomía, ha llevado a exaltar la luz del conocimiento que guíe hacia la sabiduría, que englobaría a la realidad en conceptos. En Lévinas asistimos a la perturbación ética del ser, más allá de su buena conciencia de ser “en vista de este ser mismo”, de la que el ser para la muerte es el fin y el escándalo, pero que no despierta escrúpulo alguno¹¹⁹.

El hombre occidental está a favor de una vida abierta, está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, <<acuciado por vivir, impaciente por sentir>>¹²⁰. Si contrariamente a la tradición del primado de la libertad, como medida del ser, impugnamos a la visión su primacía en el ser, y si impugnamos la pretensión del poder humano de acceder al rango de logoi, no abandonamos ni el racionalismo, ni el ideal de libertad. ¿Se es irracionalista o místico, o pragmático por poner en duda la identificación del ser con el poder o con el logoi? Se trata de invertir los términos de la

¹¹⁷ Ibidem , p. 106-107

¹¹⁸ Id . La Huella del Otro , p. 51

¹¹⁹ Id . Entre Nosotros , p. 159

¹²⁰ Id . Cuatro Lecturas Talmúdicas , p. 60

concepción que asienta la verdad en la libertad ¹²¹ La libertad se asienta en la responsabilidad

2.1.1 La totalidad y lo humano

Totalidad e Infinito se presenta como una defensa de la subjetividad, pero no a la manera de una simple protesta egoísta frente a la totalidad, ni por una angustia ante la muerte, sino fundada en la idea de lo Infinito. Distinguiremos entre la idea de Totalidad y la idea del Infinito, afirmando el primado filosófico de la idea del Infinito. Y habrá que referir cómo se produce la idea de lo Infinito en la relación del Mismo con el Otro ¹²² Por otro lado, advirtamos que no se trata de asegurar la dignidad ontológica del hombre como si la esencia fuese suficiente para la dignidad, sino, por el contrario, de poner en entredicho el privilegio filosófico del ser, de preguntarse por el más allá o el más acá

Sostiene Lévinas que afirmar que el *ser* no es una noción vacía, que posee su propia dialéctica y que nociones como *Totalidad* aparecen en un cierto momento de esta dialéctica, ¹²³ implica referirse a la Totalidad no únicamente como una noción psicológica. La vieja filosofía sólo piensa la Totalidad pensable, contrapuesta a la Nada, a una nada una y universal, no menos una y universal que la Totalidad pensable. El pensar absoluto en perfecta coincidencia final con el ser absoluto integra juntamente con éste la Totalidad o Mismidad. El fuera de la Totalidad no es Nada ¹²⁴

La totalidad del ser, en la que el ser resplandece como significación, no es una entidad fijada eternamente, sino que requiere el ordenamiento y la reunión, el acto cultural del hombre. ¿La filosofía contemporánea no se estará apartando radicalmente en este punto a Platón al afirmar que lo inteligible no es concebible fuera del devenir

¹²¹ Id. *Totalidad e Infinito*, p. 306-307

¹²² Id. *Totalidad e Infinito*, p. 52

¹²⁴ Id. *El Tiempo y el Otro*, p. 78

que lo sugiere? La diversidad de expresiones hace centellar la inagotable riqueza de su acontecimiento. Cada obra cultural lo recorre dejándolo intacto, y todas las expresiones que el ser recibió y recibe serían verdaderas, porque la verdad sería inseparable de su expresión histórica.¹²⁵ ¿Sería posible afirmar junto con Platón que existiese una *significación en sí* que un pensar hubiera podido alcanzar saltando sobre los reflejos, deformantes o fieles, pero sensibles que conducen a ella? El devenir de la historia, todas las culturas, ya no son obstáculos que nos separan de lo esencial y de lo inteligible, sino vías que nos hacen acceder allí. Son los únicos caminos, los únicos posibles, irremplazables e implicados en lo inteligible mismo. Por lo tanto, las significaciones culturales no traicionan al ser por su pluralismo, sino que por el contrario se elevan gracias a él a la medida y a la *esencia* del ser, es decir, a su *modo* de ser. ¿No es inadmisibles un juicio que pretendiera englobar a todas las culturas y evocara a la verdad absoluta o por el contrario, el ser es histórico y por lo tanto necesita de los hombres? En realidad no habría totalidad en el ser, sino totalidades. Nada las englobaría. Se sustraería a todo juicio que se pretendiera último.¹²⁶ ¿No es por lo mismo que las guerras surgen por una falsa idea de contener en sí a la única verdad sobre la realidad? “El *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo”¹²⁷ Son las creaciones particulares, lo humano que inventa la cultura de la muerte y del exterminio por encima de la palabra. Es necesaria una orientación en el sujeto que le permita preferir *decir* a la guerra. Se razona como si la coexistencia pacífica no supusiera que en el ser se perfila una orientación que le confiere un sentido único. ¿No hace falta distinguir, entre las significaciones, en su

¹²⁵ M. GARCÍA-BARO, *La figura de la Estrella*, en *La Estrella de la Redención*, p. 16

¹²⁶ *Ibidem*, p. 34

¹²⁷ *Ibidem*, p. 43

¹²⁸ F. ROSENZWIG, *La Estrella de la Redención*, p. 44

pluralismo cultural, y por otra, el sentido, orientación y unidad del ser, donde reposarían los otros aspectos del pensar y toda la vida histórica del ser? Tal orientación sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idéntico hacia un Otro que es absolutamente otro.¹²⁸ Por lo tanto, oponemos la significación del rostro a la comprensión y a la significación que se captan a partir del horizonte que se traducen como la libertad del Mismo antes de la justicia, como movimiento antes que la obligación frente a Otro¹²⁹

¿El pensamiento del otro trasciende a la filosofía contemporánea? Más que trascenderlo lo abandona. En la filosofía de Lévinas la relación entre el otro y yo no es un saber, un reconocimiento del otro, un momento del saber. La otredad en la que acontece el otro acontece como orden. ¿Y de dónde viene esa relación? Esta orden es una llamada, una llamada a la responsabilidad. Es un Decir primero que no sólo pide una respuesta sino que en primer lugar pide responsabilidad.¹³⁰ Lo humano que irrumpe en el ser hace posibles *entes* comprometidos en el ser, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima en la historia. La paz se produce como esta aptitud para la palabra.¹³¹ Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva.

Ser yo no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente ser capaz de ver el agravio del agraviado o el rostro. La profundización de mi responsabilidad en el juicio que se refiere a mí no pertenece al orden de la universalización: más allá de la justicia de las leyes universales, el yo entra en el juicio por el hecho de ser bueno. La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que

¹²⁸ E. LEVINAS, *Humanismo del Otro*, Hombre, p. 49

¹²⁹ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 71

¹³⁰ Id., *La Huella del Otro*, p. 107

¹³¹ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 49

el Otro cuenta allí más que yo mismo ¹³² La moralidad no nace de la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda, y el huérfano. Solamente así, por la moralidad, en el universo, se producen el yo y los Otros. La persona se encuentra, pues, confirmada en el juicio objetivo y no ya reducido a su lugar en una totalidad. Pero esta confirmación no consiste en halagar sus tendencias subjetivas, sino en existir para otro, es decir, en cuestionarse y en rechazar el asesinato más que la muerte; salto mortal, pero que sólo el ser singular por excelencia – un yo - puede llevar a cabo. ¹³³

El concepto del Otro no tiene ningún contenido nuevo con relación con el concepto del yo; pero el ser-para-el-otro no es una relación entre conceptos cuya comprensión coincidiría, ni la concepción de un concepto por un yo, sino mi bondad. El hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma. Lo que quiere decir el título: <<*de otro modo que ser*>> es que la humanidad dentro del ser histórico y objetivo, la brecha misma de lo subjetivo, del psiquismo humano, es el ser que se deshace de su condición de ser: el des-inter-és ¹³⁴ La condición ontológica se deshecha, o se deshace, en la condición o en la incondición humana. Ser humano significa “Vivir como si no fuera un ser entre los seres” ¹³⁵ Sucede como si por la condición humana, se voltearan las categorías del ser en un de “otro modo que ser”. Que se reconozca que no sólo es un “ser de otro modo”, ser de otro modo es aún ser. Lo “*de otro modo que ser*” no tiene un verbo que designaría el acontecimiento de su inquietud, de su des-inter-és, de la puesta en cuestión de este ser del ente.

¹³² Ibidem ,p 260-261

¹³³ Ibidem ,p 259

¹³⁴ Id ., *Ética e Infinito*, p 95

¹³⁵ Ibidem

El estallido de lo humano en el ser, se marcan por el hecho de que lo que es lo más natural pasa a ser lo más problemático ¿Acaso tengo yo derecho a ser? ¿Acaso no ocupo, al ser en el mundo, el lugar de alguien? Con estos cuestionamientos ¿no estamos poniendo en la tela de juicio la perseverancia, ingenua y natural, en el ser? Desde luego que no se trata de justificar el suicidio aunque este devenga del amor al prójimo. Se trata de afirmar que una verdadera vida humana no puede quedarse en una vida *satisfecha* en el seno de su igualdad al ser, como vida de quietud “*Que se despierte hacia el otro, es decir, tiene siempre que deshechizarse, que el ser jamás es – al contrario de lo que dicen tantas tradiciones tranquilizadoras – su propia razón de ser, que el famoso conatus essendi no es la fuente de todo derecho y de todo sentido.*”¹³⁶ Ocurre como si la emergencia de lo humano en la economía del ser invirtiese el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en el sacrificio o en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad¹³⁷

¿Qué tipo de sociedad resultará si las máximas de conducta están en función de perfeccionar al Yo por encima de un Tu? ¿Acaso no es este el germen que hace irrumpir a las guerras cuando el otro es “más” que el Yo? ¿No es cierto que en Platón la relación Yo–Tu pasa inadvertida cuando se trata de construir una República? “*Veamos, cómo, con ayuda de qué ciencias y de que ejercicios, formaremos hombres capaces de mantener en su integridad la constitución política, y a qué edad habrá que aplicarlos a ello.*”¹³⁸ Platón construye una República que debe imitar al mundo de las Ideas,¹³⁹ y el alma es distinguida en tres partes con lo que se reconocen las virtudes de la justicia, prudencia, fortaleza y templanza, pero la adecuación de estas virtudes al alma, ¿no

¹³⁶ Ibidem , p 114

¹³⁷ Id . Entre Nosotros, p 10

¹³⁸ PLATÓN , La República p 545

¹³⁹ E. LEVINAS , El Tiempo y el Otro, p 137

tienen por objeto formar hombres que superen todo tipo de prueba, de trabajos, placeres con el fin de ver si su espíritu es capaz de soportar los estudios más profundos, o si se desmayaran, como ocurre con las almas más flojas?¹⁴⁰ Se nos muestra que la prioridad es el refinamiento del alma para acceder a los puestos más importantes en la sociedad. Refinamiento que no es otra cosa que la idea de purificar al alma del cuerpo. Batalla que se emprende contra las tendencias negativas del cuerpo. Por lo tanto, la vida es una guerra contra el cuerpo donde se busca que el alma salga victoriosa y pueda regresar limpia al mundo de las Ideas. Mientras que unos se esfuerzan por sí solos, otros, a lo mucho comparten sus enseñanzas a otros para que emprendan la difícil tarea de la purificación del alma. La relación Yo-Tu se remite a un compartir las experiencias, los esfuerzos en un ideal común, donde el otro se siente junto a sí y no frente a sí. Nunca el otro cuestiona mi lugar en el mundo. El rostro del otro no me dice más que un “camarada”. Asistimos pues, a una colectividad en torno a algo común, al deseo de construir una República con hombres virtuosos para sí mismos y no para el Otro.

A ese cosmos que es el mundo de Platón se opone el mundo del espíritu, en el que las implicaciones de la responsabilidad por el otro no se reducen a una lógica de género, en el que el yo sustituye a lo mismo y el otro a lo otro.¹⁴¹ La Totalidad, la República, se constituyen merced a la violencia y la corrupción. La responsabilidad consiste en introducir la igualdad en un mundo entregado al juego y a los combates mortales entre libertades.¹⁴² El mundo de las virtudes griegas, el punto medio entre el exceso y el defecto, visión objetiva de la ética que sin embargo se produce bajo las formas de la conciencia, bajo el parámetro del Yo. Pero si estas formas de conciencia determinan toda relación Yo- Tu, en nuestro mundo no podría entrar nada de otro. Para Lévinas la presencia del Otro no es representación, es absolutamente recta, la rectitud

¹⁴⁰ PLATÓN, op. cit., p. 546.

¹⁴¹ E. LEVINAS, El Tiempo y el Otro, p. 139.

misma que sin embargo no está tematizada ¹⁴³ Que una proximidad irreductible pudiese alterar el orden establecido por la Totalidad, he aquí el gran tema que nos aporta Lévinas.

Si seguimos la sabiduría de la tradición y del pensamiento occidental, los individuos superan la violencia excluyente de su *conatus essendi* y de su mutua oposición en una paz establecida por el saber y cuya verdad esta garantizada por la Razón. Así se satisface, la unificación libre de las personas particulares en torno a verdades ideales, especialmente las de la Ley. El individuo se abre a la paz a partir del Estado, de las instituciones, de la política. La Razón que supera la alteridad de la naturaleza exterior mediante la ciencia y la técnica, preside también el reparto "igualitario" de las cosas.¹⁴⁴ Y, por tanto, la conciencia, el saber, la verdad y la sabiduría de la que la conciencia es posibilidad, serían la espiritualidad misma del individuo humano, la humanidad del hombre, la personalidad del individuo, fuente de los derechos humanos y principio de toda justificación. Sin embargo, no hemos asistido ya al desencanto de la Razón, al final de las estructuras fuertes, de la *metafísica* como posibilidad de conocimiento. ¿Nos preguntamos si el ideal de progreso ha cumplido su cometido en la modernidad? La conciencia no está en paz en la modernidad. Mala conciencia al final de milenios de la Razón gloriosa, de la Razón triunfante del saber, pero al final, milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas, del imperialismo disfrazado de universalidad, del desprecio por lo humano, de la explotación y, en este siglo, de las dos guerras mundiales, de la opresión, de los genocidios, el holocausto, el terrorismo, el desempleo y la miseria siempre incesante del Tercer Mundo, de las doctrinas despiadadas del nacional-socialismo. ¿Ha fallado la Razón en su intento de persuadir a las voluntades? Tal parece que en Occidente la conciencia no siente ningún

¹⁴³ Id. Entre Nosotros, p. 49.

¹⁴⁴ Id., Fuera del Sujeto, p. 34.

reproche, ¿no habría que poner en cuestión su privilegio filosófico, el que debía garantizar la paz? Estos síntomas de falta de conciencia, no son, en cuanto tales, revelación y denuncia de la humanidad occidental que otorga al Individuo un sentido que no es únicamente helénico. Mala conciencia, falta de conciencia, que da testimonio de una vocación que proviene de un espíritu cuyo amor a la sabiduría no agota todos los poderes del amor.¹⁴⁵

Para Lévinas, tras la alteridad recíproca y formal de los individuos que forman parte de un género, - tras su negatividad recíproca, en el género humano - se insinúa otra alteridad. *“Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser, lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre mí y el otro, esta desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión”*¹⁴⁶ Pensar la desigualdad en un sentido diferente al de la opresión es invertir la lógica del género, como si en la multiplicidad humana, el otro hombre se tornase, - de forma brusca y paradójica- en aquello que *me* concierne por excelencia, como si, siendo uno entre muchos, me convirtiese - precisamente yo - en aquel que tuviese que responder de la muerte y, en consecuencia, de la vida del otro. Este es un privilegio que la lógica del género parecía impedir: “no matarás”. En esta ambigüedad del Yo, reconocida por Lévinas, se revela por un lado, el esfuerzo del ser por ser, ipseidad vuelta sobre sí mismo, y por otro lado, una extraña abolición o suspensión de esta urgencia de existir, así como una abnegación en la preocupación por los “asuntos” de todos los demás tales asuntos, “tienen que ver conmigo” y me están confiados, como si el otro fuese ante todo un rostro¹⁴⁷

¹⁴⁵ Id. , Entre Nosotros, p. 222

¹⁴⁶ Ibidem p. 224

¹⁴⁷ Id. , De otro modo que ser, p. 257

¹⁴⁸ Id. , Entre Nosotros, p. 225

Contra la lógica del género, ¿no cabe entender a la subjetividad como una *Salida* del concepto, de un olvido del ser y del no ser? Para Lévinas el olvido del ser y del no ser es ir a lo más allá de la Esencia, a lo “de otro modo que ser”. Pero, ¿no significaría también la posibilidad de ver, de conocer, de comprender y de tomar, posibilidad que con toda evidencia retornara a *tematizar* y, de este modo, a pensar el *ser*, a descubrir un campo para el saber, la manipulación, el desplazamiento, la operación y la posesión? ¿Acaso puede evitarse el esquema del sujeto intencional, - el cual es voluntad, interioridad al ser, interés - cuya humanidad se convierte en “experiencia” y la trascendencia en búsqueda de trasmundos de la Ciudad Celeste que gravitan en el cielo de la Ciudad terrena?

La responsabilidad para el otro, en Lévinas, no es un tema, es una responsabilidad (acción) que se hace sin “decisión de mi parte” El sujeto está expuesto al rostro del otro, que es el “más lejos aún” de la ex-claustración del “sí mismo”, de la ex-claustración que no es el ser-en-el-mundo.¹⁴⁸ Trascenderse, al punto de salir de sí, es substituirse por el otro, expiar por el otro mediante mi unicidad de ser único La unicidad del ser único en una u-topía, es el no estar enmurallado hasta la expiración eso es la proximidad del Otro, que sólo es posible como responsabilidad por él, la cual a su vez sólo es posible como substitución de él. Para Dussel, el rostro del miserable puede “interpelarme” a partir de que soy “sensibilidad”, corporalidad vulnerable a priori. Con lo que el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, la teoría, el “ser-en-el-mundo” no sólo son precedidos una y otra vez por un a priori pre-ontológico (la sensibilidad), sino también por un a posteriori pos-ontológico (la exterioridad), pero ambos como términos de una misma tensión.¹⁴⁹ Expuesto por Lévinas “*Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye se solidifica en el ser. Es*

¹⁴⁸ Id. , De otro modo que ser , p. 261

¹⁴⁹ F. DUSSEL, op. cit. , p. 363

por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo de otro modo que ser." ¹⁵⁰

Solamente el sentido del otro es irrecusable y prohíbe la reclusión y la vuelta a la concha de sí mismo. Entonces, podemos afirmar que Lévinas interpreta al *sujeto* como *rehén* y la subjetividad del sujeto como sustitución que rompe con la *esencia* del ser, para un des-reglamiento de la esencia, a través de la cual ésta no repugne tan sólo a la violencia.

Si la muerte del prójimo me remite a mi propia muerte, de la cual no puedo tener ningún tipo de experiencia previa, si la experiencia trágica de la guerra me lleva a cuestionar sólo sobre mi Mismo, no he salido aún del plano egoísta del devenir del ser. La respuesta de Lévinas ante la nada de la muerte se ubica en un plano ético. Mi muerte tiene sentido si respondo por la muerte del otro. ¿Acaso se puede ser libre de responder o no por la muerte del otro? Para Lévinas la libertad es un problema del "despertar". Despertar es descubrirse responsable del otro con un compromiso más antiguo que toda deliberación memorable constitutiva de lo humano. Pero, ¿existe la posibilidad del mal? Es evidente que en el hombre existe la posibilidad de no despertar al otro. El mal pertenece al orden del ser, mientras que al contrario, el ir hacia el otro es la irrupción de lo humano en el ser, es <<de otro modo que ser>> ¹⁵¹. Sin lugar a dudas no se puede garantizar el triunfo de ese <<de otro modo que ser>>, puede haber periodos en los que lo humano se extinga completamente, pero el ideal de santidad es lo que la humanidad ha introducido en el ser. Un ideal de santidad contrario a las leyes del ser.

La inercia es ciertamente la gran ley del ser, pero lo humano surge de ella y puede perturbarla. ¿Por cuánto tiempo? Lo humano es un escándalo en el ser, una "enfermedad" del ser, pero no el mal. ¹⁵² El yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse a

¹⁵⁰ E. LEVINAS, *De otro modo que ser*, p. 263.

¹⁵¹ *Id.*, *Entre Nosotros*, p. 140.

partir de un secreto semántico, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *estar aquí* no es ya la usurpación del lugar del otro¹⁵³ Esta *mala conciencia* me llega desde el rostro del otro que, en su mortalidad, me arranca de mi suelo sólido en el que, como simple individuo, me ubico y persevero ingenuamente – naturalmente - en mi posesión. Una mala conciencia que me pone en cuestión. Una cuestión que no requiere una respuesta teórica a modo de información. Una cuestión que apela a una responsabilidad que no es un remedio práctico. Una responsabilidad que no es comparable a una experiencia ingenua, a una privación del saber, de la comprensión, sino que es la excelencia de la proximidad ética en la socialidad. Lo humano es el retorno a la interioridad de la conciencia no intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir, como en la muerte de Sócrates, una injusticia – incluso sobre mi “derecho a ser”- antes de cometerla¹⁵⁴

Participar de un mismo sistema que genera violencia, de una misma institucionalidad del ser que provoca un mundo hostil, provoca preguntarse por la verdad del mal. El mal que emerge del mismo acontecer histórico del ser, pero que encuentra su radical oposición en el rostro del prójimo. Él detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto: total superioridad, ante el cual no puedo matar. Amor al prójimo que no falsea al ser, sino que hace posible su verdad¹⁵⁵ El Otro en tanto que Otro me viene desde fuera, libre del alcance de mi comprensión. Su exterioridad, su apelación a mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un “núcleo” de su objetividad como accidente, sino que su proximidad *produce* su verdad. Proximidad de hombre a hombre que anima - o más bien que efectúa - la

¹⁵³ *Ibidem*

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 177

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 178

¹⁵⁶ *Id.* Totalidad e Infinito, p. 295

acogida que el hombre hace al hombre. Pensamiento que no viene – como decíamos - a reducirse a un acto de conocimiento en el que se constituyen las verdades. Y es que la *inmanencia* del ser accesible al sujeto en la objetividad, esta inteligibilidad de lo objetivo en el conocer, no se asemeja a la proximidad del prójimo ¹⁵⁶

Nos hemos referido a la resistencia de los seres a la totalización como una imposibilidad de su conciliación en el Mismo. Para Lévinas esta imposibilidad de conciliación entre seres – esta heterogeneidad - indica en realidad un modo de producirse y una ontología que no equivale a la existencia panorámica y a su develamiento. El estallido de la totalidad, la denuncia de la estructura panorámica del ser, concierne al existir mismo del ser y no a la simple colocación o configuración de entes refractarios al sistema ¹⁵⁷. Partir del rostro como de una fuente en la que aparece todo sentido, el rostro en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar, es afirmar que el ser ocurre en la relación entre hombres. Lévinas define a lo humano que irrumpe en el ser en un Deseo-aspiración ¹⁵⁸ que no procede de una falta de una persona. Un Deseo que se produce por la desnudez del rostro y me ordena desde lo infinito a responder. Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aún el asesinato. El <<No matarás>> que esboza el rostro en el que se produce el otro, somete mi libertad a juicio. Sólo en la moral se cuestiona mi espontaneidad. La moral preside así la obra de la verdad. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera ¹⁵⁹

¹⁵⁶ Id., *Fuera del Sujeto*, p. 15

¹⁵⁷ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 298

¹⁵⁸ Lévinas plantea la metafísica como Deseo que significara interpretar la producción del ser como bondad y como más allá de la felicidad, la producción del ser como ser para el otro. *Ibidem*, p. 309

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 308

2.2 La relación con lo infinito

El pensamiento de Lévinas es un pensamiento de la excedencia. Para la ética levinisiana, el orden de los entes *precede* a mi donación de sentido, y a mi comprensión de ellos a la luz del ser. Escandalosa interpretación de la presencia indicativa como pasada.¹⁶⁰ De un pasado inmemorial que se me viene en el cara-a-cara, en la proximidad que interrumpe el devenir del ser. Ello sucede en cuanto que procede enigmáticamente del Infinito y de su pasado inmemorial. Digamos que hay una alianza entre la pobreza del rostro y el Infinito que está en franca ebullición, por la que el prójimo toma “fuerza” y se impone a mi responsabilidad antes de todo compromiso de mi parte. Hablar del Infinito es Decir la alianza que hay entre Dios y el pobre que me impele a la fraternidad.¹⁶¹

Lo infinito es alteridad inasimilable, diferencia absoluta con relación a todo lo que se muestra, se señala, se simboliza. Su pasado inmemorial no es un intento del Yo de extrapolar la duración humana sino la alteridad o ultimidad originarias de Dios en relación a un mundo que no puede contenerlo. La relación con el Infinito sólo puede darse en la proximidad que preserva la desmesura de lo que no puede ser englobado y la no indiferencia frente a otro para que éste no se convierta en el mismo.¹⁶²

¿Cómo el Infinito puede presentarse e interrumpir en el devenir del ser y permanecer en lo que es? ¿El Infinito puede ser señalado dentro de las categorías del ser? ¿El Infinito es? Para Lévinas la relación con lo Infinito no puede expresarse en términos de experiencia, porque lo Infinito *desborda* el pensamiento que lo piensa. En este *desbordamiento* se produce precisamente su *infunción* misma,¹⁶³ de tal forma que es necesario aludir a la relación con el Infinito de otro modo que en términos de

¹⁶⁰ S. RABINOVICH, *Lévinas, un pensamiento de la excedencia*, p. 34-35.

¹⁶¹ E. LÉVINAS, *Entre Nosotros*, p. 75.

¹⁶² *Ibidem*, p. 262.

¹⁶³ *Id.*, *Totalidad e Infinito*, p. 51.

experiencia objetiva. Sin embargo, la filosofía occidental nos ha enseñado que no hay nada en el intelecto que no haya pasado por los sentidos. Tal es el caso de Aristóteles que plantea al asombro como inicio de la especulación para huir de la ignorancia. De la misma forma, Sócrates le aclara a Teeteto que el ser y la verdad sólo son posibles a través de las conclusiones derivadas por sensaciones; de paso afirma que, en las sensaciones no hay conocimiento, pero sí en lo que se deduce de ellas. “Luego..., *percepción y conocimiento no son lo mismo*”¹⁶⁴ ¿Cómo me puede interpelar y ordenar el Infinito si desborda toda experiencia? Si El Infinito desborda toda experiencia objetiva habría entonces que referir la relación en términos de *misterio*, ¿no habría que hacer caso a Wittgenstein cuando afirma que de lo que no se puede hablar lo mejor es callarse?¹⁶⁵

Lévinas sostiene que la idea de lo Infinito se *produce* en la relación del Mismo con lo Otro y cómo insuperable, lo particular y lo personal que magnetizan en cierto modo el campo mismo en el que esta producción de lo Infinito tiene lugar. Lévinas aclara el sentido del verbo *producir*: como acontecimiento que se produce – indica la efectuación del ser - y como su aparición o exhibición. La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se gesta el ser de una entidad y por la cual se revela.¹⁶⁶ La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de lo infinito y lo Infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites. “*La idea de lo infinito es el modo de ser – la infinidad de lo infinito –*”¹⁶⁷ Aclaremos que no es primero lo Infinito para revelarse después. Su infinidad se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. Idea que me viene en la

¹⁶⁴ PLATÓN. Teeteto, 184b-201d

¹⁶⁵ L. WITTGENSTEIN. Tractatus logico-philosophicus, p. 203

¹⁶⁶ F. LEVINAS. Totalidad e Infinito, p. 52

¹⁶⁷ Ibidem

significación del rostro. El rostro *significa* el Infinito ¹⁶⁸ Para Lévinas el Infinito nunca aparece como tema, - la positividad del infinito es la conversión en responsabilidad en acción, en acercamiento al Otro, en respuesta al infinito no-tematizable que sobrepasa gloriosamente toda capacidad - ¹⁶⁹ sino como una significación ética: es el hecho de que cuanto más justo soy, soy más responsable, nunca se estará libre con respecto al otro. Al acercarme al Otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la <<cita>> - nadie puede, en ningún momento, decir: he cumplido todo mi deber . salvo el hipócrita - Esta responsabilidad previa a todo compromiso es precisamente *el-otro-en-el-mismo*, el *pasarse* propio del Infinito ¹⁷⁰ <<La ética es el campo que dibuja la paradoja de un Infinito en relación con lo finito sin desmentirse en esta relación.>>¹⁷¹

La *producción* de la idea de Infinito no es <<manifestación>> en el sentido de <<develamiento>>, que sería adecuación a un dato Por el contrario, lo propio de la relación con el Infinito consiste que no es develamiento Cuando, en presencia del otro, digo <<¡Heme aquí!>>, este <<¡Heme aquí!>> es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. El <<Dios invisible>> no hay que comprenderlo como Dios invisible a los sentidos, sino como Dios no tematizable en el pensamiento.¹⁷² Esta nueva ética de la trascendencia es entendida por Lévinas, como una nueva manera de comprender la posibilidad de un Yo y que responde por consiguiente a la vocación de la filosofía. Ética que no trata sobre la libertad que aseguraría el conocimiento de la totalidad del ser, sino de la responsabilidad ética que también significa que nadie pueda substituirme cuando yo soy el que soy responsable no puedo ocultarme ante el otro hombre, yo soy yo por esta unicidad, yo soy yo como si hubiese sido elegido ¹⁷³

¹⁶⁸ Id . Ética e Infinito, p 97

¹⁶⁹ Id . De Otro modo que ser, p 56

¹⁷⁰ Ibidem, p 228

¹⁷¹ Id . Ética e Infinito, p 97

¹⁷² Ibidem , p 98

¹⁷³ Id . Fuera del sujeto, p 56

El Infinito no es el correlato de la idea del Infinito, como si la idea fuera una intencionalidad que se realiza en su objeto. La maravilla del Infinito en lo finito es una perturbación de la intencionalidad, una perturbación de este apetito de luz contrariamente a la saciedad en la que se aplaca la intencionalidad, el Infinito desmonta su idea ¹⁷⁴ La infinidad de la Idea del Infinito, se lleva a cabo en mí en una excedencia a la mayeútica Sócrates pretendía ayudar al discípulo dar a luz el conocimiento que ya estaba en él La idea del Infinito en mí, que implica un contenido que desborda el continente, rompe con el prejuicio de la mayeútica sin romper con el racionalismo, porque la idea del Infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética ¹⁷⁵ Para Lévinas todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *madecuación* por excelencia. Contener más de lo que se es capaz no significa abarcar con el pensamiento a la totalidad del ser Contener más de lo que se es capaz es hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia ¹⁷⁶

2.3 Lo finito y Dios

Si pensar consiste en referirse a un objeto, en ⁶³ necesario creer que el pensamiento del Infinito no es un pensamiento. Según Descartes, el pensamiento finito del hombre no puede extraer de sí mismo la idea de del Infinito, que el filósofo identifica con lo perfecto y con la idea de Dios Sería preciso que Dios mismo la hubiese puesto en nosotros Pero, ¿cómo puede un pensamiento finito contener esta idea? Leemos en la tercera meditación lo siguiente

Por Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, Omnipotente, por la que yo y todas las demás cosas han sido creadas y producidas Estas cualidades son tan grandes y tan eminentes que cuando más las examino menos me persuado de que esa idea tenga su origen en

¹⁷⁴ Id. La Huella del Otro, p. 64

¹⁷⁵ Id. Totalidad e Infinito, p. 217

¹⁷⁶ Ibidem, p. 53

mí Es, pues, necesario concluir de todo lo que he dicho que Dios existe; porque, si bien la idea de substancia está en mí, puesto que soy una substancia, no tendría la idea de la substancia infinita, siendo yo finito, si no hubiera sido puesta en mí espíritu por una substancia verdaderamente infinita. Conozco lo infinito por una verdadera idea, y no por la negación de lo finito, . . . veo claramente que en la substancia infinita se encuentra más realidad que en la finita, y que tengo primero la noción de lo infinito que la de lo finito, primero la de Dios que la de mí mismo.¹⁷⁷

Sea lo que fuere de la <<prueba de la existencia de Dios>> que Descartes pretende deducir de esta introducción de la idea de Infinito en nosotros, el advenimiento, la ubicación o la contracción del Infinito en un pensamiento finito designa, en cualquier caso un acontecimiento que describe el sentido de lo que se nombra como existencia divina mucho más que el dato mediato de un objeto adecuado, equivalente a la intención de un saber, mucho más que la presencia de un *ente* en el mundo¹⁷⁸ Ahora bien, Descartes mejor que un idealista o que un realista –afirmado por el mismo Lévinas– descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una relación entre libertades¹⁷⁹ El último párrafo de la tercera meditación de Descartes, nos lleva a una relación con lo infinito, que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal. La contemplación se convierte en admiración, adoración y alegría. No se trata ya de un <<objeto infinito>>, aún conocido y tematizado, sino de una majestad.

me parece oportuno detenerme algún tiempo en la contemplación de ese Dios absolutamente perfecto, en considerar sus maravillosos atributos, en admirar y adorar la incomparable belleza de esta inmensa luz hasta donde alcancen las fuerzas de mi espíritu deslumbrado por tanta grandeza. La fe nos enseña que la soberana felicidad de la otra vida, consiste en la contemplación.¹⁸⁰

Para Lévinas este párrafo no es un simple ornamento de estilo ni un homenaje a la religión, sino una expresión de esta transformación de la idea de lo Infinito en

¹⁷⁷ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, p. 68-69

¹⁷⁸ E. LEVINAS, *Entre Nosotros*, p. 260

¹⁷⁹ *Id.*, *Totalidad e Infinito*, p. 225

Majestad, abordada como rostro, como relación con lo Absolutamente Otro, con lo Trascendente, con lo Infinito. Una relación o una religión que no está estructurada como saber, es decir, como intencionalidad. Una relación con un In-visible cuya invisibilidad no procede de la incapacidad del conocimiento humano sino de la ineptitud del conocimiento en cuanto tal; de su inadecuación, frente al infinito de lo absolutamente otro, del absurdo que en este caso resultaría un acontecimiento como la coincidencia.¹⁸¹

El Dios de la Teodícea es el mismo Dios repudiado por la humanidad cansada de la benevolencia para los más aptos y los más fuertes y al mismo tiempo como fundamento, en cierto sentido, del ente. ¿Qué queda de aquella religiosidad natural que se sustenta en mitos para transformarse después en violencia por la preferencia de unos y el castigo a otros? Es aquella que nos lleva a sujetarnos a la egología y que al mismo tiempo provoca el ateísmo. Este Dios todavía tiene una voz, él habla con una voz muda, y ese decir será escuchado. Pero este Dios es el Dios muerto de Nietzsche. Él se ha quitado la vida en Auschwitz.¹⁸² Para Lévinas se trata de acabar con la onto-teo-logía pues esta ha fallado en tomar a Dios por el ser.¹⁸³ El ateísmo condiciona una relación verdadera con un verdadero Dios que *me* cuestiona a partir del rostro humano. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta – es decir, separada de toda relación – que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano. La relación atea solicita la no tematización, sino el comportamiento ético y no teológico.¹⁸⁴ ¿Acaso Dios no significa *el otro que no es el ser*? Y es más ¿es posible concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía? ¿no se podría formular un modelo de

¹⁸⁰ DESCARTES. Op. cit., p. 72

¹⁸¹ E. LEVINAS, *El Tiempo y el Otro*, p. 69-70

¹⁸² Id., *La Huella del Otro*, p. 104

¹⁸³ Id., *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 147

inteligibilidad que permitiera concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía? Para Lévinas la filosofía se debe entender como una *sabiduría del amor* y no como amor a la sabiduría. Y en este sentido es donde el judaísmo y el cristianismo tienen mucho que aportar a la “lógica” del pensamiento griego. El amor se manifiesta como mandamiento imperativo por excelencia, ordena lo que nada en el mundo podría ordenar: el amor. El hombre es el mediador de la Redención, indispensable estación del movimiento que parte de Dios.¹⁸⁵

El Dios que no es estadísticamente comprobable, Él que protesta contra Auschwitz es el que aparece en el rostro del Otro. Es en este sentido como Dios viene al pensamiento. En la tradición filosófica, la ética se ha pensado siempre como una capa que recubre la capa ontológica, considerada primordial. Así quedaba referida, desde el principio, al Mismo, a lo que es idéntico a sí mismo. Pero ¿no aporta la ética una significación sin referencia al mundo, al ser, al conocimiento, al Mismo y al conocimiento del Mismo? Para Lévinas la ética es relación con los otros, con el prójimo. Dicha relación es una proximidad que constituye una *responsabilidad* hacia los otros. Responsabilidad obsesiva, responsabilidad que es una obsesión, porque el otro me asedia, hasta el punto de que pone en tela de juicio mi <<para mí>>, mi <<en sí>>, me toma como rehén.¹⁸⁶ Y esto es la ética. La significación y el sentido como tal emanan del rostro del otro. Como en Mateo 25 allí se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre. Para Lévinas esto no se trata de una simple metáfora: en el otro se da la presencia real de Dios. En mi relación con los demás escucho la Palabra de Dios: “No digo que el otro sea Dios, sino que en su Rostro escucho la Palabra de Dios.”¹⁸⁷

¹⁸⁴ Id. , *Totalidad e infinito*, p. 101

¹⁸⁵ Id. , *Fuera del sujeto*, p. 73

¹⁸⁶ Id. , *Dios la muerte y el tiempo*, p. 163

¹⁸⁷ Id. , *Entre Nosotros*, p. 135

Concebir a Dios fuera de la onto-teo-logía es hablar de la gloria del Infinito que se manifiesta, ante todo, en el *testigo* que ha dicho <<¡Heme aquí!>> delante del otro; y por el hecho de reconocer la responsabilidad que le incube, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él “*Del Infinito, del que ningún tema, ningún presente es capaz, da testimonio, pues, el sujeto o el Otro en el Mismo, en tanto que el Mismo es para el Otro. Donde la diferencia se absorbe en la medida en que la proximidad se hace más próxima y, mediante esta misma absorción, se acusa gloriosamente y me acusa siempre más.*”¹⁸⁸ El testigo que se requiere en estos tiempos, el yo que debe salir a dar la cara, el que se expone, y da de lo que tiene – como en la liturgia – sabe que está teniendo lugar en el mundo el ocultamiento del Rostro Divino.¹⁸⁹ Ocultamiento del Rostro Divino que apela a mi plena madurez de hombre. ¿Acaso Dios siempre debe considerarnos como niños en las cosas de este mundo? Dios ha abandonado a los hombres a sus impulsos más salvajes. Y cuando la fuerza primordial de los impulsos domina el mundo, resulta desgraciadamente natural que las primeras víctimas sean aquellos que representan lo puro y lo divino. Tras la afirmación del ser que persiste analíticamente – o animalmente – en su ser y en el que el vigor ideal de su identidad se identifica, se afirma y se reafirma en la vida de los individuos humanos y en su lucha por la existencia vital, consciente y racional, está la maravilla del yo reivindicado por Dios en el rostro del prójimo – la maravilla del yo liberado de sí mismo y temeroso de Dios –.¹⁹⁰ El testigo experimenta la certidumbre de Dios con una fuerza nueva bajo un cielo vacío. Porque si él existe tan profundamente solo es para sentir sobre sus espaldas todas las responsabilidades de Dios. La condición de las víctimas en un mundo de desorden, vale decir en un mundo en que el Bien no consigue triunfar, es el sufrimiento. “*Este sufrimiento revela un Dios que, al renunciar a toda*

¹⁸⁸ Id. *Euca e Infinito*, p. 101

¹⁸⁹ / KOLITZ, Op. cit. p. 14

manifestación caritativa, apela a la plena madurez del hombre íntegramente responsable." ¹⁹¹ Ocultar el rostro para exigir del hombre – sobrehumanamente - todo, haber creado un hombre capaz de responder, capaz de enfrentar a su Dios como acreedor y no sólo como deudor. ¡qué grandeza verdaderamente divina!

Para Lévinas la huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Él ya se ha ido. En este sentido Él siempre está ausente. Lévinas considera esto como la huella del otro en el hombre. En este sentido, cada hombre es la huella del otro ¹⁹² Pero aclaremos que la llamada de Dios, - designándome en el rostro de otro - no insta una relación entre Él, que me habla, y yo mismo; no insta lo que podríamos llamar una conjunción – una coexistencia, una sincronía, aunque fuera ideal - entre dos términos. Lo infinito no puede tener significado para un pensamiento que persigue un fin, el a-Dios no es una finalidad. ¹⁹³ Por la rectitud del cara-a-cara se *produce* la brecha que lleva a Dios, por lo que me impele a obrar con justicia. Por esto, Lévinas considera que la metafísica, ante todo, se desenvuelve en la relación social: en la relación con los hombres. Por lo tanto no puede haber ningún <<conocimiento>> de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. El Otro no desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está desencarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela. ¹⁹⁴ Al deponer el yo su soberanía de yo, en su modalidad de aborrecible, se manifiesta la ética, y también, probablemente, la propia espiritualidad del alma:

“lo humano o la interioridad humana es el retorno a la interioridad de la conciencia no-intencional, a la mala conciencia, a su posibilidad de rechazar la injusticia antes que la muerte, de preferir sufrir injusticia antes que cometerla y

¹⁹⁰ E. LEVINAS, *Entre Nosotros*, p. 160

¹⁹¹ Id., En Z. Koitz, p. 82

¹⁹² Id., *La Huella del Otro*, p. 110

¹⁹³ Id., *Entre Nosotros*, p. 159

¹⁹⁴ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 101-102

la justificación del ser antes que su certeza. Probablemente ser o no ser no es la pregunta por excelencia.”¹⁹⁵

Para Lévinas colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes, y que está desde entonces en la verdad por que supera los límites de su ser. El juicio de Dios que me juzga, a la vez me confirma. Pero la confirmación me viene en mi interioridad, cuya justicia es más fuerte que el juicio de la historia.¹⁹⁶ ¿Acaso la historia no comete un agravio cuando permanece invisible lo particular? Ser yo significa, más allá de los juicios universales de la historia, poder ver el agravio del agraviado o el rostro. La profundización de mi responsabilidad en el juicio que se refiere a mí no pertenece al orden de la universalización: más allá de la justicia de las leyes universales, el yo entra en juicio por el hecho de ser bueno. La bondad consiste en que en el transcurrir del ser el Otro vale más que el yo mismo. La bondad comporta la posibilidad para el yo de no ser para la muerte sino para el otro.¹⁹⁷

2.4 El encuentro con el otro: significación sin contexto que desborda la comprensión

¿Cómo podría en principio la *relación* con el ente ser otra cosa que su comprensión como ente? Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero ésta relación desborda la comprensión. Lévinas no trata de ampliar la noción de ser más allá de las cosas, sino de proponer un enjuiciamiento radical. Ante la *producción* de otra racionalidad –fuera de la epopeya del ser - nos preguntamos. ¿el ser es lo que más interesa al hombre? ¿lo humano no es *algo distinto que el ser*? ¿el ser es el sentido de lo sensato? Preguntas que están dirigidas a la tradición filosófica que se

¹⁹⁵ Id., *Entre Nosotros*, p. 160

¹⁹⁶ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 260

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 261

nos enseña. Por ejemplo, Platón determina la relación entre alma y esencia como relación verdadera. *“La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia; en torno de la esencia está la estancia de la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera”*¹⁹⁸ ¿La esencia es lo que más interesa al hombre? Lévinas antepone al alma ávida de alimento que le conviene y que se entrega con placer a la contemplación de la verdad¹⁹⁹, - como la vida de los dioses que cuando han contemplado las esencias y están completamente saciados, se sumen de nuevo en el cielo y entran de nuevo a su estancia - a la proximidad, el uno para el otro.²⁰⁰ Conocer ontológicamente viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Iluminar es quitar al ser su resistencia. La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar al ente para comprenderlo o para apresarlo. Esta no es pues una relación con el Otro como tal, sino la reducción de lo Otro a lo Mismo.²⁰¹ La relación con el Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí *“El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología.”*²⁰²

Para Lévinas comprender a una persona es hablarle. La función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias, sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Para Derrida no hay lenguaje sin responsabilidad, aunque exista la posibilidad que el lenguaje traicione a la responsabilidad encerrándola en lo Propio. Hace falta que la libertad que se tiene para traicionar le sea dejada para que pueda rendirse a su esencia que es la ética.

¹⁹⁸ PLATÓN, Fedro, p. 638

¹⁹⁹ Ibidem

²⁰⁰ Id., Dios, la muerte y el tiempo, p. 186

²⁰¹ Id., Totalidad e infinito, p. 69

La esencia por una vez, la única vez se ve entregada a la probabilidad, al riesgo y a la incertidumbre. A partir de lo cual la esencia de la esencia queda por pensar de nuevo desde la responsabilidad del otro ²⁰³

Para Lévinas hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje ²⁰⁴. En nuestra relación con otro, ¿se trata de *dejarle ser*? ¿no es en su papel de interpelado donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quien hablamos, es ¿previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El Otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. No pienso únicamente que es, sino que le hablo. ²⁰⁵ Le he hablado, es decir, he olvidado el ser universal que ella encarna para atenerme al ente particular que es. En la expresión de Lévinas, <<el uno para el otro>>, el *para* no se limita a la referencia de un dicho a otro dicho, de un tema a otro tema. El *para* es la manera de acercarse el hombre a su prójimo. Es una relación de proximidad, en la que se comprueba la responsabilidad del uno hacia el otro. En dicha relación hay una inteligibilidad no tematizable, es una relación sensata gracias a sí misma y no como resultado de un tema o de una tematización. Lo cual quiere decir que, al menos aquí la inteligibilidad y la racionalidad no pertenecen originalmente al ser. ²⁰⁶ Relación sensata que permite pensar fuera del ser y de la “justa” relación entre el Mismo y el Otro. Contrariamente a lo que piensa Adela Cortina cuando fundamenta la necesidad de la justicia dependiendo de la abundancia o escasez de recursos materiales.

Hay algunas condiciones para que sea necesario ejercer la virtud de la justicia, son las siguientes: que los recursos sean escasos, que existan intereses en conflicto y que sea dudoso que las personas encargadas de decidir sean buenas personas. Se les llama <<condiciones de justicia>> por que si los recursos fueran abundantes, los intereses coincidirían y las personas fueran buenas, no haría falta ejercer esa modesta virtud que sólo aspira a <<dar a cada uno

²⁰² Ibidem , 68

²⁰³ J. DERRIDA , ‘En este momento mismo en este trabajo he me aquí’ *Como no hablar* p. 93

²⁰⁴ F. LEVINAS , Cuatro Lecturas Talmúdicas, p. 40

²⁰⁵ Id. Entre Nosotros, p. 19

²⁰⁶ Id. Dios, la muerte y el tiempo, p. 187

lo que le corresponde>> ²⁰⁷

¿Es seguro que el hombre no tenga su sentido más allá de lo que él puede ser y de lo que él puede mostrarse? Pensemos si es seguro que el sentido último y propio de lo humano signifique tan sólo en su exhibición, en la manifestación de lo manifestado para *mi*, en forma de un pensamiento que desvela la verdad del ser. Ciertamente, el otro se muestra al pensamiento, pero se muestra en él por *apresentación*: siempre señalado por signos, gestos, lenguaje, obras. Comparado con el saber que el otro hombre podía adquirir de sí mismo, la *apresentación* no es más que un saber disminuido ²⁰⁸ ¿Pero el secreto del rostro no es acaso el reverso de otro pensamiento, - otra racionalidad- más ambiciosos y que se dibuja de otro modo que el pensamiento-saber? Para Lévinas el rostro no es una figura ofrecida a la serena percepción. Desde un principio el rostro me emplaza, me exige, me llama, a la responsabilidad que en ninguna experiencia he contraído.

Lévinas define a la filosofía como una subordinación de todo acto de saber que cabe poseer sobre el mismo acto, siendo el saber, justamente, la exigencia despiadada de no pasar al lado de nada, de superar la congénita estrechez del acto puro y poner así remedio a su peligrosa generosidad. La prioridad del saber es la tentación de la tentación. Todo acto que no se hace preceder por el saber está tratado en términos peyorativos: es ingenuo. Sólo la filosofía quita la ingenuidad, y no parece que ninguna otra cosa pueda aquí reemplazar a la filosofía ²⁰⁹. El esquema gnoseológico depende del conjunto del ser para *iluminar* cualquier dato. Para Platón la vista es el más sutil de todos los órganos del cuerpo ²¹⁰. El conjunto del ser debe producirse antes que un ser se refleje en el pensamiento como objeto. La función del que debe estar presente para

²⁰⁷ A. CORTINA, *Ética, civil y religion*, p. 58.

²⁰⁸ *Id.*, *Fuera del sujeto*, p. 108.

²⁰⁹ *Id.*, *Cuatro Lecturas, Eilmúdicar*, p. 64-65.

²¹⁰ PLATÓN, *Op. cit.*, p. 640.

“recibir el reflejo” está supeditada a esta iluminación. Pero esta iluminación es un proceso de reunión del ser. ¿Quién realizará la reunión? En el esquema gnoseológico el espectador es actor. La visión no se reduce a la recepción del espectáculo; simultáneamente, opera en el seno del espectáculo que recibe.²¹¹ Lévinas señala, la correlación esencial entre inteligibilidad y representación, es decir, ser inteligible es ser representativo y, por ello ser a priori. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo.²¹² Toda presencia que no entre en el tema, - en la reunión del ser - no puede ser más que una presencia imperfecta, marginal.²¹³ El mundo en el que vivo no se constituye simplemente en un segundo grado después de que la representación haya tendido ante nosotros el telón de fondo de una realidad simplemente dada. La <<transformación>> de lo constituido en condición se lleva a cabo desde que abro los ojos. La objetivación que parte en cierto modo del centro del ser pensante, manifiesta desde su contacto con la tierra una excentricidad. Lo que el sujeto contiene como representado, es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto.²¹⁴ En la *claridad*, un objeto, en el primer momento exterior, se da, es decir, se entrega a aquel que lo encuentra como si hubiese sido enteramente determinado por él. En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe.²¹⁵ La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior. *“La idea clara y distinta de Descartes se manifiesta verdadera y enteramente immanente al pensamiento: enteramente presente sin nada de clandestino y siendo su novedad misma*

²¹¹ E. LEVINAS, Humanismo del otro hombre, p. 28

²¹² Id., Totalidad e Infinito, p. 145

²¹³ Id., Fuera del sujeto, p. 30

²¹⁴ Id., Totalidad e Infinito, p. 149

²¹⁵ Ibidem, p. 142

sin misterio”²¹⁶ Ya que toda actividad se esclarece de una manera u otra por una representación, se avanza así en un terreno ya familiar. La representación es un movimiento que parte del Mismo sin que la preceda algún explorador. “*El alma tiene algo de adivina*” según una expresión de Platón.²¹⁷

El carácter teórico de la filosofía hace inevitable la cuestión del ser. El ser es el correlativo del saber. El saber está suscitado por el ser, como manifestación de él.²¹⁸ Pero, ¿podemos preguntarnos si la manifestación, en la que todo significado posee la forma de un acontecimiento ontológico, agota la importancia de dicho significado, si todo queda consumido por esta forma? Y más aún, si ¿el sentido último de la vida del hombre está en ordenarse conforme a la sabiduría que promueve la complacencia de sí Mismo?

“Si la parte mejor del alma es la más fuerte y triunfa y los guía hacia una vida ordenada, siguiendo los preceptos de la sabiduría, pasan ellos sus días en este mundo felices y unidos. Dueños de sí mismos, viven como hombres honrados, por que han subyugado lo que llevaba el vicio a su alma, y dado un vuelo libre a lo que engendra la virtud.”²¹⁹

Aquí es donde Lévinas presenta la cuestión de que si el uno para el otro es capaz de proporcionar otros modelos de inteligibilidad. Y he aquí que la relación con el prójimo es una relación que no ha acabado nunca con el otro. Yo soy para el otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del otro.²²⁰ La relación de responsabilidad – esta otra racionalidad – hacia los demás tiene significado como Decir. El Decir, antes de cualquier lenguaje en el que se transmiten informaciones, contenidos, antes del lenguaje como Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme y que desnuda al sujeto hasta su pasividad de rehén. ¿Por qué mi responsabilidad hacia el otro se convierte en Decir en lugar de limitarse a dar? ¿por qué hablamos del otro? ¿qué

²¹⁶ Ibidem p. 143

²¹⁷ PLATÓN, Op. cit., 242 c., p. 647

²¹⁸ E. LEVINAS, Dios, la muerte y el tiempo, p. 192-193

significa el lenguaje en mi relación con los demás? Este decir se formula como heme aquí, formulando el acusativo del sujeto que no supone ningún nominativo. Hay, pues, una pasividad en este Decir, cuando el decir parece un acto y un desmentido a la pasividad del sujeto.²²¹ El Decir tiene que ser Decir de ese mismo Decir, Decir sin convertirse en tema, pero exponiéndose cada vez más. Un Decir que se vuelve sobre sí mismo como si hubiese que exponer la exposición en lugar de mantenerse como un acto de exponer. Decir es, entonces, agotarse hasta exponerse, comunicar lo que se comunica sin apoyarse en su figura de signo. Comunicar hasta el punto de comunicarse no es un lenguaje balbuciente; es la tensión extrema del lenguaje, es el <<para el otro>> de la proximidad que me acosa por todas partes hasta mi identidad.²²²

Este mismo Decir es una forma de entregarse. Dicha forma de entregarse no es el resultado de un compromiso previo, de una responsabilidad medida, sino que se expresa en la palabra *rehén*. Que significa *sustitución*. Pero sustitución, no como si <<me pusiera en el lugar de alguien>>, sino sustitución con el significado de sufrir por los demás a modo de expiación, la única que permitir toda compasión.²²³ Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo. Estructura racional que sólo puede ser moral, de suerte que la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia. La sociedad es el lugar de la verdad. Pero, incluso en el interior mismo de la relación con otro que caracteriza nuestra vida social, aparece la relación con otro como relación no recíproca, es decir, como relación que quebranta la contemporaneidad. El otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma.²²⁴ El que me habla y

²¹⁹ PLATÓN, Op. cit., p. 644

²²⁰ E. LEVINAS, Dios, la muerte y el tiempo, p. 193

²²¹ Ibidem, p. 227

²²² Ibidem, p. 228-229

²²³ Ibidem, p. 217

²²⁴ Id., El Tiempo y el Otro, p. 127

que, a través de las palabras, se me propone, conserva el extrañamiento fundamental del otro que me juzga, nuestras relaciones no son jamás reversibles. El interlocutor no es Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla.²²⁵

¿Cómo y en qué medida puede causar afección, lo que no puede capturarse ni comprenderse? Sólo en un movimiento que va hacia el otro hombre y que es fundamentalmente responsabilidad. En un nivel muy humilde, en la humildad del hambre, se puede ver diseñada una trascendencia no ontológica que comienza en la corporeidad de los hombres. Es en este sentido, en la naturaleza animal y empírica del hombre donde hace *estallido* la epopeya del ser, estallido donde se abre una fisura, una brecha, una salida en dirección del más allá donde se encontraría un Dios distinto a los dioses visibles.²²⁶ ¿Acaso se han medido las profundidades del hambre? Todo asombro es poco ante el sordo lenguaje del hambre, sordo a toda ideología tranquilizadora, a todo equilibrio. La privación lógica está concebida según el modelo del hambre, y no a la inversa. El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se le atribuye a la conciencia de <<dar sentido>> a todo.²²⁷ El hambre es, en sí, la necesidad o la privación por excelencia, que constituye la materialidad o la gran sinceridad de la materia. Una privación que impide que nos consolamos por ella en la imagen de un mundo espiritualmente ordenado, el hambre que ninguna música aplaca, seculariza cualquier eternidad romántica.²²⁸ El hambre de los demás despierta a los hombres de su sopor de ahitos y de su suficiencia. Es de admirar la transferencia que hay del recuerdo de mi propia hambre al sufrimiento y la compasión por el hambre del otro. Transferencia en la que se expresa una responsabilidad intransferible y la escapatoria

²²⁵ Id. , *Totalidad e Infinito*, p. 123-124

²²⁶ Id. , *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 203

²²⁷ Id. , *Totalidad e Infinito*, p. 148

²²⁸ Id. , *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 204

imposible que designa de nuevo a quien saciado, no comprende el hambre y no deja de rehuir su propia responsabilidad sin escapar de sí mismo. Así es como, en el hambre en un nivel muy humilde, se perfila la trascendencia.²²⁹

Para Lévinas, la complacencia de la filosofía moderna por la multiplicidad de significaciones culturales, técnicas, y por los juegos del arte que aligeran al Ser del peso de su alteridad representa la forma en la cual la filosofía prefiere la espera a la acción, para mantenerse indiferente al Otro y a los Otros, para rechazar todo movimiento sin regreso.²³⁰ Por todas partes, en la filosofía occidental, donde lo espiritual y el sentido residen siempre en el saber, puede verse la nostalgia de la totalidad. Como si la totalidad hubiese sido perdida, y en esa pérdida fuese el pecado del espíritu. La visión panorámica de lo real es entonces la verdad y lo que da toda su satisfacción al espíritu.²³¹ Filosofía de la Presencia, del ser, de lo Mismo. Conciliación de los contradictorios ¡identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico! Es todavía una filosofía de la inteligibilidad de lo Mismo, más allá de la tensión entre lo Mismo y lo Otro.²³² De ahí la necesidad de una filosofía para recuperar la nostalgia y el <<amor>> al Uno, localizados en esta <<insatisfacción>> de la inteligencia que es su no-indiferencia respecto del Uno del que está separada y del que aún difiere. Todo <<complacerse>> en la insatisfacción, e incluso en el amor en cuanto aspiración, bajo el pretexto de que aportan <<el molde>> vacío de aquello de lo que carecen, toda renuncia a la sabiduría a favor del simple amor a la sabiduría o filosofía será calificada como romanticismo en su acepción peyorativa. La filosofía ¡siempre insatisfecha por no ser más que filosofía!²³³

Lévinas considera que la filosofía tradicional sitúa el origen o el lugar natural del sentido en el psiquismo como saber -- hasta llegar a la conciencia de sí --, reconociéndolo

²²⁹ *Ibidem*, p. 205

²³⁰ E. LÉVINAS, *La Huella del Otro*, p. 51

²³¹ *Id.*, *Buena e Infinito*, p. 71

²³² *Id.*, *Entre Nosotros*, p. 103

como espíritu. ¿No termina por saberse todo aquello que adviene al psiquismo humano, todo lo que en él ocurre? Todo lo vivido se llama legítimamente *experiencia*. Se convierten en <<lecciones>> que convergen hacia una unidad del saber. Las relaciones con el prójimo, con el grupo social, con Dios serían todavía *experiencias* colectivas y religiosas. Incluso reducido a la indeterminación del *vivir* y a la formalidad del puro *existir*, del puro ser, el psiquismo *vive* esto o aquello bajo el modo de *verlo*, del comprobarlo, como si *vivir* y *ser* fueran verbos transitivos y esto y aquello complementos directos²³⁴ Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su <<experiencia>> es al mismo tiempo lo *otro* del pensamiento y lo *propio* de él. Sólo aprendemos aquello que ya sabíamos y que se inserta en la interioridad del pensamiento a modo de recuerdo evocable, re-presentable. El psiquismo del saber teórico constituye un pensamiento que piensa a su medida y que, en su adecuación a lo pensable, se iguala a sí mismo, es conciencia de sí. En lo Otro reaparece lo Mismo. La actividad del pensamiento da razón de toda alteridad, y en ello reside, a fin de cuentas, su propia racionalidad²³⁵ La unicidad del *yo pienso* es la forma última del espíritu como saber. Todas las cosas se reducen a esta unidad del *yo pienso* y constituyen su sistema. El sistema de lo inteligible es, en definitiva, una conciencia de sí. Podemos plantear en este punto algunas preguntas. ¿Un pensamiento a la medida del pensador no es una tautología? ¿Está la intencionalidad fundada siempre en una representación? ¿Es la intencionalidad el único modo de <<donación de sentido>>? ¿Lo sensato es siempre correlativo a una tematización y a una representación? ¿Está el pensamiento desde el principio condenado a la adecuación y a la verdad? ¿Es esencialmente el pensamiento relación con aquello que es su igual, es decir, es esencialmente ateo?

²³³ *Ibidem*, p. 164

²³⁴ *Ibidem*, p. 152

²³⁵ *Ibidem*, p. 154

La manifestación del Otro se *produce*, en efecto, del mismo modo que toda significación. El Otro está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto, como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura su presencia. Se ilumina por la luz del mundo. Sin embargo, la epifanía del Otro implica una significación propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo.²³⁶ Las relaciones humanas son entendidas como el elemento extraordinario donde tiene significado un exterior no espacial y nos dan la posibilidad de no imaginar a un Dios causa del mundo, que como tal, seguiría perteneciendo al mundo. Nada le prohíbe, a lo extra-ordinario de la responsabilidad, flotar por encima de las aguas de la ontología.²³⁷ Se trata de otra racionalidad que pretende ser *sensata* sin estar fundada en objetivos teóricos. La relación ética no es la revelación de algo concreto, sino mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión.

Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como <<el uno para el otro>>, hasta llegar a uno rehén del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la sustitución de los demás. Y es preciso comprender que se trata de una relación ininteligible en el ser, lo cual quiere decir asimismo que dicha sustitución es una excepción de la esencia.²³⁸

Para Lévinas la exposición al otro es *desinterés*, proximidad, obsesión por el prójimo, obsesión a su pesar.²³⁹ Ahora bien, no se trata de oponer una esencia a otra, de decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en el que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a

²³⁶ Ibidem p. 58

²³⁷ Id., Dios, la muerte y el tiempo, p. 223

²³⁸ Ibidem p. 207

²³⁹ Id., De otro modo que ser, p. 110

nuestros poderes. El ente en cuanto tal no puede hallarse más que en su relación en la que se le invoca. El ente es el hombre, y sólo en cuanto prójimo es el hombre accesible, sólo en cuanto rostro.²⁴⁰ El rostro es significatividad del más allá. El rostro es el único en traducir la trascendencia. No en ofrecer la prueba de la existencia de Dios, sino la circunstancia insoslayable del significado de esta palabra, de su primer enunciado. De la primera oración, de la primera liturgia. Trascendencia inseparable de las circunstancias éticas de la responsabilidad para con el otro donde se piensa el pensamiento de lo desigual, que ya no está en la imperturbable correlación de la nóesis y el nóema, que ya no es pensamiento de lo Mismo.²⁴¹

²⁴⁰ Id., *Entre Nosotros*, p. 20

²⁴¹ Id., *Fuera del Sujeto*, p. 109

3. UNA ETICA DESDE LAS PERSPECTIVAS DE LAS VICTIMAS

3.1 ¿Qué hacer con Lévinas?

¿Qué hacer con Lévinas? ¿qué representa su filosofía para América Latina? ¿nos es suficiente Emmanuel Lévinas para elaborar un discurso pertinente que surga desde y para la condición de marginación y exclusión en la que viven miles de hombres y mujeres en América Latina? Ciertamente la rigurosidad racional con la que Lévinas hace su filosofía alcanza la universalidad; además que pretende echarle en cara, sacarle las vergüenzas al núcleo más duro del pensamiento occidental: la ipseidad, el ser, a pesar de todo sí Mismo.²⁴² Sin embargo, ¿un pensamiento crítico de la Totalidad bastaría para re-componer, de-construir un mundo excluido por la misma Totalidad?

Queremos en este tercer apartado, más que confrontar, conjuntar el pensamiento de nuestro filósofo con el de Enrique Dussel. No se trata de exponer las “lagunas” – si es que pudiera haberlas - de Emmanuel Lévinas, sino de tratar de llevar a una mayor ebullición su pensamiento. Es decir, una confrontación con el mundo occidental pero desde las víctimas de América Latina. Una propuesta que tome en cuenta no solamente Mis excluidos, sino los excluidos e imposibilitados económicamente, políticamente y hasta pedagógicamente por la totalidad-centro. Pretendemos reflexionar – como Lévinas - una filosofía de la responsabilidad por el otro pero que lleve una crítica a la Totalidad Europea y Norte Americana para promover una praxis liberacional. La filosofía que emerge desde América Latina debe estar más allá de la especulación Europea – que retorna siempre en lo Mismo - debe proponerse una emancipación que le lleve a la liberación, no sólo ideológico sino sobre todo, - porque es lo más urgente – económico, para hacer realidad lo que dice Lévinas “hasta dar el propio pan de la boca”

²⁴² F. DUQUE, Refutación del paganismo o elogio del desafío, en E. LEVINAS, El tiempo y el Otro, p. 9

3.1.1 Proximidad a partir de la historia popular

La descripción que propone Dussel sobre *proximidad*, - tema que Lévinas ha desarrollado arduamente - la propone fuera, o más allá de la experiencia personal, y es que Lévinas, según el análisis de Dussel, al exponer la experiencia metafísica del *rostro-a-rostro* como vivencia personal entre dos personas, olvida que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular. Para Dussel, la individuación de esta experiencia personal colectiva es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa. Cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación, de un grupo cultural, de una edad de la historia.²⁴³ Por lo tanto, será necesario tener conciencia *explícita* de ese “horizonte” siempre presente del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, “inferiores”, excluidas, como una fuente o recurso esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, co-constitutiva. Porque la no consideración de este Otro en la constitución del “yo moderno” invalida prácticamente los análisis históricos con carácter eurocéntricos. Según Dussel, de esos análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada²⁴⁴

3.1.2 Desde las víctimas

¿Podemos equiparar el sufrimiento, marginación de los obreros y el holocausto de los judíos de Europa con las víctimas indígenas por la conquista y los obreros de América Latina? Para Dussel, una de las razones de la exclusión de hombres y mujeres por la Totalidad - por los mismos hombres - es que las clases oprimidas, como

²⁴³ E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, p. 57

²⁴⁴ *Id.*, *Ética de la liberación*, p. 72

ESTA FOLIA NO SE
DE LA BIBLIOTECA

oprimidos, son partes funcionales de la estructura de la totalidad política. Los hombres se vuelven *partes* que deben cumplir con trabajos que los alienan, que les impiden satisfacer las necesidades que el mismo sistema reproduce en ellos. El indígena de Latinoamérica, tiene experiencia de *otro mundo* que es exterior al sistema que los oprime: su historia propia es anterior a la opresión que sufren y por ello tiene otro sentido de la vida, es otra cultura. Son los pobres quienes no pueden ser subsumidos por el capital: “fantasmas de otro reino”.²⁴⁵

Desde las víctimas latinoamericanas o africanas se abre un campo de exterioridad que sitúa a la totalidad del mundo occidental como “no-verdad”,²⁴⁶ es decir, la anterioridad y la exterioridad del mundo indígena muestran lo relativo del mundo occidental. La exterioridad, o el ámbito “fuera” o “más allá” del horizonte del ser, del “Sistema”, revela la originalidad del mundo indígena, que sólo puede ser subsumido por la fuerza y el despliegue opresor de quien tiene los recursos armamentistas.

El pobre, el indígena, (de cualquier parte del planeta Tierra) en su exterioridad por su anterioridad al “sistema” o totalidad – del ser y la comprensión del ser - es reducido por éste a pura negatividad: no tiene nada fuera de su propia viviente corporalidad personal. La crítica parte, para Dussel, desde la negatividad primera de la víctima, el futuro creador de la riqueza *nada tiene*, es un pobre desnudo, es la “nada” o negatividad anterior, fruto del abandono de la “comunidad rural” que ingresa a una relación “social” urbana extraña.²⁴⁷

Recluido en esta negatividad es que le viene la descripción de *negación originaria*, mostrando que el pobre, que es positivamente la “fuente creadora” de toda riqueza, se enrosca en un círculo perverso de alienación ontológica: es un presupuesto del capital, y, por otra parte, presupone a su vez al capital. En nuestras sociedades, el

²⁴⁵ Id. *Filosofía de la Liberación*, p. 80

²⁴⁶ Id. *Ética de la Liberación*, p. 320

trabajador es “libre”; pero no libre en el sentido que tenga libertad-para, sino “libre” o falto de tierra, medios de producción y subsistencia; libertad como “pobreza absoluta”, como “despojamiento total”, como el que sólo tiene su propio pellejo para vender.²⁴⁸ El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro, (absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca el justo intercambio – pero que será sin embargo engañado -. Coactivamente, destruidas sus condiciones precapitalistas de subsistencia, el campesino se transforma en un pobre urbano que o vende su corporalidad personal, o muere.²⁴⁹ Subsumido el trabajo vivo en el capital, el trabajador se encuentra totalmente dominado por el capital, y sólo en este caso puede hablarse de “subsunción real”. El concepto de “subsunción” indica para Dussel, el momento ético por excelencia de la “alienación” o “transubstanciación”, del trabajo vivo como trabajo asalariado, *negación originaria de la víctima* del capital, como incorporación (intra-totalización) de la “exterioridad” del trabajo vivo en la “totalidad” del capital.²⁵⁰

3.1.3 El lugar de la muerte de las víctimas

El tema de la economía política burguesa permite situar el “lugar” donde se *produce* la “muerte” de las víctimas:

No aquellos que mueren, sino aquellos que mueren antes de lo que deben y antes que quieran morir, aquellos que mueren en agonía y dolor, son la gran acusación contra la civilización.²⁵¹

Acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado. La ley encadena al obrero al capital con grilletes. La ley produce una “*acumulación de miseria proporcional a la acumulación del capital*”, es decir, la acumulación de la riqueza de un

²⁴⁷ Ibidem. , p. 321

²⁴⁸ Id. , Filosofía de la Liberación, p. 51

²⁴⁹ Id. , Ética de la Liberación, p. 322

²⁵⁰ Ibidem. p. 323

polo es al propio tiempo, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital.²⁵² Estas conclusiones de Marx, retomadas por Dussel, nos permiten la “comprensión” ética de la realización del capital como des-realización del trabajador, la acumulación como trabajo impago: “juicio crítico-ético negativo por excelencia”. El capital aparece como *fetiché*, como sistema de eticidad vigente. El capital se auto-afirma, se auto-justifica en tanto auto-creador de ganancia.

El capital, considerado desde la reproducción de la vida de los obreros, se ha tornado “contradictorio”²⁵³ porque, aunque eficaz para valorizar el valor del capital, es, sin embargo, “ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas”, que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad.²⁵⁴ El trabajador “libre” es la exterioridad con respecto al capital, cuando todavía no ha vendido su capacidad de trabajo. Pero es igualmente exterioridad, “plena nada”, el pobre desocupado por el capital y expulsado del mundo cuando ha tenido que vender su corporalidad personal.

3.1.4 ¿Qué es el hombre? y ¿qué revela su hambre?

Para Dussel si la realidad es la constitución sustantiva e independiente de una cosa, su esencia, el hombre es lo propiamente real, más real que la totalidad cósmica de los astros y los seres vivientes. Solo el libre, cada hombre, es una totalidad autosustantiva, autónoma, otra exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser.²⁵⁵ Esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: “¡Tengo hambre!”. El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. El pobre como tal, no

²⁵¹ H. MARCUSE, Eros y Civilización, J. Mortiz, México, en *Ética de la Liberación*, p. 339

²⁵² K. MARX, *El capital*, I/3, Siglo XXI, p. 805

²⁵³ *ibidem*, I/3, p. 798-799

²⁵⁴ E. DUSSEL, *Ética de la Liberación*, p. 324

²⁵⁵ *Id.*, *Filosofía de la Liberación*, p. 54

tiene lugar en el sistema. En primer lugar por su negatividad, falta-de, no ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal, el hambre es la exterioridad práctica o la trascendencia interna más subversiva contra el sistema: el más allá infranqueable y total.²⁵⁶

El otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo Mismo” que la totalidad siempre es. El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el otro, diríamos contra la ontología clásica. El otro se revela realmente como otro, en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo extraordinario, lo enorme, como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante “¡Tengo hambre!”, “¡Tengo derecho a comer!”. El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia, es decir, llama, desde delante o más allá de ser a responder por él; su miseria, es ya mi miseria.²⁵⁷

Para el sistema de injusticias “el otro es el infierno” (si por infierno se entiende el fin del sistema, el caos agónico). Por el contrario, para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo del advenimiento de un mundo nuevo, distinto, más justo. La sola presencia del oprimido es el fin de la buena conciencia del opresor. Sin embargo, para el sistema el otro aparece como algo diferente (en realidad es distinto) Como tal pone en peligro la unidad de “lo mismo” “El sabio” de Occidente es el encargado en su ontología de mostrar el peligro que el otro significa para el todo.

²⁵⁶ Ibidem

²⁵⁷ Ibidem . p. 55-56

Señala entonces claramente el enemigo del sistema: el diferente, el otro. Una vez señalado el mal, el diferente, el otro, la ontología descansa en paz.²⁵⁸

Pero el sistema no sólo busca descansar en paz, también contempla la aniquilación de la distinción. El que se opone al aplanamiento del sistema es “diferente”; es el otro. Como otro que en el sistema está más allá del ser; como el ser es y el no-ser no es, el tal no es.

Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas y rubias como los arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica; sobre las mujeres de otros varones; sobre sus hijos; sobre sus dioses.²⁵⁹

En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras religiones. Incorpora así aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su ámbito controlado.

3.1.5 La alienación de lo radicalmente otro: la mujer y el hijo

La experiencia de exclusión en el mundo occidental permite hablar de una doble exclusión, es decir, la mujer y el hijo están doblemente excluidos, son propiedad del centro, del varón, del adulto. Para Dussel, alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser del otro. Se aliena al ser del otro al descolocararlo de su propio centro, al hacerlo girar en torno del centro de la totalidad ajena.²⁶⁰ Y sin embargo, el varón, el adulto, el europeo no descansan experimentan un vacío insuperable. Para Lévinas la angustia que experimenta el hombre occidental se debe a las consecuencias de las guerras totalitarias.

²⁵⁸ *Ibidem* , p. 64

²⁵⁹ *Ibidem* , p. 65

²⁶⁰ *Ibidem* , p. 66

La angustia de hoy proviene de la experiencia de revoluciones que se hunden en la burocracia y en la represión y en la experiencia de violencias totalitarias que se hacen pasar por revoluciones. Porque, en ellas, se aliena la desalienación misma.²⁶¹

Al otro en tiempo de peligro se lo transforma gracias a las ideologías en el “enemigo”. El rostro se lo cambian por una máscara, fea, usada, por los climas, rústica. La máscara ya no es rostro; ya no interpela; es un mueble más del entorno. Se pasa junto al otro y simplemente se dice. “¡un obrero!”, o “¡un indígena!”, o “¡un negro!”. El rostro del campesino, expulsado del campo empobrecido, suplicante, es negado como el rostro de alguien y es interpelado como un asalariado más, subsumido realmente, materialmente, como un accesorio consciente maquínico. La máquina, el robot, el “rostro material” del capital ha hecho del “rostro del hombre” un instrumento de sí mismo.²⁶²

3.2 Legalidad de la perversión en el mundo occidental

¿Podemos hablar de la “legalidad” de la perversión en el mundo occidental? Para Dussel, las éticas de la ley, de la virtud, de los valores, del fin, son éticas encubridoras de su propio mundo y sistema. Por ejemplo, la “legalidad” del salario, que paga con dinero el trabajo creador del hombre, encubre la inmoralidad del robo, ya que el obrero objetiva más vida en el producto que la que puede subjetivar por medio de su salario. Lo que llama la atención es que el “Espíritu de Europa” se impone como “Verdad absoluta”, prepotente, que se determina o se realiza por sí misma sin deber nada a nadie. Dussel concibe un “paradigma eurocéntrico”, que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino también en todo el mundo intelectual de la periferia

²⁶¹ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, p. 116

²⁶² E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, p. 68

mundial.²⁶³ La filosofía, la ética, necesita romper con ese horizonte reductivo para poder abrir la reflexión al ámbito “mundial”, planetario.

Para Lévinas este espíritu prepotente lleva al europeo a sentirse seguro de su separación respecto de todo otro, y así, de una especie de irresponsabilidad para con el Todo.²⁶⁴ Seguro de sí, gira sobre sí, en una tremenda inmanencia. Las maravillas de la técnica no abren lo *más allá* en el que nació la ciencia, madre de tales maravillas. ¿Ha producido la ciencia lo *más allá* del ser al descubrir el todo del ser; se ha dado a sí misma el lugar o el no-lugar necesario para su propio nacimiento, para mantener su espíritu objetivo? La cuestión sigue abierta. En efecto, nada nuevo ofrecido por un saber en el que la variedad se convierte en monotonía es absolutamente otro en el ser. Para Lévinas el mundo contemporáneo, científico y técnico y que disfruta, se ve sin salida – es decir, sin Dios - no porque todo esté permitido y sea posible por la técnica, sino porque todo en él es igual. Hablar del prodigio del hombre occidental es referirse al ideal del hombre satisfecho a quien le está permitido todo lo posible.²⁶⁵ Sin embargo, todo lo posible vuelve a lo desconocido en familiar y a lo novedoso en habitual. Nada hay nuevo bajo el sol. Todo queda absorbido, se anega y se enmura en lo Mismo.

Por todas partes se denuncia y se sospecha una tramoya de teatro, una trascendencia de pura retórica, el juego. Recaída por doquier sobre nuestros propios pies, como tras los éxtasis producidos por una droga. Con excepción del otro a quien, aún en medio de todo este hastío, no se le puede dejar caer.²⁶⁶

La legalidad en el mundo occidental se rige por una justicia que tiene la apariencia de una justicia que se confiesa senil y caduca desde el momento en el que las instituciones están ahí para protegerla, como si, a pesar de todos los recursos a las doctrinas y a las ciencias políticas, sociales, económicas, a pesar de todas las referencias a la razón y a las técnicas de la Revolución, se estuviera buscando al hombre en la

²⁶³ Id., *Ética de la Liberación*, p. 50

²⁶⁴ E. LEVINAS, *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 66

Revolución en la medida en la que es desorden o revolución permanente, ruptura de marcos, desaparición de cualidades y, como la muerte, liberándolo de todo y del todo; como si al otro hombre se le buscara en una alteridad en la que jamás administración alguna podría alcanzarlo; como si en el otro hombre, a través de la justicia, debiera abrirse una dimensión que la burocracia, aún siendo de origen revolucionario, taponara por su misma universalidad²⁶⁷

3.2.1 Pensar en lo humano en el mundo occidental: un discurso insostenible

En nuestros días, el estudio del hombre se encuentra entroncado en una civilización y en una economía que es planetaria, su transformación, se juegan de ahora en adelante, lejos de él mismo. De ahí la aversión por cierta reflexión sobre lo humano; pensar en lo humano es llegar rápidamente a un discurso insostenible.²⁶⁸ Para Lévinas el hombre occidental se ve tentado en lo que hace a las costumbres. El hombre occidental está a favor de una vida abierta; está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, “*acuciado por vivir, impaciente por sentir*”²⁶⁹ ¡No hay que pasar de largo junto a la vida, sino entrar en la historia, con todas las trampas que tiende ésta a los *puros*! Éste es el supremo deber, sin el cual ninguna proeza tiene valor. No habría gloria alguna en triunfar en la inocencia. Hay que vivir apasionadamente, peligrosamente, deseando las dos ramas de las alternativas. La inocencia un concepto puramente negativo, con el que se asocian la ingenuidad y la infancia, imprimiéndole la marca de lo provisional. Por ejemplo, en la *República*, después de haber trazado el ideal de un estado justo pero austero, Platón se ve obligado a cambiar de proyecto. Se necesita una ciudad justa y

²⁶⁵ Id. . *Entre Nosotros*, p. 169

²⁶⁶ Id. . *De Dios que viene a la Idea*, p. 38

²⁶⁷ *Ibidem* . p. 33

²⁶⁸ Id. . *Humanismo del otro hombre*, p. 113

²⁶⁹ Id. . *Cuatro lecturas talmudicas*, p. 60

razonable. Pero en ella debe haber de todo. Será preciso que proliferen necesidades nuevas. Todas las tentaciones deben ser posibles.

3.2.3 Las filosofías de moda: una experiencia del poder

Para Dussel las éticas filosóficas que están de moda, los *standards*, son éticas de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos, que frecuentemente pueden *cinicamente* ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las "mesas de negociaciones" del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por el *ethos* de autenticidad, y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad.²⁷⁰

Tras la tabla de valores que presiden nuestras costumbres, podemos ver cierta concepción del saber, que ocupa en la civilización un lugar privilegiado:

Unir el mal al bien, arriesgarse por los rincones ambiguos del ser sin hundirse en el mal, y, para ello, mantenerse más allá del bien y del mal, es saber.²⁷¹

Hay que probarlo todo por uno mismo, pero probarlo sin llegar a probarlo, antes de meterse en el mundo. Queremos saber antes de hacer. Pero únicamente queremos un saber enteramente experimentado en nuestras propias evidencias. No emprender nada sin saberlo todo. Vivir peligrosamente, pero asegurado en el mundo de las verdades. Vista así, la tentación por saber es, para Lévinas, la propia filosofía.

Sea de ello lo que quiera, puede definirse la filosofía como una subordinación de todo acto al saber que cabe poseer sobre ese acto, siendo el saber, justamente, la exigencia despiadada de no pasar al lado de nada, de superar la

²⁷⁰ E. DUSSEL, *Fuera de la liberación*, p. 16.

²⁷¹ E. LEVINAS, *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 63.

congénita estrechez del acto puro y poner así remedio a su peligrosa generosidad.²⁷²

Por lo tanto, la prioridad del saber es la tentación de la tentación. La ingenuidad del acto se ve despabilada: de ahora en adelante, tal acto no surgirá más que después de un cálculo, después de sopesar cuidadosamente los pros y los contras. Ya no será gratuito ni generoso ni peligroso, por que ya no dejará a lo otro en su alteridad, sino que siempre lo comprenderá en el conjunto, lo abordará en el horizonte de la totalidad, en una perspectiva histórica. Desconocimiento, pues, del otro como otro, como extraño a todo cálculo.

Capitalismo, liberalismo, instrumentalismo, son efectos del manejo de esa función que le ocupa a la Europa como “centro” del sistema-mundo. Efectos que se terminan por constituir como sistema totalizantes. La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación, se transforma después en un sistema formal independiente que, desde su propia lógica autorreferencial, puede destruir la vida humana del todo el planeta²⁷³

Si la prioridad del saber es la tentación de la tentación para los europeos, habría que señalar también la tentación de la tentación para los Estados Unidos: su indiscutida hegemonía militar, la globalización de su economía, cultura y política exterior. El nuevo “gran relato” y la única “utopía” aceptable por el poder es la del neoliberalismo.²⁷⁴

Para Dussel, una ética de la liberación desde las víctimas se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad desde finales del siglo XX, junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta tierra. La crisis de la Modernidad, por lo tanto, se refiere a aspectos de Europa y de Estados Unidos. El “mundo periférico” pareciera ser

²⁷² Ibidem , p 64

²⁷³ E. DUSSEL , Ética de la liberación, p 62

un pasivo espectador de una temática que no le afecta, por que es “bárbaro”, premoderno o simplemente por que debe ser “modernizado”. Es decir, la visión eurocéntrica reflexiona en el problema de la crisis de la Modernidad solamente los momentos europeo-norteamericanos, pero minimiza los de la periferia. Romper con la falacia reduccionista no es fácil.

El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos.²⁷⁵ Las empresas trasnacionales, ya no crean burocracias, se van apropiando de las empresas claves, directa o indirectamente, que producen las materias primas, las industrias y los servicios de la periferia. Además dicho imperialismo controla políticamente a sus neocolonias, a sus ejércitos. Pero lo que nunca había ocurrido y que es propia de la época de la globalización, es el desarrollo de políticas de producción de deseos, de necesidades. Esto le lleva por la publicidad en los medios de comunicación masiva, a dominar a los pueblos periféricos. Se trata también de un imperialismo ideológico.²⁷⁶

3.2.4 El Eurocentrismo

Para Dussel, la centralidad de Europa en el “sistema-mundo” no es fruto de una sola superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia, que le dará a Europa la ventaja comparativa

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 15

²⁷⁵ *Id.*, *Ética de la liberación*, p. 311

²⁷⁶ *Id.*, *Filosofía de la liberación*, p. 23

determinante sobre otros mundos. La Modernidad, también es fruto de este acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la <<gestión>> de la centralidad del “sistema-mundo” permitirá a Europa transformarse en algo así como la <<conciencia reflexiva>> de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que se atribuye a sí misma como su producción exclusiva²⁷⁷

Así el hombre cotidiano de la cultura occidental se considera crítico con respecto a la ingenuidad del hombre “primitivo”, “salvaje” o “bárbaro”. El hombre occidental acepta ingenuamente que su cultura, su poder político, el dominio de sus ejércitos es justo; expande por la tierra la democracia y la libertad. Todo este sistema de ideologías es parte de una cotidianidad ingenua que manipula instrumentos.²⁷⁸

Desde este horizonte opresor, la *negatividad* de las víctimas adquiere sentido ético. La *negatividad* de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la falta de poder político de los sujetos ante las instituciones, la vigencia de los valores invertidos, la alienación del sujeto ético, puede cobrar un *sentido ético* cabal. “<<El Otro>> aparece como otro que la <<normalidad>> ética.” La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos.

La negatividad como dominación, como exclusión, como la producción de los no-incluidos (las víctimas) son aspectos de un mismo problema. la opresión dominante y masificante de la *Totalidad vigente* (el Eurocentrismo), de la sociedad industrial liberal capitalista y burocratizada, de la cultura de la Modernidad en crisis, que aniquila la posibilidad de una vida auténtica del individuo y de la creatividad transformadora²⁷⁹

En efecto, en el origen del problema está la negación de la <<vida>>, ahora reducida,

²⁷⁷ Ibidem , p 52

²⁷⁹ Id ., Filosofía de la liberación, p 45

reprimida bajo una estructura de una totalidad patológica, fetichista, suicida. Para Horkheimer, lo suicida de esta patología ontológica-totalizadora-totalitaria queda expresada así:

Los hombres aguardan que el mundo sin salida sea convertido en llamas para una Totalidad que son ellos mismos y ante la cual nada pueden.²⁸⁰

3.3 En un mundo puro de toda ideología

Habría entonces que formular a la modernidad desde su encarcelamiento. Ella está, sin duda, en “el laberinto de la incerteza” sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, con el entendimiento vacilante y sin juicio sobre las causas del mal. ¿Sería capaz la conciencia de reconocer su propio hechizamiento mientras está perdida en un laberinto de incerteza y su seguridad sin “gran escrúpulo” se asemeja al embrutecimiento? A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del <<ser en cuanto ser>>²⁸¹

Pues bien, el pensamiento de Lévinas parte justamente de la constatación de la ruina del gran ideal de occidente, “*el ideal de la verdad* (adecuación del pensar y de lo pensado) *libera*” Occidente ha hecho en el siglo XX la amarga experiencia de la impotencia del pensar sobre la existencia, de la ineficacia de la razón sobre el alma, del fracaso de la pretensión del “Fedón”: triunfar sobre el miedo a la muerte. Es ese miedo el que <<explica>> la fascinación insidiosa del hitlerismo, del Mal. Y ese miedo no se supera volviendo ilusoriamente al liberalismo, al pensamiento tradicional, sino desmantelando despiadadamente sus ilusiones su *egología*²⁸² La experiencia del siglo XX produce una angustia peculiar, *más profunda* La *recurrencia a sí*, la idea de un Yo que se identifica al volver a encontrarse, muestra el fracaso, o al menos denuncia la

²⁷⁹ Id., *Etica de la liberación*, p. 330

²⁸⁰ HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1997, p.44

²⁸¹ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p.11

²⁸² F. DUQUE, *op. cit.*, p.23

empresa revolucionaria que, a pesar de realizarse como extrema conciencia, engaña a la intención vigilante que la desea. La interioridad no sería rigurosamente interior. “Yo es otro”. ¿La identidad misma no es un fracaso?

El sentido consistiría en buscar, en un mundo que no lleve las huellas humanas y que no falsee, la identidad de las significaciones. En un mundo puro de toda ideología.²⁸³

3.3.1 El miedo a la muerte

Para Franz Rosenzweig, por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo. La filosofía se jacta de derribar la angustia de lo terrenal, de quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades. Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte; cada nuevo nacimiento es una de las razones de la angustia, porque aumenta lo mortal. Pare sin cesar el seno de la infatigable Tierra, y todos sus partos son puestos a la merced de la muerte: “todos aguardan con *temor y temblor* el día de su viaje a lo oscuro”²⁸⁴ Pero la filosofía, según Rosenzweig, niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre bajo el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando. La angustia de lo terrenal sólo le ha de ser quitada con lo terrenal mismo. Pero mientras vive sobre la tierra debe permanecer en la angustia de lo terrenal. Y la filosofía le engaña a propósito de este *debe* trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo

Pues, ciertamente un Todo no ha de morir, y en el Todo nada morirá. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se de Algo y des-crearle, es la razón de que la filosofía sea idealista. Pues el *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia

²⁸³ F. LEVINAS, Humanismo del otro hombre, p. 116

²⁸⁴ F. ROSENZWEIG, La estrella de la Redención, p. 43

hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-
 Todo.²⁸⁵ La muerte no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer
 principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino *Algo*
 inexorable e insuprimible. Su dura llamada sigue resonando imperturbable desde el
 interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado. Pretende haberla sumido en la
 noche de la nada, pero no ha podido romperle su venenoso aguijón, y la angustia del
 hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la
 mentira piadosa, compasiva de la filosofía

3.3.2 La divinización del sistema

Si la filosofía ha envuelto a la muerte en una niebla para confundir su aguijón,
 ¿esto no es llevado a cabo por medio de una “divinización” del sistema? Es entonces,
 metafísicamente correcto decir que “el comienzo de toda crítica es la crítica de la
 religión”; la religión del sistema, es evidente. Para Dussel negar la divinidad del sistema
 fetichizado es el auténtico ateísmo. Es la negación de la negación. El antifetichismo es
 un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir
 – con Hegel o con Nietzsche –, “¡Dios ha muerto!” La cuestión es ¿Cuál Dios ha
 muerto? ¿El fetiche? ¿Europa como divinizada?. No es cuestión de rasgarse las
 vestiduras por que alguien dice “¡No hay Dios!”. La cuestión es “... por qué comen a
 mi pueblo como pan” y no dan de comer pan al pueblo hambriento²⁸⁶

3.3 ¡Volver a la moral!

Reivindicar la justicia para con el *otro hombre*, ¿no es volver a la moral? ¡A la
 moralidad misma de la moral sin contestación posible! Para Lévinas la invencible
 preocupación por el otro hombre en su desvalimiento y en su no-instalación – en su

²⁸⁵ Ibidem, p.44

²⁸⁶ E. DUSSEL, Filosofía de la Liberación, p. 115

desnudez -, en su condición o in-condición de proletario, escapa a la finalidad sospechosa de las ideologías; la *búsqueda* del otro hombre, todavía lejano, es ya la relación con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud – tropo específico de la aproximación del prójimo que es ya proximidad - Aquí sucede algo distinto de la complacencia en las ideas que concuerdan con el particularismo de un grupo y de sus intereses.²⁸⁷

El develamiento económico del proletario – y en este sentido su condición de explotado- sería el desnudamiento absoluto del otro como tal otro, la de-formación que llega a dejar *sin forma*, más allá del simple cambio de forma. ¿Es esto un idealismo sospechoso de ideología? Antes bien, es un movimiento tan poco ideológico – tan poco parecido al reposo en una situación adquirida y al contento de Sí Mismo que es el cuestionamiento de Sí Mismo, que se pone de entrada como de-puesto, como para el otro. Cuestionamiento que significa, no una caída en la nada, - como pretendería hacer caer la filosofía a la muerte - sino una responsabilidad-para-con-el-otro, una responsabilidad que no se *asume* como un poder, sino una responsabilidad a la que, de entrada, estoy expuesto como un rehén; responsabilidad que significa, a fin de cuentas, hasta el fondo de mi <<posición>> en mí, mi sustitución por el otro. ¡Trascender el ser *bajo las especies* del desinteresamiento! “Una trascendencia que llega *bajo las especies* de una aproximación del prójimo sin tomar aliento, hasta sustituirle”.²⁸⁸

Pero defender los derechos humanos – es decir, la libertad de cada uno, la unicidad de la persona - sobre todo de los hombres del “tercer” y del “cuarto” mundo, implica revisar la idea de libertad, de individuo, además de la revisión o re-organización urgente del desarrollo de la ciencia y de la tecnología del “primer” mundo. Para Lévinas el desarrollo de la ciencia y de la tecnología ha traído obstáculos en el efectivo respeto

²⁸⁷ E. LEVINAS . *De Dios que viene a la Idea*, p. 32

²⁸⁸ *Ibidem* . p. 34

de los derechos humanos, es decir, la misma técnica puede comportar exigencias inhumanas constituyéndose en un nuevo determinismo, amenazando la libertad de movimientos que, por lo demás, debería posibilitar. En una sociedad, por ejemplo, enteramente industrializada o en una sociedad totalitaria, los derechos del hombre se encuentran comprometidos por las mismas prácticas cuya motivación han suministrado ellos mismos. ¡Mecanización y servidumbre!²³⁹ Y esto, antes de evocar el tema banal de la concomitancia de los progresos técnicos y de los progresos de los armamentos destructores y de la manipulación abusiva de las sociedades y de las almas. De ahí surge una dialéctica que se podría llevar con demasiada facilidad hasta la contestación o la condena de la técnica, sin esperar una posibilidad de equilibrio, de un eventual retorno de la ciencia y de la técnica a sí mismas. Problemas de los que no podemos hacer caso omiso, puesto que del progreso técnico no depende solamente un desarrollo nuevo de los derechos del hombre en los países “civilizados”, sino el respeto de los derechos humanos elementales en el “tercer” y el “cuarto” mundo, amenazados por la enfermedad y el hambre.

3.3.4 El ser es, el no-ser no es

¿Y qué papel juega la filosofía en la concomitancia de la tecnología con el progreso de los armamentos? ¿La filosofía europea será consciente de la gravedad en la que se encuentran los derechos humanos de los excluidos, de los hombres del “tercer” mundo? Para Dussel, la filosofía es el centro de la hegemonía ideológica de las clases dominantes, jugando un papel esencial en la historia europea. La ontología, el pensar que expresa el ser –del sistema vigente central–, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento técnico de la opresión prácticas de las

²³⁹ Id., *Fuera del Sujeto*, p. 136

periferias.²⁹⁰ El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro.

La filosofía moderna europea, aun antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes <<interpretables>>, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser. Esa ontología no surge de la nada. Surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos. Para Dussel antes del *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el “yo conquisto” es el fundamento práctico de “yo pienso”)²⁹¹ El centro se impuso sobre la periferia desde hace cinco siglos. Pero, ¿hasta cuándo? ¿no habrá llegado a su fin la preponderancia geopolítica del centro? ¿podemos vislumbrar un proceso de liberación creciente del hombre de la periferia?

¿Qué es el ser sino el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la totalidad dentro de la cual vivo, la frontera de la cual vivo, la frontera que controlan nuestros ejércitos? El ser coincide con el mundo; es como la luz que ilumina un ámbito y que no es vista. El ser no se ve, se ve lo que él ilumina. Parménides, desde la periferia de la magna Grecia, enunció el comienzo radical de la filosofía como ontología:

¡Ea pues! yo hablaré, y tú escucha mis palabras
Sólo dos vías de investigación se puede concebir
La una afirma, es y es imposible que no sea

- Es el sendero de la certidumbre, la verdad lo acompaña

²⁹⁰ E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, p. 15

²⁹¹ *Ibidem*, p. 12-13

Es necesario que aquello que se presta a ser dicho y pensado sea;
 porque puede ser.
 Pero lo que no es no puede.
 Sólo un camino nos queda para recorrer: se presta a ser.

. lo mismo es pensar y ser.
 Lo mismo es el pensar, y aquello por lo cual se cumple el pensamiento,
 porque sin el ser, en el cual se expresa,
 no hallarías el pensar: no hay ni habrá
 nada fuera del ser ...²⁹²

“EL ser es, el no-ser no es”. Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llaga hasta las fronteras de la helenidad. Más allá del horizonte está el no-ser, el bárbaro. La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son “una y la misma cosa”. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de las otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es.²⁹³

El maquiavelismo o el pedagogismo dominador de los sistemas educativos, el tecnologismo imitativo, el cientificismo del funcionalismo sociológico, etc., es decir, el establecer el propio sistema como único, suficiente, fundamental, definitivo, constituye al método en ideología, en alienación de la inteligencia, en mediación de dominación.²⁹⁴ Desde la experiencia de esta centralidad-religión, es la certeza de que la representación del entendimiento es la constituyente. Desde el “yo conquisto” al mundo azteca e inca, a toda América, desde el “yo esclavizo” a los negros del Africa vendidos por el oro y la plata logrados con la muerte de los indios en el fondo de las minas; desde ese “yo” aparece el pensar cartesiano del *ego cogito*. Ese *ego* será la única substancia, divina entonces en Spinoza.²⁹⁵ La subjetividad es postulada como un ego, un yo, del cual Descartes escribe

²⁹² PARMENIDES, *Sobre la Naturaleza*, en G. REALE, D. ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, vol. I, Herder, Barcelona 1988.

²⁹³ E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, p. 15.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 191.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 17.

De suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y aun es más fácil de conocer que el cuerpo, que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es.²⁹⁶

¿Qué es Nietzsche sino una apología del hombre conquistador y guerrero? ¿Qué es la fenomenología y el pensamiento existencial sino la descripción de un yo un *Dasein* desde el cual se abre un mundo, el propio siempre? ¿Qué son todas las escuelas críticas o aun las que se lanzan a la utopía, sino la afirmación del mismo centro como mera posibilidad futura de “lo mismo”? ¿Qué es el estructuralismo sino la afirmación de la totalidad aunque se las respete en su coexistencia antropológica, sin solución política económica de real liberación?²⁹⁷

¿Podría trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? ¿Es posible formular filosofía latinoamericana del mundo periférico que promueva una salida más allá del ser? Para Dussel la respuesta es ¡No! No, porque una cultura dominada es aquella en donde la ideología del dominador ha sido adoptada por el dominado. El problema se agotaría en una negación rotunda. Sin embargo hay otra posibilidad para Dussel; la posibilidad afirmativa; pero, en este caso, se transformaría en una hipótesis de trabajo.²⁹⁸ Para Dussel uno de los *Principio de la filosofía futura* debiera ser el de no caer en el heleno, el germano o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y un horizonte *mundiales*.²⁹⁹

3.3.5 ¿Es posible hacer filosofía desde América Latina sin que sea una copia del pensamiento europeo?

La hipótesis de Dussel es la siguiente: Parece que es posible filosofar en la periferia, en naciones subdesarrolladas y dependientes, en culturas dominadas y

²⁹⁶ DESCARTES , *Discurso del Método*, IV, p. 21

²⁹⁷ E. DUSSEL , *Filosofía de la Liberación*, p. 18

²⁹⁸ Id , *Filosofía de la Liberación*, p. 194

²⁹⁹ Id , *Ética de la Liberación*, p. 351

coloniales, en una formación social periférica, desde las clases explotadas, sólo si no se imita el discurso de la filosofía del centro, si se descubre otro discurso. Dicho discurso, para ser otro radicalmente, debe tener otro punto de partida, debe pensar otros temas, debe llegar a distintas conclusiones y con método diverso. Habría que empezar por no ocultar la disimetría centro-periferia; partir de las diferencias dominador-dominado, totalidad-exterioridad, y desde allí repensar todo lo pensado hasta ahora. Pero lo que es más, pensar lo nunca pensado: el proceso mismo de liberación de los pueblos dependientes y periféricos. El tema para Dussel es, la praxis de la liberación; la opción por dicha praxis es el comienzo de un protodiscurso filosófico. La política introduce a la ética, y ésta a la filosofía.

El punto de partida es una opción ético-política a favor del oprimido de la periferia: respeto por la exterioridad del otro geopolítica socialmente hablando, en escucha de su palabra.³⁰⁰ Esta posición intenta recuperar lo recuperable de la Modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema-mundo. Es entonces un proyecto de liberación de la periferia negada desde el origen de la Modernidad. El problema no es la mera superación de la razón instrumental o de la razón *terror* de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal y como se ha desarrollado hasta hoy durante más de 500 años. Al final del presente estadio civilizatorio se dejan ver en el presente dos límites absolutos del <<sistema de los 500 años>>. Estos límites para Dussel son: a) En primer lugar, la destrucción ecológica del planeta. Desde su origen la Modernidad ha constituido a la naturaleza como un objeto <<explotable>>, en vistas de aumentar la tasa de ganancia.³⁰¹ Siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, y, además, acumulando geoméricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en

³⁰⁰ Ibidem . p 197

³⁰¹ Id . Fuca de la Liberacion, p 64

peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida. b) El segundo límite absoluto de la Modernidad es la destrucción de la misma humanidad. El <<trabajo vivo>> es la otra mediación esencial del capital como tal; el sujeto humano es el único que puede <<crear>> nuevo valor. El capital que vence todas las barreras pone cada vez más tiempo absoluto de trabajo; cuando no puede superar este límite, entonces aumenta la productividad por la tecnología; pero dicho aumento disminuye la proporción del trabajo humano; hay así *humanidad sobrante* (desechable, desempleada, excluida). El desempleado no gana salario, dinero; y el dinero es la única mediación en el mercado por la que se puede adquirir mercancías para satisfacer las necesidades.³⁰² Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes. Es la pobreza el límite absoluto del capital. Hoy constatamos cómo la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la <<ley de la Modernidad>>: *“Esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación del capital”*³⁰³

El sistema-mundo moderno no puede superar esta contradicción esencial. Reflexionaremos filosóficamente desde este horizonte planetario del sistema-mundo, desde este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el y la extinción de la misma vida humanan en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad. Ya en 1968 había escrito Marcuse, refiriéndose a los países opulentos del capitalismo tardío

¿Cuál es el precio que hay que pagar por todos los bienes recibidos, el precio de esta cómoda servidumbre, de todos estos logros, que se los hace pagar a gente que está muy lejos de la metrópoli y dista muchísimo de su opulencia? ¿Tiene la sociedad opulenta conciencia de lo que está haciendo, de cómo esta propagando el terror y la esclavitud, de cómo está luchando contra la liberación en todos los confines del globo?³⁰⁴

³⁰² Ibidem p 65

³⁰³ MARX, op cit 1/3, p 805

De esta manera la Modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Para Dussel el tema del eurocentrismo lo podríamos resumir en esta pregunta: ¿No es que el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo allí, se produjeran fenómenos culturales que – *contra* lo que siempre nos representamos –, dada la conquista de una posición *central* en el origen mismo de la historia del *sistema mundial*, le dieron ventajas comparativas que le permitieron imponer un sistema de dominación sobre las restantes culturas y, además, imponer su cultura con pretensiones de universalidad?³⁰⁵

3.4 Teoría y praxis de la liberación

Para Lévinas, la relación entre teoría y práctica en el Mundo Occidental no se concebía de otro modo que como una solidaridad o una jerarquía: la actividad se funda en conocimientos que iluminan; el conocimiento exige a los actos el dominio de la materia, de las almas de las sociedades – una técnica, una moral, una política - que procuran la paz necesaria para su ejercicio puro

“Nosotros vamos más lejos y, a riesgo de que parezca que confundimos teoría y práctica, tratamos una y otra como modos de la trascendencia metafísica”.³⁰⁶

En capítulos anteriores ya hemos dicho junto con Lévinas, que el cuestionamiento del *yo*, coextensivo de la manifestación del otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. Para Lévinas la función original de la palabra no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias, sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante

³⁰⁵ MARCUSE . *Liberación respecto a la Sociedad opulenta*, en David Cooper , *Dialéctica de la Liberación*, Siglo XXI, México, p. 189-190

³⁰⁶ E. DUSSEL . *Ética de la Liberación*, p. 68

³⁰⁷ E. LEVINAS . *Totalidad e infinito*, p. 55

alguien Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje.³⁰⁷ Ahora bien, la altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra *enseñanza*. En el rostro del maestro se *exhibe* la dimensión misma de infinito que es altura. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa para Lévinas todo lo infinito de la exterioridad.³⁰⁸ Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética.

La relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad. La relación con el Otro es totalmente pacífica. El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad.³⁰⁹ La moral no se agrega a las preocupaciones del yo, para ordenarlas o para hacerlas funcionar: cuestiona y pone distancia de sí, el yo mismo. La representación ha comenzado no en la presencia de una cosa ofrecida a la violencia, pero que escapa empíricamente a mis fuerzas, sino en mi posibilidad de poner esta violencia en cuestión, en una posibilidad que se produce por el comercio con lo infinito o por la sociedad.

En las teorías de la justicia forjadas en las luchas sociales y en las que las ideas morales parecen traducir las necesidades de una sociedad o de una clase, se apela sin embargo a una conciencia ideal, a una justicia ideal en la que se busca una justificación última así como el derecho a erigir sus necesidades. Al ser expresión de las relaciones objetivas de la sociedad, estas ideas deben satisfacer también a una conciencia vital que

³⁰⁷ Id., *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 40

³⁰⁸ Id., *Totalidad e Infinito*, p. 189

juzga tales relaciones objetivas. El mundo humano es tal que en él se puede juzgar la historia. No es necesariamente un mundo razonable, sino un mundo donde se pueda juzgar. Afirmar el hombre como poder de juzgar la historia es afirmar el racionalismo, que empieza por denunciar el pensamiento puramente poético que piensa sin saber lo que piensa, que piensa del mismo modo que sueña. Comienza con la reflexión de sobre sí mismo, para situar el pensamiento poético en relación con un absoluto.³¹⁰ Pero la reflexión no permite detenerse, porque la posición del sujeto reflexivo es tan poética como la del pensador que piensa los objetos, ya que todo pensamiento es poético, puro *hacer*, sin relación con el principio, sin comienzo. El cuestionamiento de la posición del pensador anuncia, por ejemplo, un psicoanálisis. En su esencia filosófica, el psicoanálisis es el resultado del racionalismo: exige a la reflexión lo que la reflexión exigía al pensamiento ingenuo. El desenlace no filosófico del psicoanálisis reside en su preferencia por ciertas fábulas fundamentales y elementales – libido, sadismo o masoquismo, complejo de Edipo, repulsión de origen, agresividad – que, incomprensiblemente, serían las únicas exentas de equívoco, las únicas que no traducirían una realidad más profunda que ellas, serían los confines de la inteligibilidad psicológica. Hecho que demuestra el retorno a las mitologías.³¹¹

La sociedad no se desprende de la contemplación de lo verdadero, la relación con el otro, <<nuestro maestro>>, hace posible la verdad. Para Lévinas, la verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma.³¹² La relación con el otro, a su vez, me interpela a *dar la cara por él*, a *dar testimonio*.³¹³ Para Lévinas el *testimonio* no se expresa en o por un diálogo sino en la fórmula *heme aquí*. Dedicación

³⁰⁹ *Ibidem*

³¹⁰ *Id.* *Entre Nosotros*, p. 44

³¹¹ *Ibidem*, p. 45

³¹² *Id.* *Totalidad e Infinito*, p. 95

de sí mismo, este testimonio es la apertura que expresa el exceso de exigencia a medida que esa exigencia de responsabilidad se satisface. Por lo tanto, lo verdadero que de tal manera se ofrece es el bien, que, justamente, no deja a quien lo acoge tiempo para volverse y explorar; el bien, cuya urgencia no es un límite impetuoso a la libertad, sino que da testimonio, más que de la libertad, más que del sujeto aislado al que la libertad constituye, de una responsabilidad irrecusable, más allá de los compromisos que se han tomado, y en la que quizá ya se impugne al yo absolutamente separado como legítimo pretendiente a poseedor del secreto último de la subjetividad.³¹⁴

Para Lévinas el testimonio puede y debe entenderse como una manifestación que no remite a una revelación, que no es una presencia ni la representación de una presencia. Una manifestación anárquica, en este sentido, y, como tal, <<manifestación>> del In-finito. La ética es el campo que diseña la paradoja (aquello que no es una *doxa*, una posición) del infinito en relación con lo finito. Porque toda experiencia es comprensión; y si el testimonio se concibe como relación del infinito con lo finito, podemos hablar aquí de un *estallido de la experiencia en testimonio*.³¹⁵

Se trata, pues, de un intento de descender de la *conciencia* y el *saber*, y del Mismo que se confirma en el saber (porque el saber encuentra al Mismo en lo diverso y lo múltiple). La inteligibilidad no empieza en la certeza de sí, en la coincidencia consigo mismo, a partir de la cual puede uno tomarse su tiempo y darse una moral provisional, tentarlo todo y dejarse tentar por todo. La inteligibilidad es una fidelidad a lo verdadero, incorruptible y previo a toda humana aventura; ella protege esta aventura – como, por ejemplo, la nube que, según el Talmud, envolvía a los israelitas en el desierto –.³¹⁶ La conciencia es la urgencia de un destino que lleva al otro, y no un eterno retorno sobre sí.

³¹³ Id. . *Dios la Muerte y el Tiempo*, p. 236

³¹⁴ Id. . *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 82

³¹⁵ Id. . *Dios la Muerte y el Tiempo*, p. 240

³¹⁶ Id. . *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 85

Se trata, entonces, de descender de ese nivel en el que para nosotros, en primer lugar, se desarrolla el psiquismo del sujeto (en el fondo de la conciencia), hacia el *profetismo*,³¹⁷ hacia la *inspiración*, hacia una espiritualidad en la que el Mismo no se confirma, no se instala, sino que el otro *agita* al Mismo. - En este sentido, Lévinas afirma que el judaísmo se ha complacido en la inversión del <<hacer>> y del <<oír>>,³¹⁸ en el que el orden norma el oír (o el entender) precede al hacer; exaltando así, todo el mérito que hay en el obrar antes de comprender -³¹⁹ En el profetismo o en la inspiración, el Otro no está *en* el Mismo con arreglo a la estructura de la comprensión, sino que el Otro agita al Mismo hasta la ruptura de su núcleo; hay aquí una no coincidencia (y, por tanto, lo contrario del instante como coincidencia consigo mismo y estabilidad de idéntico), y esta no coincidencia es ruptura y desbordamiento. Son fáciles los deseos piadosos. El esfuerzo del acto comienza cuando uno se despoja de sus bienes y cuando se movilizan voluntades³²⁰

Digamos que somos *nosotros* por ser agitados por el Otro, es decir, la ruptura de Mi núcleo por la agitación del otro permite el que nos reconozcamos. Pero este reconocimiento de nosotros mismo por la agitación, no se entiende si no es como servicio. Por lo que puedo servir a la totalidad. Servir a la totalidad es, para Lévinas, la justicia. La totalidad se constituye merced a la violencia y la corrupción. Obrar consiste en introducir la igualdad en mundo entregado al juego y a los combates mortales entre libertades. Como en Dussel, que entiende la praxis como acortar distancias, en un obrar

³¹⁷ *Ibidem*

³¹⁸ Por ejemplo, dentro de la cena pascual judía aparece en el Ritual de la Fiesta el texto en el que la Celebración se convierte en actualización, en un retomar por propia cuenta el pasado que se acaba de evocar: ... "En cada generación, cada uno debe considerarse como si hubiese salido de Egipto, él mismo. . . No son solamente nuestros ancestros los que el Santo, Bendito sea, ha hecho salir de Egipto, sino nosotros mismo, nos ha librado con ellos" "Pertenece a un libro como se pertenece a una historia"

Id. , *Fuera del Sujeto*, p 144

³¹⁹ Id. , *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p 76

³²⁰ *Ibidem* , p 41

hacia el otro como otro³²¹ Para Lévinas, la justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica. No nace del mero juego de la injusticia, sino que viene de afuera. Pero es ilusión e hipocresía suponer que, al nacer fuera de las relaciones económicas, puede mantenerse en su exterior, en el reino del puro respeto.³²²

Ya hemos hablado de la proximidad en Lévinas, pero lo volveremos a retomar en este apartado por ser *fundamento* en el obrar responsable por el otro. Al decir fundamento no nos estamos refiriendo a lo que está por debajo, como la esencia, - con lo que se estaría todavía bajo el dominio de la ontología- sino como la manifestación por excelencia, anárquica, más antigua que el tema en el cual se muestra - más antigua que la esencia -, rechazo a la coincidencia y a la mediación que sincronizan voluntades, la proximidad es significancia, el uno-para-el-otro, exposición de sí mismo a otro, inmediatez en la caricia y en el contacto del decir. Es la inmediatez de una piel que es siempre modificación de un rostro que se densifica dentro de una piel.³²³ Dussel entiende que la proximidad es la raíz de la praxis y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro. Para éste filósofo la proximidad metafísica se cumple inequívocamente ante el rostro del oprimido, del pobre, el que es exterior a todo sistema, que clama justicia, que invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, porque es débil, miserable, necesitado³²⁴ Una proximidad anterior a todo sistema es la que se exhibe en el pueblo, anterior al ser está la realidad del otro, anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil, por el que todavía no es, que tiene el que procrea hombres nuevos (los padres) o sistemas nuevos (los héroes y los maestros liberadores) La proximidad es la palabra que expresa la esencia del hombre, su plenitud primera (arqueológica) y última

³²¹ E. DUSSEL, *Filosofía De la Liberación*, p. 28

³²² E. LEVINAS, *Entre Nosotros*, p. 49

³²³ Id., *De otro modo que ser*, p. 145

³²⁴ DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, p. 31

(escatológica), experiencia que moviliza al hombre en sus más profundas entrañas y sus proyectos más lejanos, magnánimos³²⁵

El otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular. Es por ellos que el rostro cuidado estéticamente, y rejuvenecido por los afeites y la cosmética de las oligarquías, aristocracias o burguesías, sean del centro o de la periferia, son rostros que como las momias querrían sustraerse a la contingencia del tiempo. Eternizar el presente, con terror al futuro es lo propio de todo grupo dominador. Por el contrario, el ajado rostro del beduino del desierto, la surcada y obscurecida piel del campesino, el intoxicado pulmón del minero, en cuya cara el sol está ausente, esos rostros “aparentemente feos”, horribles casi para el sistema, son la belleza primera, belleza futura, belleza popular.³²⁶

La categoría de exterioridad, como hemos dicho arriba, puede entenderse de manera equivocada y pensarse que lo que está más allá del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema. Para obviar este malentendido debería comprenderse la exterioridad como trascendencia interior a la totalidad. Ninguna persona, en cuanto tal, es absolutamente y sólo parte del sistema. Todas, aun en el caso de las personas miembros de una clase opresora, tienen una trascendencia con respecto al sistema, interior al mismo³²⁷ Por ejemplo, el carácter “social” de la mercancía no le viene dado por el “mercado”, sino por el cara-a-cara originario “Cara-a-cara” de los trabajadores en la producción originaria, que organizan, controlan con plena responsabilidad, el proceso productivo mismo, desde la participación en la planificación, la distribución del trabajo, de los productos y el consumo Para Dussel, desde la proximidad del cara-a-cara se desprende necesariamente la *praxis de la liberación* La praxis de la liberación es una

³²⁵ Ibidem , p 30

³²⁷ Ibidem , p 57

puesta en cuestión del sistema –no sólo posible o pensada, sino constitutiva y realmente abriendo un camino de suyo, des de sí -; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha. *Una liberación que no encuentra expresión alguna en griego, sólo en semita.* Para que se exhiba el rostro de otro en la justicia es necesario movilizar las instituciones, las funciones, la totalidad sistematizada. Permitir que aparezca el rostro interpelante exige desapropiar al poseedor del sistema, a fin de que el hombre definido como parte se revele. La desfijación de las funciones exige relanzar el sistema como totalidad en una movilización dialéctica que deje en libertad a la persona.³²⁸ Servicio que no es un mero trabajo funcional intrasistemático, o que se cumple por deber o coacción por la ley. Es una praxis que se efectúa por el otro en la responsabilidad, por su liberación. Es la actividad innovadora del uso de los instrumentos que se ponen al servicio del pobre. La praxis de liberación es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora³²⁹

Actividad innovadora *como* obsesión por el otro, en tanto no-reciprocidad misma, la cual no remedia ninguna posibilidad de sufrir en común, obsesión que se anuda en mí nombrándose en primera persona, escapando al concepto del Yo en tanto ipseidad, no una ipseidad en general, sino en mí. Es un nudo cuya subjetividad consiste en ir al otro sin preocuparse de su movimiento hacia mí o, más exactamente, en acercarse de tal manera que, por encima de todas las relaciones recíprocas que no dejan de establecerse entre el yo y el prójimo, yo siempre he dado un paso más hacia él – lo cual sólo es posible si ese paso es responsabilidad-, de tal manera que en la responsabilidad que tenemos cada uno respecto al otro yo siempre tengo una respuesta

³²⁷ Ibidem , p 60

³²⁸ Ibidem , p 77

de más que mantener para responder a su propia responsabilidad.³³⁰ Esta responsabilidad generosa, sin recompensa alguna, es llamada por Dussel como *pulsión de alteridad*, entendiéndose como la tensión metafísica de un momento del sistema lanzada hacia la exterioridad, hacia el otro como otro. Esta pulsión, deseo, amor de justicia real, es como el huracán que destruye los muros, abre la brecha en la frontera ontológica y se vuelca torrencialmente en la exterioridad. La metafísica no sólo se juega en la fe ante la palabra interpelante sino en la pulsión que moviliza, transforma, subvierte la realidad misma. Metafísica es, para Dussel, saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado como el más allá del ser del capital, como la posible "asociación de hombres libres"³³¹ Por ello, la praxis de liberación es el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se constituye el nuevo orden, una nueva formación social más justa.

Yo siempre tengo una respuesta que dar de más en mi responsabilidad por el Otro, por el oprimido y nada es lo suficientemente firme para impedirme dar de comer al hambriento. Dussel afirma que la *liberación* es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el mundo y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad.³³² Todo puede modificarse para que sirva al oprimido. Esta movilidad sistemática o mundana es igualmente proyectada al cosmos. Para Dussel, el mismo cosmos es experimentado como suspendido desde y en una Libertad creante que pone al cosmos, la materia, a disposición del *libertador* y del oprimido. Esta constitutiva intención que utiliza al cosmos, a la naturaleza como mediación es integración

³³⁰ Ibidem , p 78

³⁴⁰ E. LEVINAS , *De otro modo que ser*, p 145

³³¹ E. DUSSEL , *Filosofía de la Liberación*, p 62

³³² Ibidem , p 76

económico-cultural del cosmos en un discurso político.³³³ El cosmos, que es la totalidad de la realidad, de las cosas reales guardando entre ellas una trascendental unidad religativa o referencial, constitutiva de suyo, aparece a la interpretación o praxis o del *libertador* como creado por la Libertad incondicionada, como teatro del servicio y materia para calmar el hambre del hambriento *El cosmos adquiere así un estatuto ético.*³³⁴ Surge de la Libertad absoluta para ser usado con libertad al servicio del otro. El cosmos tiene un estatuto ético en tanto hay un creador; tiene un estatuto cultural en tanto trabajado en la justicia.

El proyecto de liberación, *fundamento* o el *ser* del orden futuro y nuevo, no es la prolongación del sistema, sino recreación desde la provocación o revelación real de la exterioridad del otro (ana-dialéctico), el que moviliza el proceso. Dicho proceso es crítica real del sistema; es ruptura; es destrucción. *La bondad, se expone destotalizando al sistema o amiquilando las fronteras represivas.*³³⁵ ¿Es preciso esperar una liberación de las víctimas que provenga tan sólo de una pura *normatividad ética*? Para Dussel la respuesta es que no si se creyera que la ética es la única causa que motiva las exigencias que permiten desarrollar todo el proceso de liberación de las víctimas. Por el contrario, las motivaciones son *pulsionales*, afectivas, instaladas profundamente en el Super-yo crítico, frecuentemente no-intencional, desde coyunturas sociales, apoyadas en valores culturales, en causas históricas, biográficas, de responsabilidad, solidaridad, etc , que la ética filosófica expresa articulada, arquitectónica y racionalmente por medio de principios, que subsumen dichas estructuras no-predicamentales *siempre implícitas*³³⁶

Debemos tratar el tipo de racionalidad que presupone el proceso de liberación de las víctimas Nos referimos a una <<razón crítica>> que es material y negativa, que

³³³ Ibidem , p 119

³³⁴ Ibidem , p 120

³³⁵ Ibidem , p 80

³³⁶ Id , Ética de la Liberación, p 14

presupone una Totalidad vigente, una víctima de dicha Totalidad, y la reflexión de aquella (víctima) negativamente sobre ésta (la Totalidad). Para Dussel, la razón crítica es un principio subversivo que pone en tela de juicio el estado de cosas existente. La razón exige un *orden racional de la vida* y critica las *condiciones irracionales* prevalecientes que no satisfacen sus exigencias. La capacidad de la razón para *conducir la vida humana y la práctica social* presupone que la mente tiene acceso a normas y a conceptos que proporcionan las bases para criticar el estado de cosas existente, así como el ideal a realizarse en la vida social. La razón crítica presupone una autonomía del sujeto y la capacidad de descubrir *verdades* que trasciendan y *nieguen* a la sociedad dada, con el fin de alterar la realidad *irracional* hasta que armonice con las exigencias de la razón.³³⁷ Por el contrario, una ciencia que, en una independencia imaginaria, ve la formación de la praxis, a la cual sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación del pensar y el actuar, ya ha renunciado a la humanidad.³³⁸ De no enfrentar la crisis de la Modernidad con un realismo en apariencia pesimista, se puede caer en el optimismo cómplice de pretender <<realizar la Modernidad>> sin haberla antes criticado, o sólo negarla desde un irracionalismo que no despierta en la víctimas ninguna esperanza, ni ninguna posibilidad racional de justificar su propia praxis de liberación. Una errada articulación de teoría y praxis no niega sólo la posibilidad de una teoría *crítica*, sino que niega igualmente <<una praxis de liberación>> En un período histórico como el actual la verdadera teoría es tanto *afirmativa* como *crítica*.³³⁹

Es necesario aceptar, según explica Dussel, que la víctima sola no puede efectuar una crítica analítica y explicativa suficiente contra el sistema. El teórico, cuya actividad consiste en apresurar un desarrollo que conduzca a una sociedad sin injusticia,

³³⁷ Ibidem, p. 330

³³⁸ Ibidem, p. 332

puede encontrarse en oposiciones a opiniones que predominan, precisamente, en el proletariado. Sin la posibilidad de este conflicto, no se requeriría ninguna teoría. La misión del teórico crítico es reducir la discrepancia entre su comprensión y la de la humanidad oprimida para la cual él piensa.³⁴⁰

Teoría y praxis atestiguan la colisión y el conflicto ente dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo *existente*, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la felicidad de los individuos, de otro, el derecho de lo que *puede ser* y quizá *debería ser*, porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia. En efecto, los nuevos sujetos sociales surgen a través de la conciencia de <<nuevos derechos>>, en nombre de los cuales los derechos vigentes se tornan dominadores, *ilegítimos*. ¿Toda la praxis de liberación termina por ser un sublime pero siempre trágico mesianismo pesimista derrotado? Los nuevos sujetos sociales surgen a través de la conciencia de <<nuevos derechos>>, en nombre de los cuales – y a los ojos de las víctimas <<concientizadas>>- los derechos vigentes se toman dominadores, *ilegítimos*.³⁴¹ No deseamos referirnos a <<sujetos>> sociales metafísicos, que existirían como substancias eternas. Estamos indicando comunidades con conciencia explícita de encontrarse en situación de dominados. Cuando la víctima toma conciencia irrumpe lo discontinuo en la historia respectiva de lo Mismo; es el tiempo *mesiánico*. La víctima que toma conciencia, que irrumpe con praxis liberadora, produce una ruptura del tiempo continuo (es para Dussel el tiempo histórico cotidiano, vacío, cuantificable, lo <<siempre retornante igual>>, de la mera sobrevivencia, de la reproducción, de la ley y el mito, de la dominación del sistema, que tiende a la <<felicidad>>). *El tiempo mesiánico* atraviesa el <<orden de lo profano>>, que irrumpe, que salta como lo nuevo, como la creación y la redención

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 341

³⁴¹ *Ibidem*, p. 331

A MANERA DE CONCLUSIÓN O IN-CONCLUSIÓN: EL ETHOS LIBERADOR

En apartados anteriores, se decía que el discurso condiciona al pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable al proferir el <<no matarás>>. Con lo cual se afirma, junto con Lévinas, que la esencia del discurso es ética.³⁴² Al enunciar esta tesis, se pretende negar el idealismo. El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre –significación, enseñanza y justicia –, primado de una estructura irreductible en la cual se apoya *mis* elecciones. Ser responsable más allá de mi libertad es *soportar el universo, carga agobiante, pero divina incomodidad*, mejor que los méritos, faltas y sanciones proporcionadas a la libertad de elección. Si surgen en la exposición términos éticos anteriores a los de libertad y no-libertad es porque, antes de la polaridad del bien y del mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad de *soportar*.

Para Lévinas, la 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 *Anterioridad anterior a cualquier anterioridad representable*, inmemorial. El Bien antes del ser ³⁴³ *Diacronía* diferencia infranqueable entre el Bien y el yo, sin simultaneidad de términos heterogéneos. Pero también no-indiferencia en esta diferencia. El Bien que asigna al sujeto aproximarse al otro, acercarse al prójimo conforme a una susceptión no

³⁴¹ *Ibidem*, p. 333

³⁴² E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 228

asumible. Por ejemplo, escuchar la miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen - asumible a mi - sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de yo consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda, el huérfano, el marginado y el indígena con los cuales estoy obligado.³⁴⁴ En rigor el otro es <<fin>> porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable.

El uno-para-el-otro, el *ethos*, el hombre rehén de todos los demás, fundamento de la teoría en tanto que hace posible la relación y el punto fuera del ser, el punto del desinterés necesario para una verdad que no quiere ser pura ideología, no es lo que se entiende por <<subjetividad comprometida>>. El compromiso supone ya una conciencia teórica en tanto posibilidad de asumir, previa o posterior; asunción que desborda la susceptión de la pasividad.³⁴⁵ Los otros me conciernen *de golpe*. Aquí la fraternidad precede a la comunidad de género. Mi relación con otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, *proceden* del desinterés. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia, nacida por tanto de la significación de la significancia, del uno-para-el-otro de la significación. Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de <<equilibrio

³⁴³ Id. . *De otro modo que ser*, p. 194

³⁴⁴ Id. . *Totalidad e infinito*, p. 228

social>> poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades ³⁴⁶ La justicia es imposible sin que aquel que la dispensa se encuentre dentro de la proximidad. ³⁴⁷

Para Dussel en el tiempo de la liberación de la praxis como servicio, el *ethos* se estructura en torno a la virtud de la fortaleza, la valentía justa, la prudencia paciente, la templanza que no está esclavizada al confort porque lo ha dado todo por la nueva patria, hasta la vida si es necesaria. La pulsión conmisericordiosa de alteridad por el pobre, el oprimido, el *ethos* es la sustancia del *ethos* liberador, el fuego inapagable que fluye desde una generosidad sin límites, que mide toda otra gratuidad humana. Una responsabilidad abrumadora, más agobiante que las cárceles y las torturas pasadas o siempre posibles, moviliza al liberador para procrear la historia hacia su término más justo, más humano ³⁴⁸ Para Dussel, la situación de la clase obrera es el suelo y *punto de partida* fáctico de todos los movimientos sociales actuales, porque es la más alta, la más visible cumbre de nuestra constitutiva *miseria*. ³⁴⁹

Es verdad que mi responsabilidad por todos también puede manifestarse limitándose: el yo, en nombre de la responsabilidad ilimitada, puede también ser llamado a preocuparse de sí. Desde esta preocupación de sí, se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad autónoma; responsabilidad por la cual el ser humano <<toma a su cargo>> las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único

³⁴⁵ Id. . *De otro modo que ser*, p. 211

³⁴⁶ Incluso, Lévinas dirá que se respeta mejor la imagen de Dios en la justicia que se hace al extranjero que en los símbolos *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 51

³⁴⁷ Id. . *De otro modo que ser*, p. 238

³⁴⁸ E. DUSSEL . *Filosofía de la Liberación*, p. 95

³⁴⁹ Id. . *Fuera de la Liberación*, p. 315

viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de la vida de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse *como sujeto*.³⁵⁰

Sobre el <<hay vida humana>> se puede <<fundamentar>> el deber-ser ético, con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Para Dussel, desde el *ser-viviente* del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa! Si la humanidad perdiera esta conciencia ética – y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros en el Sur del planeta Tierra –, puede precipitarse en un suicidio colectivo. El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*.³⁵¹

Pero no podemos contentarnos con el *deber-vivir para-mi*. La exigencia ética de responder por el otro es *más fuerte* que sólo el hecho de pensar en *Mí*, me viene del *más allá* que se exhibe en el rostro del otro. Y más aun, el hecho de que todos los otros, mis prójimos, son cada uno también <<tercero>> respecto del prójimo, me invita a la justicia, a pesar y sopesar, a pensar. Y la responsabilidad ilimitada, que justifica esta preocupación por la justicia y por sí y por la filosofía, puede ser olvidada. En este olvido nace el egoísmo. Pero el egoísmo no es ni primero ni último.³⁵² Los hombres no son sólo y en su esencia última <<para sí>>, sino <<para los otros>>, y este <<para los otros>> debe ser pensado agudamente. Responsabilidad que es respuesta al imperativo

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 138

³⁵¹ *Ibidem*, p. 139

de un amor gratuito que viene a mí del rostro del otro en el que se significan, a la vez, el abandono y la elección de su unicidad; el orden del ser-para-el-otro o de la santidad como fuente de todo valor.³⁵³ Nada me es a mí más extraño que el otro; nada me es más íntimo que yo a mí mismo. Dussel diría que el ethos de la liberación, del liberador por excelencia, es el modo habitual de no repetir lo mismo, sino que, por el contrario, se trata de la aptitud o capacidad hecha carácter de innovar, de crear lo nuevo. Como emerge desde el servicio del otro, y el otro es siempre alguien concreto en nueva posición de opresión y exterioridad, sólo el que es responsable y fiel a su novedad puede procrear e invertir lo inédito.³⁵⁴ Lévinas afirma que Israel enseñaría que la intimidad última de mí conmigo consiste en ser en todo momento responsable por los otros, rehén de los demás. *Puedo ser responsable por lo que no he hecho yo, y puedo asumir una miseria que no es mi miseria.*³⁵⁵ Para que el mundo humano sea posible – la justicia –, es preciso que siempre se encuentre alguien que pueda ser responsable por los otros. El hombre rehén de todos los demás es necesario a los hombres, porque sin él la moral no empezaría en ningún sitio.

Subrayemos una cosa importante: la moral empieza en nosotros, y no en las instituciones, que ni siquiera pueden siempre protegerla. Ella exige que el honor humano sepa existir sin amparo de ninguna bandera. Una justicia que sea ineludible, necesita otra “autoridad” que la de las proporciones que se establecen entre voluntades inicialmente opuestas y oponibles. Es necesario que las proporciones sean admitidas por las voluntades libres en razón de una paz previa que no sería la no-agresión pura y simple, sino que comportaría, por así decirlo, una positividad propia cuya idea de bondad sugiere el des-inter-esamiento procedente del amor, para el cual lo único y lo

³⁵² E. LEVINAS, *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 88

³⁵³ Id., *De Dios que viene a la idea*, p. 11

³⁵⁴ E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, p. 78

³⁵⁵ E. LEVINAS, *Cuatro Lecturas Talmúdicas*, p. 144

absolutamente otro pueden significar solamente su sentido en el amado y en sí mismo. Quedarse en la justicia, en la norma de la pura medida – o moderación – entre términos que se excluyen, equivaldría a asimilar las relaciones entre miembros del género humano a la relación entre individuos de una extensión lógica, que no significan, del uno al otro, más que negación, adiciones o indiferencia.³⁵⁶ Reivindicar la justicia para con el otro hombre, ¿no es volver a la moral? ¡A la moralidad misma de la moralidad sin contestación posible! Pero la invencible preocupación por el otro hombre en su desvalimiento y en su no-instalación – en su desnudez -, en su condición o in-condición de proletario, escapa a la finalidad sospechosa de las ideologías; la búsqueda del otro hombre, todavía lejano, es ya la relación con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud – tropo específico de la aproximación del prójimo que es ya proximidad -³⁵⁷ En la responsabilidad que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estoy instaurado como no intercambiable: soy elegido como único e incomparable

El ethos de liberación alterativa o de justicia metafísica; es el amor al otro como otro, como exterioridad, amor al oprimido, pero no en su situación de oprimido, sino como sujeto de exterioridad. Descubrir al otro como otro y ponerse junto-a su miseria, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir su esclavitud; ser distinto y alguien, y al mismo tiempo ser sólo una parte diferente interna; dolerse con el dolor de dicha escisión es la posición primera del *ethos liberador*, del hombre rehén. No es la amistad, ni la fraternidad (de los iguales), sino el amor a los oprimidos en razón de su real dignidad como exterioridad.³⁵⁸ Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán precisamente en forma de responsabilidad, en la fraternidad humana. Responsabilidad inagotable,

³⁵⁶ Id. , *Fuera del Sujeto*, p. 138

³⁵⁷ Id. , *De Dios que viene a la Idea*, p. 32

³⁵⁸ E. DUSSEL , *Filosofía de la Liberación*, p. 79

porque no podemos quedar en paz con el otro.³⁵⁹ Lévinas explica de otra forma, haciendo alusión al Talmud la dignidad del hombre en la que puede emerger únicamente la responsabilidad, la santidad.

Un antiguo apólogo talmúdico cuenta la protesta de los ángeles en el momento en que la Torá divina iba a abandonar el cielo para ser dada a los hombres. El Eterno los apacigua: las leyes que contiene la Torá están hechas para la tierra, es inaplicable a la condición de los ángeles que ni nacen ni mueren, ni trabajan ni comen, ni poseen ni venden. Los ángeles se someten ¿Se han callado únicamente al ser halagados en su orgullo? Por el contrario, ¿han entrevisto bruscamente la superioridad de los hombres en la tierra, capaces de *dar* y de *estar-los-unos-para-los-otros* y abrir así la escena de la “divina comedia”, por encima y más allá de la comprensión del ser a la cual están consagrados los espíritus puros?³⁶⁰

A-DIOS

Sumisión al mandamiento que ordena al hombre – al yo – responder de otro: tal es seguramente la denominación severa del amor. Un amor que no es el significado de esa manida expresión de nuestra literatura y de nuestra hipocresía, sino el hecho mismo de la proximidad de único y, por ende, del absolutamente *otro* que rebasa aquello que solamente se *muestra*, es decir, que se queda en <<individuo de un género>>. Un amor que implica enteramente el orden – o el desorden - de lo psíquico o de lo subjetivo, que no sería ya el abismo de lo arbitrario en lo que se pierde el sentido de la ontología, sino el lugar indispensable para la promoción de la categoría *lógica* de *unicidad*, por encima de la jerarquía de los géneros, las especies y los individuos o, si se prefiere, por encima de la distinción entre lo universal y lo particular.³⁶¹ El hombre libre está consagrado al prójimo, nadie puede salvarse sin lo otros. El dominio reservado del alma no se cierra desde el interior. Pues el Eterno “cerró la puerta detrás de Noé”, nos dice con admirable precisión un texto del Génesis ¿Cómo se cerrará en la hora en que la humanidad perezca? ¿Hay horas en que el diluvio no amenaza?, se pregunta Lévinas. He aquí la

³⁵⁹ De esta manera podemos leer, acentuándolo vigorosamente, el dicho talmúdico <<No juzgues a tu prójimo hasta que no te pongas en su lugar>>. En E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, p. 36.

³⁶¹ Id. *Fuera del Sujeto*, p. 54.

interioridad imposible que desorienta y reorienta las ciencias humanas de nuestros días: imposibilidad que no aprendemos ni por la metafísica ni por el fin de la metafísica. Distancia entre el yo y el sí mismo, recurrencia imposible, identidad imposible. Nadie puede quedarse en sí Mismo: la humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema.³⁶²

La vuelta a sí Mismo se convierte en rodeo interminable. Anterior a la conciencia y a la elección – antes que la creatura se reúna en presente y representación para hacerse esencia – el hombre se aproxima al hombre. Está formado de responsabilidades. Por ellas desgarran la esencia. No se trata de un sujeto que asume responsabilidades o se evade de las responsabilidades, de un sujeto constituido, puesto en sí y para sí como una libre identidad. Se trata de la subjetividad del sujeto, no de su no-indiferencia con respecto al otro en la responsabilidad ilimitada – porque no se mide por compromisos y a la que me remiten asunción y rechazo de responsabilidades. Se trata de la responsabilidad por los otros hacia los que se desvía el movimiento de la recurrencia, en las “entrañas conmovidas” de la subjetividad que desgarran.

Pero esta responsabilidad experimentada más allá de toda pasividad de la que nadie me puede desligar eximiéndome de mi incapacidad de encerrarme, esta responsabilidad a la cual el Yo no puede hurtarse – yo a quien el otro no puede sustituir – designa así la unicidad de lo irremplazable. Unicidad sin interioridad, yo sin reposo en sí – hombre sin identidad narcisista. Pero es necesario también pensar el hombre a partir de la responsabilidad más antigua que el *conatus* de la sustancia o la identificación interior, a partir de la responsabilidad que, apelando siempre hacia afuera, desarregla precisamente esta interioridad, es necesario pensar el hombre a partir de la condición o de la incondición de rehén – de rehén de todos los otros que precisamente otros, no

³⁶¹ Id., Entre Nosotros, p. 202

³⁶² Id., Humanismo del otro hombre, p. 130

pertenecen al mismo género que yo, porque soy responsable de ellos, sin respaldarme en su responsabilidad frente a mí que les permitiría sustituirme, porque aun de sus responsabilidades soy, al fin de cuentas, y primeramente, responsable. Es por esta responsabilidad suplementaria por la que la subjetividad no es el Yo, sino yo.

BIBLIOGRAFIA

- LEVINAS Emmanuel., Totalidad e Infinito, Sígueme, Salamanca 1995
- De otro modo que ser, o mas allá de la esencia, Sígueme, Salamanca 1995.
- Humanismo del otro hombre, Siglo veintiuno, México 1974
- El Tiempo y el Otro, Paidós, Barcelona 1993.
- Fuera del Sujeto, Caparrós Editores, Madrid 1987.
- “Amar a la Torá más que a Dios”*, en Zvi KOLITZ., Iosl Rákover habla a Dios, F.C.E , México 1998
- Cuatro lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona 1996
- Entre Nosotros, Pre-Textos, Valencia 1993
- De Dios que viene a la idea, Caparrós Editores, Madrid 1995.
- Ética e Infinito, Visor, Madrid 1991
- La Huella del Otro, Taurus, México 1998
- Dios, la muerte y el tiempo, Cátedra, Madrid 1998
- La filosofía del Hitlerismo, en Nexos Mayo 1998, México.
- Sobre Mauricio Blanchot, Mínima Trotta, Madrid 2000.
- De lo Sagrado a lo Santo cinco nuevas lecturas talmúdicas, Riopiedras, Barcelona 1997
- DERRIDA Jacques., Adiós a Emmanuel Lévinas, Palabra de acogida, Mínima Trotta, Madrid 1998

- DUSSEL Enrique., Filosofía de la Liberación, Asociación de la Filosofía de la Liberación, México 1989
- Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la Exclusión, Trotta, Madrid 1998.
- Para una ética de la liberación latinoamericana, Vol I, II, Siglo XXI, Buenos Aires 1970.
- CORTINA Adela. , Ética civil y religión, PPC, Madrid 1995.
- PLATÓN , Diálogos, Porrúa, México 1993.
- ROSENZWEIG Franz. , La estrella de la Redención, Editorial Sígueme, Salamanca 1997
- RABINOVICH Silvana , La Huella en el palimpsesto, Tesis Doctoral, UNAM, México 2000.