

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFIA



SUJETO Y ALTERIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

POSTULANTE : NABOR JOSÉ PATIÑO CASTRO

DOCENTE : LIC. CARLOS BEDREGAL T.

GESTIÓN : 2012

LA PAZ – BOLIVI

RESUMEN:

OBJETO DE ESTUDIO: El tema de estudio escogido en la tesis ha consistido en poner en claro la idea de la intersubjetividad dentro de la filosofía ética de E. Levinas. Y, en este sentido, el planteamiento de la pregunta —y, el objetivo orientador como respuesta que se deriva de la pregunta— a la cual nos abocamos se concretó en lo siguiente: ¿dentro de la concepción esencialmente ética de la intersubjetividad como primacía ética del Otro en el pensamiento de Levinas, no puede acaso advertirse una suerte de sujeción hiperbólica al Otro y con ello una sobredeterminación de la heteronomía del Otro sobre lo que él llama el Mismo?

CAPITULOS: En el capítulo I, intentaremos determinar su crítica a algunos conceptos fundantes y directivos de la tradición filosófica. Entre ellos la idea de la totalidad y al pensamiento reductivo de la identidad así como al sujeto de saber como sujeto solipcista e inmanente.

En el capítulo II, dilucidamos los componentes fundamentales de su idea de la intersubjetividad y de la alteridad. En una primera instancia —y esto lo veremos en el subcapítulo “Ética y discurso”— mostraremos que para Levinas la intersubjetividad no puede reposar sino en una previa estructura ética. En todo el subcapítulo inmediatamente siguiente y en sus subdivisiones correspondientes, titulado “La epifanía ética del rostro”, desarrollamos otro componente de la estructura ética de la intersubjetividad en el pensamiento de Levinas, a saber, la alteridad del otro como “epifanía ética”. Al mismo tiempo intentamos despejar, en cierto modo, su noción de la alteridad.

En el capítulo III, nos adentramos en la filosofía de la subjetividad de nuestro autor para descubrir luego que lo ético constituye la estructura fundamental de la subjetividad del sujeto. Y, asimismo, que el sujeto en tanto persona moral y por el mandato inexcusable del rostro del otro se hallaría, desde ya, en una situación de *sujeción* indisoluble al otro.

En la parte VI, tomamos una posición que básicamente quiere recoger críticamente algunos excesos del planteamiento esencialmente ético de la alteridad en Levinas. Asimismo, ponderamos las contracríticas de autores como J. Derrida y P. Ricoeur.

Y, para finalizar, en el último capítulo de las “Conclusiones” hacemos un recuento de las proposiciones más relevantes que resumen nuestro estudio interpretativo y nuestra propia evaluación final.

METODOLOGÍA: Análisis crítico-comparativo de las fuentes primarias y secundarias.

CONCLUSIONES: La conclusión más importante es que hay, filosóficamente, una sobrestimación de la primacía ética del otro de manera tal que el sujeto se encuentra en un punto de sujeción casi incondicional a la demanda e interpelación éticas del rostro del otro. Ponemos pues, así, en cuestión, en algunos puntos, esta concepción fuertemente asimétrica de la intersubjetividad que anima las reflexiones éticas de Levinas. Y, con ello al mismo tiempo, hacemos patente, ciertos contenidos hiperbólicos o excesos filosófico-argumentativos que sustentan su pensamiento.

APORTE: Nuestro aporte se encaminó, sobre todo, en el intento de reflexionar sobre los supuestos filosóficos de la relación intersubjetiva, tan en boga hoy por el descubrimiento y revalorización de las alteridades, pero esta vez, desde la perspectiva ética del filósofo lituano-francés E. Levinas, el cual tuvo una gran incidencia sobre todo en la conformación de una filosofía latinoamericana contemporánea.

DEDICATORIA:

En reconocimiento a todas las personas ligadas a la carrera de Filosofía de la UMSA que contribuyeron
en lo menos malo de mi formación académica.

“No poder ocultarse: he aquí el yo”

“La humanidad del hombre, no está en su yo, sino en que sea otro”

Levinas

INTRODUCCIÓN

Sin duda, Levinas es uno de los filósofos más importantes de la filosofía del último tiempo. Ha llamado la atención de numerosos estudiosos de la filosofía y, últimamente ha sido asimilado creativamente en el ámbito latinoamericano por la filosofía de la liberación de E. Dussel. Además, es uno de los filósofos que se ha enfrentado decididamente con algunos de los problemas fundamentales que hacen al sentido y la existencia misma de la filosofía como ha sido transmitida ella por la tradición. Tal el caso, por ejemplo, el problema en torno al modo de existencia y de acceso a la realidad ineludible del otro hombre. En este punto podría decirse que Levinas, ha dado un giro inusitado por lo que respecta al problema de la alteridad y reclamado para la ética la primacía en la relación de intersubjetividad. Y, con esto, creemos, que ha desplazado la cuestión epistemológica que sobre este problema había predominado como central en la filosofía. En este sentido, él podría afirmar consecuentemente que al Otro no se lo conoce sino que se lo encuentra.

Y, por otro lado, creemos también que el filósofo judío-francés ha colocado en una nueva perspectiva la importancia —filosófica y sobre todo humana— de aquel trasfondo ético que no puede soslayarse en todo encuentro con el otro hombre en cuanto precisamente otro ser humano que nosotros. Nuestra intención consistirá, con todos estos elementos a la vista, ganar modestamente claridad sobre este asunto difícil de la alteridad y de la estructura de la intersubjetividad en el pensamiento de E. Levinas.

Habría que tener presente además, el hecho de que Levinas ha recusado algunos de los presupuestos rectores y subyacentes de la tradición filosófica occidental. Así, por ejemplo, expresa su rechazo explícito de que la trascendencia al otro deba concebirse sólo en términos de dilucidación netamente teórica. El conocimiento no puede constituir un acceso original al Otro ya que en su más íntima intención conduce, para nuestro autor, a la alienación sin remedio de la alteridad del Otro. Además de ello, la racionalidad teórica es, asimismo, la confirmación por excelencia de lo que denomina “la

permanencia en el Mismo”, es decir, la radical inmanencia de un sujeto solipsista que reprime e ignora en sí mismo la alteridad.

Frente a ello, Levinas concibe que el encuentro con la alteridad absoluta del otro sólo puede tener lugar de un modo genuino esencialmente como un movimiento ético. Así, la relación con la exterioridad no puede ser lo neutro del concepto o la representación sino, fundamentalmente una relación de “obligación” de cara al Otro. La trascendencia es pues la ética misma y, no dudará por ello en otorgar el título de *prima philosophia* a ésta antes que a la ontología. El otro, en principio, no es simplemente un mero dato de la contemplación, no es un espectáculo para la conciencia cognoscente, ni menos puede decirse que sea la alergia de otra libertad distinta y en oposición a la mía. El Otro en Levinas es básicamente aquel de quien desde ya estoy “obligado” con una responsabilidad que no he elegido y de la cual no puedo sustraerme sin más.

Como ya lo dijimos, Levinas da primacía a la ética en la relación de intersubjetividad y, lo que, en este sentido, nos ha llamado la atención es el acento y la unión estrecha del problema de la alteridad con lo ético. Queríamos averiguar por qué, en Levinas, la alteridad del otro comporta ya esencialmente contenidos éticos. Y dado que la intersubjetividad es la relación entre la identidad de un yo y una instancia distinta a esa identidad, es decir lo otro, también queríamos averiguar el tema de si se entiende al otro en su fenomenalización como algo ético, entonces qué implica ello para un sujeto que de principio se define partiendo siempre de su ipseidad, es decir, de la conciencia de lo de sí. Si la fenomenalización del otro es convocatoria ética, entonces surge la pregunta de cuál es mi condición respecto de esta realidad del otro así pensada.

¿Qué o quién es el otro? ¿Y qué es el sujeto definido de partida como Yo respecto del otro? Bajo qué supuestos y en el modo en que se responda a éstas preguntas, en nuestra opinión, depende cierta concepción de la relación intersubjetiva. Por ejemplo, si el otro es otra libertad alérgica y en oposición a mí, entonces mi relación con respecto a él será de lucha, el otro será, en el límite, mi enemigo y tendré que combatirlo. Estaré obligado a abatirlo porque

él, según esta lógica de la conflictividad, trata a su vez de negarme y destruirme; intentaré autoafirmarme y no estaré en este sentido obligado éticamente a conservarlo y preocupado por su cuidado (esto es lo que se desprende a *grosso modo* de las filosofías de Sartre y Hegel para quienes el otro es negatividad y alergia). Pero si el otro aparece como rostro, como el caso de Levinas, si el rostro del otro es ya una convocatoria ética, si el otro no se me opone como la dialéctica contradictoria de otra voluntad sino como demanda ética y cesación de la violencia entonces el otro ya no es mi enemigo sino un Señor de quien y ante quien tengo que responder éticamente. Mi condición respecto de él es, pues, de obligación ética. Así, pues, la idea de la intersubjetividad depende de qué idea se tenga del otro, es decir, de la alteridad. La relación de intersubjetividad supone relación yo-otro (s); todos estamos inmersos en una relación con otros hombres, otras formas de vida, otras culturas distintas de aquellas de nuestro nacimiento en un determinado mundo de vida sea éste familiar, grupal o societal: la sociedad supone ello, el imbricado interrelacionamiento de acciones y formas de vida humana, de reacciones, alianzas, disputas y odios a veces irreconciliables. La relación intersubjetiva aun en su plano real y empírico es y ha sido bastante problemática (la historia está llena de desencuentros y guerras) y, no menos divergentes y excluyentes son las concepciones a este respecto donde el otro oscila desde lo santo (Levinas) hasta el *homo hominis lupus* de Hobbes. Y, esta suma dificultad del problema de la alteridad y su franqueamiento en estos dos planos, ha sido, lo que nos ha movido a preguntarnos, sobre lo que, desde un punto de vista filosófico, se encuentra implicado allí y, particularmente, dentro de los presupuestos de la filosofía de Levinas, cómo deberíamos de comprender estas tramas tragicómicas de la humana convivencia.

Hemos creído conveniente realizar un cotejo las ideas de nuestro autor con las de Heidegger y Husserl. Respecto del primero Levinas se opone al *Mit-sein* heideggeriano y a la primacía que otorga el filosofo alemán a la ontología como dilucidación primera del Ser. Y, del segundo recusa la insuficiencia de la concepción del otro como *alter ego* y el sesgo intelectualista de la fenomenología que reduciría al otro a la condición de objeto. No olvidemos que

muchas de las ideas de Levinas, éste las desarrolla en una confrontación crítica con estos autores. Y esta confrontación crítica, puede entenderse en gran medida por el hecho de que Levinas asume implícitamente en su obra algunos motivos de la tradición cultural y religiosa del judaísmo. Mientras que aquellos parten, a nuestro entender, del acontecimiento primigenio griego de la filosofía, el cual bosquejó en sus rasgos esenciales la tradición intelectual de Occidente. Y, como estos son dos orígenes distintos, dos afluentes que convergen en la configuración del alma occidental será inevitable en algún lugar su choque y al mismo tiempo su confluencia mutuamente extraña e irresuelta. Levinas, en nuestra opinión, hace visible con su itinerario filosófico precisamente este afán de aparejamiento y de rechazo de estas dos tradiciones a lo largo de sus entrecruzamientos de su historia. Derrida ha dicho a este respecto que Levinas pretende un parricidio del padre griego recurriendo al lenguaje ideológico del mismo.

Por estas razones que quieren ser una justificación, hemos querido tomar como tema de nuestro trabajo precisamente aquella comprensión levinasiana esencialmente ética de la intersubjetividad o del encuentro con la trascendencia del Otro. Queremos analizar esta relación de "obligación" que concibe Levinas como el acceso original al otro planteando la pregunta de si acaso en este tema de la intersubjetividad (Mismo-Otro) no se confirmaría aquella tendencia hiperbólica ya advertida en cierto sentido por la crítica de P. Ricoeur.

De este modo, nuestro *objetivo general* se concretaría en lo siguiente: Analizar la concepción esencialmente ética de la intersubjetividad en Levinas a fin de mostrar la condición de obligación del sujeto como una sujeción hiperbólica al Otro de tal manera que se daría, de algún modo, un primado de la alteridad. O dicho, si se quiere, de este modo: lo que nos proponemos es mostrar que la reflexión levinasiana sobre la alteridad y su concepción esencialmente metafísica y ética de la intersubjetividad delata ciertos contenidos hiperbólicos (y esto lo mostramos en su concepción del Otro como "rostro" y en la sujeción ética indisoluble del sujeto al Otro tomando como ejemplo de discusión el tema de la responsabilidad)

Y, para dilucidar este planteamiento hemos creído necesario analizar paralelamente estos dos aspectos complementarios (*objetivos secundarios*):

1) Análisis de la noción de alteridad, la cual deberá mostrar la fenomenalización del otro como epifanía ética del rostro.

2) Análisis de la idea de subjetividad del sujeto, lo que deberá traducirse en una comprensión de un sujeto fundamentalmente ético como ser-para-otro. Es decir, una subjetividad en sujeción pre-originaria al otro.

En este sentido la cuestión a la que trataremos de responder será la siguiente: ¿En esta comprensión esencialmente ética de la trascendencia y del encuentro con el Otro en el pensamiento de Levinas qué noción de la intersubjetividad está en juego, es decir de la relación del sujeto y la alteridad del Otro? ¿Y, asimismo, la primacía ética del Otro que concibe Levinas en la relación de intersubjetividad no podría constituir quizás una suerte de sujeción hiperbólica y con ello una sobredeterminación de la heteronomía del Otro sobre lo que él llama el Mismo?

Así pues, en la parte interpretativa intentaremos dilucidar su noción primordialmente ética de la intersubjetividad y alteridad. En un segundo momento, en la parte crítica, llevaremos adelante la discusión sobre una posible hipérbole ética o primacía de la alteridad.

En el capítulo I, titulado "Identidad y filosofía", intentaremos determinar su crítica a algunos conceptos fundantes y directivos de la tradición filosófica. Entre ellos la idea de la totalidad y al pensamiento reductivo de la identidad así como al sujeto de saber como sujeto solipscista e inmanente.

En el capítulo II, que lo hemos denominado "Ética y alteridad", tratamos de dilucidar los componentes fundamentales de su idea de la intersubjetividad y de la alteridad. En una primera instancia —y esto lo veremos en el subcapítulo "Ética y discurso"— mostraremos que para Levinas la intersubjetividad no puede reposar sino en una previa estructura ética.

En todo el subcapítulo inmediatamente siguiente y en sus subdivisiones correspondientes, titulado "La epifanía ética del rostro", desarrollamos otro componente de la estructura ética de la intersubjetividad en el pensamiento de Levinas, a saber, la alteridad del otro como "epifanía ética". Al mismo tiempo intentamos despejar, en cierto modo, su noción de la alteridad.

En la sección tercera, "Subjetividad como ser-para-otro", nos ocupamos del otro término de la intersubjetividad, a saber, del sujeto a quien se le aparece el otro como otro. Y, en este sentido, habremos de comprobar que para nuestro autor la estructura fundamental de la subjetividad del sujeto es, también, ética. Descubriremos, asimismo, que el sujeto en tanto persona moral y por el mandato inexcusable del rostro del otro se hallaría, desde ya, en una situación de *sujeción* indisoluble al otro.

En la parte VI de nuestro trabajo, tomamos una posición que básicamente quiere recoger críticamente algunos excesos del planteamiento esencialmente ético de la alteridad en Levinas. Asimismo, recogemos las observaciones críticas que autores como J. Derrida y P. Ricoeur han realizado a los planteamientos levinasianos sobre la cuestión de la alteridad y que, a nuestro entender, parecen tener cierta plausibilidad y pertinencia.

Y, para finalizar, en el último capítulo de las "Conclusiones" hacemos un recuento de las proposiciones más relevantes que resumen nuestro estudio interpretativo y nuestra propia evaluación final.

La metodología que hemos adoptado a lo largo de nuestro trabajo ha sido el análisis crítico-comparativo de las fuentes primarias y secundarias.

Dado que la particular construcción semántica del lenguaje levinasiano puede provocar alguna incompreensión caracterizamos a continuación algunos conceptos que nos parecen importantes:

Subjetividad del sujeto: Hace referencia a una vida interior no en tanto vida privada, sino, en conjunto, como vida anímica o espiritual cuya unidad es el Yo. El sujeto en cuanto tal piensa, se representa, quiere, desea, sufre, etc. No solo se identifica con su cuerpo, él es su cuerpo pero es algo más que su cuerpo. Y no es casual, por ello, que Descartes conceptuara la realidad del yo, el *cogito*, el estar hecho de *cogitaciones*. ¿Que soy yo? se decía Descartes y respondía: una cosa que piensa, quiere, etc. Pero, para Levinas, la subjetividad del sujeto no se agota en ser vida y posición de un autoconciencia, sino que remite a un fondo espiritual que es una anterioridad y una pasividad radicales con respecto a aquella.

Preguntar por la subjetividad, en este sentido, se dirige a rastrear en torno a cuales sean las estructuras ultimas de tal realidad, sobre qué descansa y que

nos sugieran una idea de lo humano propiamente como una más de sus esenciales posibilidades. Creemos que cuando Levinas nos describe al sujeto esencialmente como vulnerabilidad, sustitución, u originariamente consagrado al otro, lo que nos está mostrando es la dimensión profunda e irrecuperable en conceptos de tal subjetividad. Es decir, la subjetividad como *sensibilidad* ética.

Sujeción pre-originaria al otro: Es la condición, antes de la toma de conciencia o de la definición originaria como identidad de un yo o libertad, en que está el sujeto, en el sentido de estar obligado éticamente a responder por el otro. Antes de ser el *para-sí* de un Yo, antes de tal inicio en la conciencia primera de sí, Levinas comprende que el sujeto en los elementos últimos de su subjetividad está definido como la pasividad de la asignación, como el destino mismo del Yo, es decir, la responsabilidad. Según esto, estoy obligado éticamente a otro, sujeto por una responsabilidad por con el otro, sujeción que no comienza en mí, que es antes de mi auto-posición y que no está filtrada como conciencia de algo de lo cual puedo dar cuenta desde mi origen (Levinas habla de un orden *an-árquico*).

Intersubjetividad: Es la relación que se establece entre términos representativos de realidades subjetivas que se diferencian entre sí. El problema de la intersubjetividad investiga en uno de sus cortes precisamente qué es lo que hace posible esta relación y de qué modo se puede acceder adecuadamente al otro lado, al territorio de lo que no es ya parte de nosotros. Levinas utiliza expresamente contadas veces esta palabra, en *Totalidad e infinito* una vez, sin embargo, el planteamiento que hace de la posibilidad del encuentro con el otro desde lo ético supone ya la modalidad en que, según él, se efectiviza la intersubjetividad y responde, en última instancia, a la pregunta de cómo se accede a la realidad más originaria del otro.

Epifanía ética: El otro no me está dado como las cosas, no es posible abordarlo como un objeto de la develación, descubierto en su verdad por actos pertenecientes a mi propia subjetividad, sea cognoscitiva o de otro tipo, sino que, como Levinas afirma, el otro en cuanto tal y el "conocimiento" que puedo tener de él tienen que venir originariamente del otro mismo. El otro entonces se *revela* por sí mismo y viene por tanto desde su origen absoluto (Otro, Autrui), antes de toda *Sinngebung*, como dice Levinas, y que pone en cuestión

precisamente de modo radical todo intento de aprehensión del otro en conceptos com-prehensibles. Entiéndase que no se trata de la expresión de vivencias subjetivas comunicables y descifrables, el otro no revela nada, no se descubre como un objeto mas para la dilucidación sino el hecho de que está fuera, allende todas mis posibilidades (de ahí la equiparación por parte de Levinas del otro como la producción de lo Infinito).

Ahora bien, esta presentación original del otro, aparece, según Levinas, esencialmente como una demanda y una convocatoria éticas: en pocas palabras como, lo que nuestro autor llama, *rostro*. El rostro del otro me exige al mismo tiempo, que no lo maltrate y niegue sino que, también, me haga irrecusablemente responsable de él. Así, pues, la aparición del otro desde su trascendencia es ética.

Rostro (visage): No se reduce a la cara visible (el rostro ve, no es visto), física del otro, pero que se muestra a través de ella, traspasándola y que señala la trascendencia infinita del otro. Ciertamente es que, en Levinas, en este concepto se confunden y amalgaman, quizás ambiguamente, la exterioridad del otro con la exterioridad metafísica de Dios de modo que, creemos, es difícil tratar de establecer una separación conceptual estricta. Muchos aspectos mencionados en la "epifanía ética" del otro, pueden ser referidos también convenientemente a la noción de rostro, central en la meditación levinasiana sobre la alteridad. Así, la idea del rostro implica que se éste se da al modo de una revelación. Y en otro sentido, como un desbordamiento o excedencia éticas de la intencionalidad y la libertad del sujeto y que se hace presente, en consecuencia, como mandato ético.

Cara-cara: Es la relación con el otro como rostro, es decir, con aquella alteridad radical presente en la manifestación del *rostro* y no la reciprocidad dialógica del yo-tú de Buber que Levinas rechaza de plano. Claramente afirma en *Totalidad e infinito* que el otro no es un tú sino un Usted, un Señorío. El *cara - cara* es estar de frente a..., de cara a... la demanda del rostro (la guerra no es abordar de frente al otro, sino buscar su debilidad con el objetivo de vencerlo y dominarlo, es abordarlo de sesgo). Así, la relación de cara..., para Levinas, es estar de frente a la *oposición* pacífica del rostro, a la *alteridad ética* del rostro y acoger y responder su llamado en total fidelidad.

Por último, tenemos que decir que no hemos tomado en consideración toda su producción filosófica¹. Este trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo del pensamiento levinasiano que agote el tema que hemos elegido en todas sus bifurcaciones y cambios de nivel. Nos concentramos únicamente en el modo en que nuestro autor resuelve el problema de la intersubjetividad y la alteridad, atendiendo, sobre todo, como lo hemos expresado en nuestro planteamiento, a sus aspectos éticos. Para ello no hemos dejado de tener en cuenta, como es de suponerse, los dos textos fundamentales en los que está reunido lo más nutrido de su pensamiento: primero, *Totalidad e infinito*, publicada en 1961 y la obra de 1974 intitulada *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.¹ Es necesario subrayar del mismo modo que los indicadores de nuestra interpretación se orientan sobre todo, aunque no exclusivamente, en los temas tratados en su primera gran obra, es decir, en *Totalidad e infinito*.

¹ Para nuestras citas nos servimos de la siguientes abreviaturas: *Totalidad e infinito* (TI); *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (OMS); *Humanismo del otro hombre* (HOH); *El tiempo y el otro* (TO); *La realidad y su sombra* (RS)

I. IDENTIDAD Y FILOSOFÍA

En esta sección desarrollaremos, en algunos aspectos, la crítica de Levinas a la filosofía occidental como pensamiento de la totalidad, identidad e inmanencia. Además, tratamos de precisar asimismo su rechazo del sujeto egológico, inmanente (sujeto de razón y de saber) que no llega a tener una experiencia *alterativa* y original con el Otro. Y esta reprobación no puede desprenderse de la crítica de aquellos filósofos que, a los ojos de Levinas, se moverían todavía en el elemento de lo neutro y del *logos* griego.

Nos ha parecido también importante incluir la contralectura que practica J. Derrida de estos mismos autores como una respuesta crítica a la propia lectura interpretativa de Levinas.

I.1. Totalidad y filosofía

Es posible que Habermas esté en lo cierto cuando afirma que el pensamiento judío ha sido esencialmente crítico.¹ Esto mismo puede advertirse, sin duda, en la filosofía del pensador judío-francés E. Levinas, la cual se abre paso esforzadamente en una abierta confrontación con el carácter general de la filosofía occidental. Levinas no sólo critica a autores aislados, sino al pensamiento occidental en su conjunto poniendo al descubierto y rechazando algunos supuestos teóricos que la sustentan y que la habrían orientado en su decurso histórico.²

La filosofía es por su origen y por su lenguaje una herencia del mundo griego; éste nos ha transmitido la conceptualidad básica que nos permite al menos pronunciar y pensar los objetos de los que pretende ocuparse. Y, creemos, que en la misma medida, ha seguido siendo griega en el sentido de que todavía se decide preponderantemente como “ciencia”, como *logos* del ser, es decir, como un intento de penetrar lo Real por la discursividad sola del pensamiento. No otra cosa ha sido, creemos, en este sentido, la ontología como teoría primera del ser y, la metafísica especulativa del Principio Primero de la antigüedad griega y dentro de todo el idealismo alemán.

Ahora bien, para Levinas la filosofía —en éste sentido griego— no es primordialmente una *theoría* y, lo que pretende es precisamente desprenderse o liberarse de esta omnipresencia de la *theoría* y del *Logos* dentro de la filosofía desalojándose hacia un mundo de experiencias que no podrían ser iluminadas por el pensamiento. Como dice J. Derrida, a lo que nos instaría finalmente la

¹ Véase J. Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001. Indicamos desde ahora que únicamente los subrayados que aparecen en **negrita** son nuestros y no repetiremos en lo sucesivo más esta advertencia. Los que aparecen con otras características pertenecen a los propios autores consultados.

² Sobre una historiación del pensamiento judío moderno que llega hasta F. Rosenzweig véase Samuel Bergman, *Fe y razón: Introducción al pensamiento judío moderno*, Buenos Aires, Paidós, 1967. Y también, Jacob B. Agus, *La evolución del pensamiento judío: desde la época bíblica hasta los comienzos de la era moderna*, Buenos Aires, Paidós, s.f.

provocación levinasiana sería a una "...dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás de la identidad en general, nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general (...) hacia lo otro de lo Griego (...) Pensamiento que quiere, sin filología, por la mera fidelidad a la desnudez inmediata pero enterrada de la experiencia misma, liberarse de la dominación griega de lo Mismo y de lo Uno (otros nombres para la luz del ser y del fenómeno) como de una opresión..."³ Y, en efecto, el gesto filosófico levinasiano irrumpe como una denuncia del germen totalitario y represivo de la diferencia del *logos* griego-occidental acusándolo de que irremediablemente conduce a la unidad totalizante.

Las posiciones que acabamos de resumir contradicen el antiguo privilegio de la unidad que se afirma de Parménides a Spinoza y Hegel. La separación y la interioridad serían incomprensibles e irracionales. El conocimiento metafísico al ligar el Mismo al Otro, reflejaría, en efecto, esta caída. La metafísica se esforzaría en suprimir la separación, en unir. La metafísica como ser debería absorber al metafísico. La separación de hecho en la que comienza la metafísica, resultaría de una ilusión o de una falta. Etapa que recorre el ser separado en el camino de vuelta hacia su fuente metafísica, momento de una historia que terminaría en la unión, la metafísica sería una Odisea y su inquietud, la nostalgia⁴

Creemos, verosímilmente, que Levinas en el contexto de este pasaje, se refiere a aquellos sistemas filosóficos clásicos cuya pretensión última consistía en llevar a cabo una reducción de todo lo real y dado a un principio único, universal y radical de explicación. Una totalidad objetiva que se pretendía en sí misma racional, necesaria y que transida de una progresión inmanente debería mediatizar todo lo individual y contingente en aras de su consumación metafísica final. Un ejemplo prototípico de esta aspiración multiseular de la filosofía ha sido, como se sabe, la metafísica hegeliana de la Idea absoluta como el despliegue dialéctico monumental de la misma en las formas del mundo o, también, si se quiere, el panteísmo spinozista, según el cual existe una sola

³ Cf. J. Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Levinas" en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. p. 112

⁴ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, 1977 (2da. Ed.), Salamanca. p. 124 (TI)

substancia absoluta de la cual las demás serían tan sólo sus atributos. Pero, otro tanto puede decirse de la idea hegeliana de la historia, la cual mediante la astucia de la razón se sirve de las pasiones de los individuos sacrificándolos en aras de su consumación teleológica final o la concepción de la necesidad ineluctable de las leyes históricas transubjetivas dentro el materialismo dialéctico.⁵

En este sentido, Levinas declara sin ambages que la filosofía occidental está dominada por el concepto de la totalidad. Es decir, por el privilegio de la unidad, del todo, de lo sinóptico en desmedro de lo estrictamente individual y particular.⁶ Este predominio de la totalidad consistiría en la postulación de un orden objetivo-racional que se sostiene por sí mismo y en cuyo seno lo puntualmente singular desaparece como uno más de sus momentos y que, aisladamente, no cobraría importancia esencial respecto de la unidad del todo.⁷ Así, lo estrictamente subjetivo y contingente en donde se realiza el individuo como singularidad única carecería de toda trascendencia y sería desechada como simple subjetivismo contingente, en sí mismo “irracional” e “incomprehensible”. La idea de la totalidad desecha pues lo *subjetivo*, la particularidad concreta del individuo y pretende elevarlo todo a la universalidad del pensamiento puramente racional. Para ella la subjetividad sensible, el “yo sensible” sería sólo el plano de lo irracional y de la simple ocurrencia que daría

⁵ Hegel, por ejemplo, afirma: “La idea universal no se entrega a la oposición y la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ileso, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el *ardid de la razón*; la razón hace que las pasiones obren por ella...” *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Edit. Madrid, 1994, p. 97. Ha sido K. Popper, el que, por otra parte, en el último tiempo, ha combatido con más decisión este supuesto holismo histórico-filosófico calificándolo como ideología del historicismo dentro de las ciencias sociales. En su libro *Miseria del historicismo*, Madrid, Taurus, 1961, p. 64 dice por ejemplo lo siguiente: “De hecho, algunos escritores historicistas influyentes han predicho optimistamente la llegada de un reino de la libertad, en el cual los asuntos humanos podrían ser planeados racionalmente. Y enseñan que la transición del reino de la necesidad, en el que actualmente sufre la humanidad, al reino de la libertad no puede ser hecha por la razón, sino —milagrosamente— sólo por la dura necesidad, por las ciegas e inexorables leyes del desarrollo histórico, a las que nos aconsejan que nos sometamos.”

⁶ Cf. TI: p. 48 y ss.

⁷ Justamente la idea de la totalidad hace referencia a la subordinación de las partes al *sentido* inmanente del todo. El todo sería antes y más que las partes, y estas sólo hallarían su sentido únicamente dentro de la unidad funcional del todo. Hegel afirma en su *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.16: “**Lo verdadero es el todo.** Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”

pie nada más que a toda clase de arbitrariedad relativista o escéptica. La totalidad y el *logos* quieren una validez objetiva racional, la totalidad de la Razón unitaria. El *logos* es así, en buenas cuentas, para Levinas, también, sinónimo de la totalidad.

El pensamiento europeo ha combatido siempre como escéptica, la idea del hombre medida de todas las cosas, aunque esta idea implica la idea de la separación atea y uno de los fundamentos del discurso. El yo sensible, para él, no podía fundar la Razón, el yo se defendía por la razón. (...) E inversamente, sólo accedería a la verdadera personalidad, sólo encontraría la soberanía característica de la persona autónoma, al llegar a ser universal. Los pensadores separados solo se vuelven razonables en la medida en que sus actos personales y particulares de pensar figuran como momentos de ese discurso...⁸

Por otra parte y según esto, se concibe a la razón como siendo la esencia del yo, del sujeto humano. Pero identificar el yo con la razón para Levinas es hacer desaparecer la ipseidad del yo; la razón es la totalidad, la unidad indiferenciada en la que toda pluralidad desaparece porque la razón insensibiliza como una "anestesia" precisamente el gozo, la afectividad sensible del yo que es lo que constituye la gestación propia de su singularidad. La razón-totalidad suprime pues, según Levinas, la pluralidad.⁹

Además, el mismo sujeto de la contemplación (racional-teorético) a pesar suyo es absorbido por la totalidad objetiva, se convierte en un momento, en un engranaje de la maquinaria de la totalidad ya que él mismo se incluye irremediabilmente en esta racionalidad objetiva de la totalidad. Esta totalidad se presenta así absolutamente objetiva, independiente de toda veleidad o capricho de la subjetividad del individuo. Esta totalidad es así exclusiva, lo contiene todo, incluso al pensador que la piensa y en la contemplación

⁸ TI: p.95

⁹ "El yo identificado con la razón —como poder de tematización y de objetivación— pierde su ipseidad misma. **Representarse, es vaciarse de su substancia subjetiva e insensibilizar el gozo.** Al imaginar esta anestesia sin límites, Spinoza, hace desaparecer la separación. (...) La razón hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fueran más que razones se desvanecería como sociedad ¿De qué podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? **Razón no tiene plural.**" Ibid., p.138

totalizante el ser en su infinita pluralidad aparece como sintetizado en lo Uno. La totalidad, por este lado, hace desaparecer pues todo forma de pluralismo en el ser.

La contemplación se absorbe en esta totalidad e instaura precisamente así, este ser objetivo y eterno (...) en la que el sentido común reconoce el prototipo del ser y que, para el filósofo, confiere su prestigio a la totalidad. La subjetividad del conocimiento no puede quebrar esta totalidad que se refleja en el sujeto o refleja el sujeto. La totalidad objetiva *permanece exclusiva* frente a toda *otra*, a pesar de que se desnuda, es decir, a pesar de que aparece a otro. La contemplación se define, tal vez, como un proceso por el cual el ser se revela sin dejar de ser uno. **La filosofía que ella conduce es supresión del pluralismo.**¹⁰

En la totalidad se da, además, según Levinas, una relación con el otro en el seno de una “relación impersonal”, porque la totalidad es del orden de lo universal, de la validez universal, del concepto, de la idea genérica. En esta vinculación intersubjetiva neutra los sujetos se caracterizan por ser sujetos que razonan muy “racionalmente” sobre un estado de cosas objetivo, jamás con el otro en su personidad singular y humana. Lo que importa a la filosofía es la depurada concatenación lógica de los razonamientos; se ocupa de los entes (y por tanto del otro) en lo neutro del concepto y de la idea meramente pensada.

Para la tradición filosófica de occidente toda relación entre el Mismo y el Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, **se remite a una relación impersonal en el orden universal. La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica. Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto.**¹¹

Por su parte Levinas toma partido desde un inicio por la defensa de la subjetividad, del ente absolutamente separado y particular, existiendo en sí como algo irreductible a la totalidad. Se acerca, en algún sentido, al antihegelianismo de Kierkegaard pero con la salvedad de que Levinas no

¹⁰ Ibid., p.233

¹¹ Ibid., p. 110

defiende la subjetividad desde el egoísmo empírico del yo, que a sus ojos representaría la filosofía de la subjetividad kierkegardiana,¹² sino fundándola en la "idea de lo Infinito", en la idea de una alteridad como una excedencia infinita de la totalidad. Hablando propiamente de *Totalidad e infinito* anuncia: "Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito"¹³ No sería el egoísmo de mi subjetividad empírica preocupada de su dicha e integridad el que se opondría y rechazaría la anexión al sistema sino lo Infinito del otro: "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"¹⁴ Pues habría, en todo caso, una dimensión de lo subjetivo que se niega a ser englobado, que se niega en definitiva a ser incluido en los esquemas racionales del pensamiento, del concepto. Es la dimensión de lo *afectivo-sensible* que es la misma *ipseidad* del yo. Levinas parte pues desde un punto de partida distinto al de la totalidad, distinto al de la tradición occidental, vale decir, de la separación y del pluralismo de los entes.

En definitiva, Levinas critica el concepto de la totalidad en el sentido de que éste sacrifica y suprime lo individual y particular en favor de lo Uno y lo Universal y, hace desvanecer así las diferencias y la separación de los entes, en un englobamiento homogeneizante que suprime toda existencia de pluralismo y de heterogeneidad. En la totalidad desaparece pues toda existencia de alteridad, para la totalidad no existe lo Otro, la diferencia.

¹² Levinas dice: "No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro." Ibid., p. 64

¹³ Ibid., p. 52

¹⁴ Ibid., p. 103

I.2. "LA PRIMACÍA DEL MISMO"

I.2.1. La reducción al Mismo

Levinas ha acusado, frecuentemente, a la filosofía occidental de estar fundamentada en lo que llama la "primacía del Mismo" y, en tal sentido, en haber segregado y desconocido sistemáticamente la trascendencia de lo radicalmente otro. Nosotros interpretamos esta "primacía del Mismo", por la que nuestro autor ataca a la tradición accidental, en primer lugar, como la "reducción" del Otro al Mismo y luego como la reafirmación de un sujeto autárquico, suficiente que no es determinado o afectado sustantivamente en su ser por el otro.

En efecto, la filosofía ha pretendido ser desde sus orígenes griegos, los cuales le prestaron como se sabe su perfil esencial, un saber radical. Y esto en el doble sentido, primero de un saber de principios, de un saber del principio metafísico de todo lo real, y seguidamente como certeza cierta del ser, patencia e inteligibilidad inmediata y primera del ser. Bastaría con evocar a Parménides —del cual se dice sería el iniciador de la filosofía como *theoría* de lo que "es", del ser— para darnos cuenta de que la filosofía ha conservado inconfundiblemente la huella, la impronta de la herencia griega. Este patriarca del pensamiento griego, Parménides, hace ya una clara diferenciación entre los dos modos de accesos a la verdad: la vía de la *doxa* y la vía del *nous*. La primera sería la vía de lo sensible, de lo cambiante o de lo inseguro y la segunda la auténtica vía de la verdad. Y la verdad sólo se abriría al *nous*, al pensamiento, al espíritu. El ente estaría así inmediatamente presente al *nous*. Ya aquí, según nos parece, podemos entrever los lineamientos rectores y configurantes del recorrido ulterior del pensamiento occidental, es decir, la idea subyacente de adjudicar al pensamiento el acceso privilegiado a la verdad del ser. O, dicho de otro modo, la admisión del supuesto de que sólo al pensamiento se muestra el ser en su patencia o en su verdad original. Con Parménides, pues, la filosofía se inaugura como patencia, *logos* del ser. En Hegel la filosofía se recupera nuevamente

como un saber racional y ya en la introducción a la *"Fenomenología del espíritu"* dice que la filosofía tiene que guardarse de ser edificante y de ser sólo una cierta mística de lo absoluto y convertirse de una vez en saber racionalmente fundado en el "concepto" especulativo de la Idea absoluta. En Husserl, más tarde, aún más la filosofía quiere ser "ciencia estricta", y uno de los objetivos centrales del fundador de la fenomenología, es precisamente hacer de la filosofía una ciencia con valor eidético cercano a lo apodíctico; Husserl exige ir a lo dado mismo, a las cosas mismas tal como se dan de modo originario a una conciencia pura, quiere ser riguroso en la aprehensión "intuitiva" y totalmente clara, evidente de las realidades "esenciales" que pueden descubrirse en las cosas. De este modo, puede decirse, entonces, que la filosofía siempre ha sido una aspiración a ser un *verdadero* saber ("episteme") —patencia e inteligibilidad del ser— y no simplemente opinión, ("doxa").

Ahora bien, a nuestro juicio, lo que Levinas recusa de este proyecto subyacente es que esta aspiración de "inteligibilidad" por el conocimiento no consistiría en otra cosa que en una rotunda "reducción del Otro al Mismo". Con frecuencia la filosofía habría sido una Ontología, y ésta, en el fondo una "reducción del Otro al Mismo", es decir, una "primacía del Mismo". Levinas usa otros términos sinónimos para referirse a ello, dice así: asimilación, disolución, transmutación del Otro en el Mismo, etc.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: **una reducción de lo Otro al Mismo**, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.¹

La reducción acontece, para nuestro autor, cuando el ser-otro, en principio otro para el Mismo, llega a ser "idea adecuada"; cuando el contenido del pensamiento coincide, en la verdad buscada, perfectamente con la realidad exterior representada. La reducción del Otro al Mismo, es, pues, la "adecuación" de la verdad. El sujeto de saber, cognoscente, sería el Mismo por excelencia, el

¹ TI: p. 67 Por lo demás, para Levinas, el tema mismo del ser es el tema por excelencia *adecuado* al Mismo y la intencionalidad en tanto conciencia de... es conciencia de algo que "es", y que es de algún modo (es conciencia de ser; tener conciencia es siempre tener conciencia de "algo")

lugar originario donde toda alteridad, otra en un principio, se *transmuta*, se transforma precisamente en lo mismo. La subjetividad cognoscente sería la identidad por excelencia. El conocimiento es, para Levinas, precisamente el movimiento de identificación del sujeto consigo, es la re-creación y el retorno a la identidad de lo mismo, jamás trascendencia a una alteridad radicalmente otra.

Pero la asimilación se produce en la filosofía en tanto que la filosofía es fundamentalmente una búsqueda de la verdad. Pues la verdad significa, de un modo general, la adecuación entre la representación y la realidad exterior. (...) La entrada del *ser otro* en el horizonte del ser que se lo representa es *ipso facto* la adecuación. El hecho de que el ser se desvela, de que reluce, de que su ser consiste en ser verdadero, equivale para él a dibujarse a escala humana y a la medida del pensamiento. **La verdad es la adecuación original que toda adecuación supone. EL Yo del conocimiento es, en efecto, a la vez el Mismo por excelencia, el acontecimiento mismo de la identificación y el crisol donde todo otro se transmuta en Mismo. Es la piedra filosofal de la alquimia filosófica²**

La filosofía, según este pasaje, busca siempre la verdad esencial, la “idea adecuada”; aspira con ello a desvelar o hacer patente el ser verdadero de toda existencia dada o, dicho de otro modo, a la conciliación sin fisuras entre el pensamiento y el ser. La filosofía entendida así no sería pues más que el deseo de vivir de certezas ciertas o, valiéndose de la terminología cartesiana, de asegurarse la evidencia en “ideas claras y distintas”. El ser verdadero sería la adecuación del Otro al pensamiento, su compatibilización “a la medida del pensamiento” en el cual llega a ser conocido, desvelado o sacado a la luz. Se podría decir con Levinas, entonces, que la adecuación se da desde el momento en que el otro se muestra verdadero como una rendición del objeto al sujeto de conocimiento que lo ha descubierto o desvelado en tanto ser desentrañado, traspasado por la luz, ser luminoso: “La neutralización del otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, **que se coloca en la claridad— es**

² E. Levinas, *La realidad y su sombra* Edit. Trotta, 2001, Madrid. p. 91 (RS)

precisamente su reducción al Mismo³ Que el otro se exponga en la luz, que sea *idea inteligible*, evidente, sin misterio, es la “reducción al Mismo”, la adecuación del Otro al Mismo. ¿Y acaso, —decimos nosotros, acompañando a Levinas— no podría decirse que toda la historia del pensamiento no habrá consistido quizás en huir de la oscuridad, en la aspiración de instalarse en la luz? Queremos saber más y mejor, aceptamos en algún sentido que nuestro conocimiento es progresivo y que cada vez más lo misterioso e intrigante de grandes parcelas de la realidad que antaño nos eran inaccesibles, ahora, por la ciencia, se nos abren a la investigación y al conocimiento. ¿No habrá sido el ideal de Occidente, quizás un irreprimible y vehemente apetito de luz, de aspiración de la evidencia, de la explicación lúcida, luminosa del ser? Se quiere tener entre manos el secreto, todo el secreto del ser.

Señalemos por ahora la correlación esencial entre inteligibilidad y representación. Ser inteligible es ser representativo y, por ello, *ser a priori*. **Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo. El pensamiento que piensa es el lugar en el que llegan a un acuerdo, sin contradicciones, una identidad total y una realidad que debería negarla.**⁴

Por otro lado, la interposición del neutro conceptual por el que se efectúa esta reducción del Otro al Mismo llega a privar al otro de su alteridad, esto es, le priva de su resistencia, de su exterioridad: “Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de la 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, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada.”⁵ El neutro es el que opera precisamente esta “neutralización” del otro, esta desposesión en la que el otro queda alienado de su alteridad y que permite, asimismo, según Levinas, la apropiación del otro y su reducción a objeto cognoscible y conocido: “Cuando el Otro entra en el horizonte del

³ TI: p. 67 Asimismo: “En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe. **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” *ibid.*, p.142

⁴ *Ibid.*, p. 145

⁵ *Ibid.*, pp. 67-68

conocimiento, ya renuncia la alteridad”⁶ El neutro en tanto que no representa ningún ente real y concreto priva al otro por esto mismo de todo su carácter concreto y singular. Por esto es que Levinas señala que el conocimiento, es comprender al otro a partir de la nada, a partir de lo que no es él en sí mismo. Es, pues, comprenderlo por la mediación de lo impersonal y anónimo de las estructuras conceptuales. Y, la peor violencia y opresión contra el otro, para el filósofo judío-francés, consiste en abordarlo a través de un neutro impersonal y no en su singularidad concreta: “Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal. Contra él se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad...”⁷ Y la reducción que supone la inteligibilidad en la conciencia cognoscente, el “yo pienso”, se convierte con esto en apropiación, posesión del otro. El conocimiento es en este sentido poder y “...el poder [es] por esencia asesino del otro”.⁸ El “yo pienso” es pues el “yo poseo” en el pensamiento el ser del Otro.

La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino **supresión o posesión del Otro**⁹

Así, pues, para nuestro autor, abordar al otro incluyéndolo en un sistema de la representación, es decir, por las mediaciones de la racionalidad del pensamiento es no estar con el otro en sí, sino permanecer en el Mismo, en la inmanencia de la identidad, es seguir siendo un Mismo, es no trascender a lo otro. La filosofía desde el momento en que se autoconcibe como ciencia, conocimiento, desde que privilegia la relación sujeto-objeto, es pues radical inmanencia y no trascendencia al otro. En otro lugar Levinas afirma que la filosofía es una Odisea, es decir, un retorno a lo Mismo desde lo Mismo sin encontrar en sus peripecias nada que sea radicalmente otro: “El saber filosófico

⁶ RS: p.87 Y también: “El sentido, en tanto que orientación, no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia *el otro que sí*, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad” E. Levinas, *Humanismo del otro hombre* Siglo XX Editores, 2001 (3ra. Ed.) , México. p.48 (HOH)

⁷ TI: p. 256

⁸ Ibid., p. 71 La expresión entre corchetes es nuestra.

⁹ Ibid., p. 70

es *a priori*: busca la idea adecuada y asegura la autonomía. En todo aporte nuevo, reconoce estructuras familiares y saluda a viejos conocidos. Es una *Odisea* donde todas las aventuras no son más que los accidentes de un retorno a su casa"¹⁰

Por tanto, la crítica levinasiana de la filosofía occidental va dirigida al hecho de que la filosofía intenta el reaseguramiento de lo que llama "la primacía del Mismo", o en otras palabras, es una *crítica de la tradición occidental como filosofía del poder y de la identidad*. Esta primacía vendría dada, como lo vimos, por la "asimilación" del Otro al Mismo. Y lo que Levinas exige, es, precisamente, una relación en la que el Otro no se asimile al Mismo, una relación con la trascendencia absoluta del otro fuera de toda totalidad. Y, por lo visto, para nuestro filósofo, el conocimiento no garantiza tal cosa; constituye, mas bien, una asimilación del Otro al Mismo, no supone trascendencia a lo otro. El conocimiento trasmuta el Otro al Mismo, por tanto no respeta sino que niega la alteridad del otro; el conocimiento no es pues una relación genuina de alteridad.

¹⁰ RS: p. 92 p.49

I.2.2. La suficiencia del Mismo

Hemos visto e interpretado, en el apartado anterior, el tema de la “primacía del Mismo” como la reducción del Otro al Mismo. Esta primacía, por otro lado, se traducirá en lo que Levinas llama la suficiencia, la autonomía del Mismo. Es decir, la suficiencia de un sujeto, —el sujeto de saber— como aquel “que no recibe nada” del otro, o dicho de otro modo, que no es determinado, afectado en ningún sentido por el otro y que solo admite como principio de su acción y de su ser lo que descubre él mismo en sí mismo: “Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, **asegurar la autarquía de un Yo.**”¹ Y, además: “El saber filosófico es a priori; busca la idea adecuada y **asegura la autonomía**”²

En la idea adecuada el Otro compatibiliza con el Mismo. El acontecimiento de la adecuación es, como lo dice Levinas, la desaparición de lo que podría generar dificultades, embarazo, contrariedad o trastorno en el Mismo. En la adecuación el otro coincide en una “identidad total” con el Mismo. La filosofía, en tanto saber, conserva pues al sujeto en su autonomía, esto es, como un sujeto que permanece seguro en su identidad y que no se determina en su ser por el otro. Se trata, en este sentido, de un sujeto que se auto-fundamenta en su propia identidad y que no acoge en sí nada del otro como encuentro alterativo que lo estremezca o sacuda de su seguro reposo en sí. Levinas agrega al respecto lo siguiente:

Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. **No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera.** No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad.³

¹ TI: p. 69

² RS: p. 92

³ TI: p. 67

Pero este encuentro alterativo —en la que el sujeto debería ser trastrocado de su identidad y que nosotros más adelante lo desarrollamos como “interpelación”—no tiene lugar, debido a que el Neutro que el sujeto de conocimiento interpone entre él y su objeto vendría a amortiguar el “choque” —el *shock*—, el impacto alterativo que en otras condiciones debería darse sobre la conciencia egocéntrica del Mismo: “Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término —el término neutro—el cual, por su parte, no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro”⁴ Así pues, según se ve, el Neutro (que puede ser el concepto pensado, la idea del Ser, etc) disminuye la frontalidad del impacto y, como en todo encuentro de esta naturaleza, debería verificarse, naturalmente, en el Mismo algún tipo de pérdida, daño, o alteración esencial. Sin embargo, este sujeto, según Levinas, no llega a sufrir en estas condiciones ningún impacto desestructurante, permaneciendo inalterado, incuestionado, es decir, libre, autónomo. El conocimiento es, precisamente esto, para nuestro filósofo, espontaneidad, libre ejercicio del Mismo sin que nada se le oponga en frente que lo haga fracasar radicalmente en su ejercicio.

Precisamente, el sujeto, “el Yo de la representación” es definido por Levinas característicamente por la posibilidad de determinar él completamente al otro, sin ser a su vez determinado por este último en ningún sentido. El sujeto de la representación, de conocimiento, podríamos decir, es un sujeto atarácico, imperturbable, es y permanece un Mismo, homogéneo consigo mismo. Y en tanto Mismo no está pues determinado, condicionado por el otro; ser un Mismo es, en el sentido de Levinas, bastarse y hallar en sí mismo el principio y la justificación de su libertad y de su ser; determinar al otro sin ser determinado, es pues, en última instancia “no recibir nada del otro”.⁵

⁴ Ibid., p. 66

⁵ Levinas ejemplifica esto con la mayéutica socrática: Sócrates suponía que su alumno tenía ya *in nuce* ciertas nociones fundamentales de la geometría, de la matemática, etc. y, con solo hacerle las preguntas necesarias (parto de ideas) el alumno podía sacar de sí todo el saber de estas ciencias. El acto del conocimiento sería lo mismo, para el filósofo judío, es decir, la constitución del otro a partir de la identidad del sujeto, ponerse al otro. Más adelante Levinas nos dirá que en el “develamiento” el otro es según nosotros y, no según sí mismo.

En otras palabras, esta autonomía del Mismo vendría a significar el sacar del sí y sólo del sí el fundamento de su identidad y todo el sentido de la exterioridad de lo otro. En estas circunstancias el sujeto no tendría una experiencia de la alteridad absoluta del otro que lo remueva, o lo sacuda de la complacencia y del reposo en su identidad.⁶ Es, pues, un sujeto-identidad, no "alienado" por el otro, no desposeído de sí por el otro, que no se altera y no es alterado por la presencia del otro; el yo del conocimiento, de la representación es, para Levinas, el yo de la identidad. El sujeto en tanto sujeto de conocimiento es "espontaneidad pura" en la medida en que nada lo "impide", nada lo "limita" o nada pone en entredicho el ejercicio de su espontaneidad, retorna a su identidad; es pues libre, el conocimiento es un modo de la libertad, es "espontaneidad" incuestionada del Mismo.⁷ Este sujeto permanece pues inalterado, arraigado en el Mismo, en la propia autoreflexividad de la conciencia de sí por sí: "Ante el neutro soy libre"⁸ El neutro es el vacío de lo genérico, de los esqueletos formales del pensamiento; este neutro conceptual no es en sí un ente concreto, y por tanto en él no se expresa ningún ente concretamente viviente. El neutro no cuestionaría la ingenua o brutal espontaneidad de mi libertad como lo haría, según nuestro filósofo, el otro cuando se presenta como lo absolutamente otro en la aparición del *rostro*.⁹

Así, pues, esta posibilidad de no ser determinado por el otro quiere decir, siguiendo a Levinas, que este sujeto esclarecido del conocimiento no podría ser *alienado* o trastornado de su identidad, es decir, un sujeto que no acoge la alteridad dentro de sí y no está pues, traspasado o conmovido por la alteridad de lo otro porque a su libre ejercicio nada lo cuestiona radicalmente. No padece pues el traumatismo del "extrañamiento" que el cuestionamiento del otro como Otro le provocaría. En este sentido permanece inalterado, homogéneo, sosegado y así, no inquietado y traumatizado en la inquietud por el otro, tal

⁶ En el párrafo II.2.3 del cap. II trataremos este tema con un poco más de detenimiento como el descentramiento del sujeto y también en el cap. III: "Subjetividad como ser para otro", como el sujeto obsesionado y rehén del otro.

⁷ Cfr., RS: p. 91 y p. 66

⁸ TI: p. 308

⁹ Véase el capítulo: "Rostro como interpelación ética". El rostro del otro me significa un mandato: cuestiona mi libre y soberana espontaneidad resistiéndose infinitamente a mis poderes.

como Levinas nos describirá la subjetividad en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.¹⁰ El sujeto de la representación es y se conserva un Mismo: un sujeto no penetrado, no alienado de sí por la alteridad. Ser un Mismo es así permanecer en la identidad y no tener la experiencia de lo radicalmente otro.

Inteligibilidad y representación son nociones equivalentes: una exterioridad que entrega al pensamiento en la claridad y sin impudor todo su ser, es decir, totalmente presente sin que, en derecho, nada dificulte el pensamiento, sin que jamás el pensamiento se sienta indiscreto. La claridad es la desaparición de lo que podría generar dificultades. La inteligibilidad, el hecho mismo de la representación, es la posibilidad para el Otro de ser determinado por el Mismo, sin determinar el Mismo, **sin introducir alteridad en él**, ejercicio libre del Mismo. Desaparición, en el Mismo, del yo opuesto al no-yo¹¹

“La ontología que retorna lo Otro al Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo, **que no se deja alienar por el Otro**”¹²

La libertad del conocimiento sólo puede sufrir a lo sumo un fracaso, esto es, que sus teorías y representaciones, en algún momento, no coincidan armoniosamente con las realidades que pretenden reconstruir. Se puede volver a reintentarlo, poniendo bajo un riguroso análisis los conceptos y los condicionamientos del conocimiento en una teoría del conocimiento. Pero, para Levinas, fundamentar el conocimiento de este modo, es decir, en el mismo conocimiento es fundamentar el sí en el sí mismo, en la identidad y no en lo otro. Esta crítica de sí y esta fundamentación de la libertad sólo pueden venir del otro. El otro inviste y *justifica* la espontaneidad de la libertad.

En resumidas cuentas, para Levinas, la filosofía occidental es una filosofía que se complace en la identidad, una “primacía del Mismo”, una “egología” como discurso obsesivo vuelto sobre lo mismo que desconoce y segrega hasta la indiferencia la positividad de lo otro. Levinas sentencia en otro lugar: “La

¹⁰ En *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* Levinas nos hablará ya de un sujeto “alienado” por el otro hasta el traumatismo de la acusación y la persecución y, la subjetividad será el “Otro en el Mismo”, inquietándolo obsesivamente. Véase el cap. “Subjetividad como-ser-para-otro” donde ampliamos este tema.

¹¹ TI: p. 143

¹² Ibid., p. 66

filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro, la espera es preferida a la acción, la indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal —**una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro**”¹³

Creemos que todo esto se resume espléndidamente en una frase contundentemente lacónica contenida en *Totalidad e infinito*:

La filosofía es una egología¹⁴

Y si la filosofía fue hasta ahora como dice Levinas una egología, una retorsión en la identidad, para él más bien consistirá en una heterología. Es decir, en una meditación obstinada sobre lo otro, lo absolutamente otro; un pensar el ser último de la identidad desde la alteridad de lo otro. Quizás pudiésemos hablar —cosa que intentaremos fundamentar en los últimos capítulos—, de una metafísica de la alteridad que, esta vez, apostaría, por una primacía de lo otro o, por lo menos, de que existe en su pensamiento una decidida voluntad de rescatar y poner en primer plano el género filosófico de lo otro por sobre el de la identidad.

Si hacemos un resumen de lo considerado hasta aquí resultaría lo siguiente: La filosofía occidental se asienta sobre el supuesto metódico de la totalidad, como privilegio del Todo y de lo Uno y del sacrificio de lo particular, lo individual al sentido y objetividad de esta totalidad. Lleva los entes a la unidad de la totalidad privándoles de su singularidad y haciendo desaparecer, con ello, toda forma de existencia pluralista en el ser.

Sería, por otra parte, una filosofía que privilegia y se inaugura desde la identidad: como la “primacía del Mismo” en la que el Otro se reduce a la identidad de lo mismo y, como la autonomía del Mismo que no admite ninguna determinación en sí por lo otro. La filosofía occidental es pues, según esto, una

¹³ HOH: p. 49

¹⁴ TI: p. 68

complacencia y un arraigo en la identidad, en la primacía de lo Mismo sobre lo Otro. Conserva así al sujeto en su inmanencia, es decir, en la cautividad en el Mismo de un sujeto solipsista; la inmanencia es este arraigo en el Mismo, cautividad en la identidad de un sujeto que no realiza la trascendencia o que no se trasciende. En otras palabras, la filosofía occidental sería una filosofía de la totalidad y la identidad, una complacencia narcisista en lo mismo, jamás búsqueda de lo radical e infinitamente otro. Lo cual quiere decir, que no ha realizado hasta ahora la trascendencia hacia lo radicalmente otro quedando atrapada en la retorsión compulsiva en lo mismo.

Y, en este sentido, lo que Levinas implícitamente quiere dar a entender, a nuestro juicio, sería que la intersubjetividad (aunque raras veces usa este término) y el acceso a la alteridad del otro hombre bajo los supuestos de tal pensamiento auto-centrado en la identidad se truncarían. No se daría pues en él una intersubjetividad auténtica y un acceso original a la alteridad. Dilucidar alternativamente la propuesta positiva que nos ofrece Levinas —que por lo demás constituye un aspecto esencial de nuestro tema— sobre este asunto es lo que intentaremos en los capítulos posteriores.

I.3. HEIDEGGER Y LA ONTOLOGÍA

Nos dedicaremos ahora a hacer un somero y parcial análisis de la obra de M. Heidegger *El ser y el tiempo* sobre todo en sus primeras partes con el objeto de completar de algún modo, el cuadro que retratamos antes de la crítica de Levinas a la filosofía occidental. No se trata de un examen en su integridad del texto en cuestión; sólo queremos ilustrar con ello la dirección a que apuntan las objeciones de Levinas de lo que entiende como la primacía de la ontología heideggeriana. Sin embargo, nos ha parecido conveniente completar la interpretación de Levinas con las observaciones críticas que a este respecto hace J. Derrida.

El problema central de toda la filosofía para Heidegger es el problema del sentido del Ser. En su primera obra fundamental "El ser y el tiempo" de 1927, trata de reivindicar y retomar este problema desde un nuevo planteamiento. Este problema, afirma el filósofo alemán, habría sido encubierto, disimulado por los sucesivos desarrollos del pensar filosófico que tomaron su origen, precisamente, en los conceptos fundamentales de la misma ontología griega. La filosofía posterior que se desarrolló siguiendo el camino de la "metafísica", habría luego, relegado al olvido precisamente el pensamiento del ser. Por eso, Heidegger, ya en las primeras páginas de su obra *El Ser y el tiempo* discute los prejuicios de esta tradición que pretende invalidar y desestimar la necesidad de replantear la cuestión del ser. Estos prejuicios serían:

El primero consiste en afirmar sencillamente que el concepto del ser es el más universal de los conceptos. Pero esta universalidad no sería la del género, el ser no es un género supremo sino un concepto trascendental. Ahora, prosigue Heidegger, si bien Aristóteles, puso la cuestión del ser en un nuevo plano, sin embargo, no logró despejar con transparencia "la oscuridad de estas relaciones categoriales". Y, el pensamiento medieval que discutió también estos temas profusamente, no obstante, tampoco ganó suficiente claridad a este respecto. Hegel, por su parte, de igual manera, no habría avanzado lo bastante ya que de acuerdo a la definición que da sobre el ser delata que se mantuvo en la

estela de la "ontología antigua". El planteamiento del ser alberga, según esto, muchos contenidos todavía por dilucidarse y no todo está en la evidencia. Por tanto, para Heidegger, decir que el ser es el más universal de los conceptos, no quiere decir que sea, desde luego, el más claro de los conceptos como vendría a suponerse. Al contrario, resulta que es, más bien, el más "oscuro" o sigue siendo el más oscuro y por eso amerita que se lo traiga al primer plano de la discusión.

Un segundo prejuicio se fija en la circunstancia de que dado que el concepto del ser es de "suprema universalidad", se afirma, que éste es, por ello mismo, *indefinible*. No puede ser comprendido bajo el procedimiento de la definición lógica del "género y la diferencia específica". La pregunta por el ser no prosperaría y, no podría mentarse ni determinarse por tanto nada substancial sobre el ser. Sin embargo según Heidegger, el hecho de que sea indefinible, no obsta a que ahí no haya que encontrar precisamente un problema. Lo único que puede concluirse es que el ser no es un ente, y que la "definición" lógica no es aplicable a él, esto es, que no puede ser abordado bajo los esquemas conceptuales del ente, nada más esto. Y no que haya que despacharlo como si no nos deparase ningún problema, y que de la constatación de que sea indefinible no se sigue que haya que renunciar, en absoluto, a la pregunta por el ser.

Y en tercer lugar se dice: "El ser es el más comprensible de los conceptos". Cualquiera puede constatar que el término ser es comprensible de suyo en toda posible relación con algo y no ameritaría mayor problematización. Pero a esto Heidegger objeta que esta comprensibilidad del ser al parecer obvia y "de término medio" no hace más mostrar justamente su oscuridad, su "incomprensibilidad". Todos comprendemos lo que quiere decir, ser, cuando nos topamos y nos las habemos con los entes. Entendemos lo que "es" *este* ente, pero no comprenderíamos sin más el ser en sí que contiene este ente.

Pero esta comprensibilidad "de término medio" no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma. El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad,

prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.¹

Por tanto, concluye Heidegger, existe la necesidad de reiterar la pregunta por el ser, y no sólo porque no haya hasta ahora una respuesta satisfactoria a la misma, sino que además no existe un adecuado desarrollo del planteamiento de la pregunta misma que pregunta por el sentido del ser. Entonces, según este criterio, habría que volver a recuperar el problema del ser, este problema no está agotado, y es, además, uno de los problemas capitales que ninguna filosofía debería dejar de lado.

Pero la consideración de los prejuicios ha puesto al par en claro que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta que interroga por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección. **Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la pregunta misma.**²

Así, de acuerdo a un elemento formal de la pregunta por el ser, “aquello a que se pregunta” por la pregunta del ser resulta ser en definitiva a los entes mismos. Porque cuando se pregunta qué sea el ser, esta pregunta se dirige a los entes mismos, porque son estos mismos los que “son”. Lo que está diciendo Heidegger es que la respuesta habría que buscarla obviamente en los entes ya que en estos se encontraría ínsito inconfundiblemente el ser. Ser quiere significar en todo momento, el “ser del ente”, de todo aquello que “es” de alguna manera y que está presente en éste. El ser no es así una entidad suspendida fuera del ente, independiente de los entes, es aquello que hace que los entes sean: si no tuvieran esta trascendentalidad del ser no serían y, aquí no se trata, por supuesto, de lo que se llama la “esencia”. Es palmario entonces, que para dilucidar el problema del ser habría que investigar en primera instancia a los entes mismos. Puesto que todos, en tanto que “son”, llevan el ser. Los entes “son”, todo ente “es”, pero ¿qué ente escoger como “ente ejemplar” a través del cual se pueda llegar a traslucir y por medio del cual se abra el proceso

¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951 p. 13

² *Ibid.*, p.13-14

de una comprensión fundamental del ser? Heidegger opta por el hombre, al que como modo fundamental de su ser lo denomina "Dasein". ¿Porque? ¿Cual su preeminencia? Heidegger mismo se hace concretamente estas preguntas:

¿En *qué* ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia?³

En primer lugar la prioridad óptica del ser-ahí, para Heidegger, está en que se halla determinado esencialmente en su ser por la existencia; es un existente antes que ser algo ya dado y como tal es un ser que "...en su ser le va este su ser".

El "ser-ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ópticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del "ser-ahí" es inherente, pues, tener el "ser-ahí", en "su ser relativamente a este su ser", una "relación de ser." Y esto a su vez quiere decir: el "ser-ahí" se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser" del "ser ahí"*. Lo ópticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico.⁴

Es decir, que este irle a él en su ser, traduce el hecho de que es a él mismo al que le incumbe su ser, le importa o, está inmediata e irrenunciablemente a cargo de su ser. En lo que va siendo y en lo que va decidiéndose en la existencia, se juega, pues, la realización de su ser. El ser ahí tiene así una "relación de ser" con su ser mismo. Así, el ser-ahí posee una auto-comprensión de su ser (sabe y se entiende en su ser y por su ser) y no sólo esto, sino que al estar estructuralmente abierto al mundo (*el ser-en-el-mundo* es un existencial constitutivo del ser del "ser-ahí") posee asimismo una cierta comprensión del ente intramundano, una cierta comprensión de todos los otros entes que no son

³ Ibid., p.16

⁴ Ibid., p.20

él precisamente. Este ente, tiene, pues, una comprensión del ser: de lo que es el mismo y de lo que son los demás entes. Más concretamente debe hablarse aquí, según Heidegger, todavía no de una teoría ontológica, sino de una *pre-comprensión* del ser más o menos usual e inherente dentro de la existencia del “ser-ahí” mismo. Que puede poseer la posibilidad de comprenderse en su ser él mismo y el ser de los entes de modo distinto a él mismo significa que la segunda prioridad óptica del “ser-ahí” es a la vez ontológica, lo cual quiere decir que el ser-ahí posee y se mueve ya en una cierta comprensión del ser.

Y por último, la tercera prioridad es ontico-ontologica. Es inherente originalmente al ser-ahí un comprender el ser de los entes de un modo distinto a como se comprende en su ser. Es decir, que este ente que es el hombre posee una comprensión de los demás entes distintos que él. Sabe de algún modo en que consiste el ser de estos entes, o puede determinar hasta cierto punto, adecuadamente, el ser de estos entes y conducirse en consecuencia. De modo que, así, sólo puede haber otras ontologías en la medida en que este ser tiene esta fundamental comprensión de los demás entes. Es pues, con esto, la condición de posibilidad de cualquier otra ontología. Solo puede haber otras ontologías porque el ser-ahí puede poseer ya una cierta comprensión de los entes. Por tanto, prosigue Heidegger, al que habría que preguntar anteladamente y el que nos abriría el proceso de la clarificación del sentido del ser es, entonces, al ser del ser-ahí mismo. La investigación por la pregunta por el ser tiene que comenzar entonces con una analítica ontológica del ser del ser-ahí. Pero, entonces, hace falta, por tanto, desarrollar previamente una acabada investigación sobre la estructura ontológica fundamental que constituye el ser del ser-ahí. De aquí que diga Heidegger que la “analítica existencial” (la estructura de lo existencial de la Existencia) del ser-ahí sea, por este lado, también una ontología fundamental. Heidegger trata pues de hacer una antropología, y en su caso resultará una antropología existencial del ser del hombre.

El “ser-ahí” tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es *óptica*: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: en razón de su ser determinado por la

existencia, es el “ser ahí” en sí mismo “ontológico”. Al “ser-ahí” es inherente con igual originalidad —como un ingrediente de la comprensión de la existencia— esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser-ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El “ser-ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.⁵

Por tanto, dilucidar el problema y la pregunta del ser consiste para Heidegger, en desarrollar previamente una completa analítica ontológico-existencial del ser-ahí (el complejo de las estructuras de la existencialidad) con el objeto de “ver a través de él” o un mostrarse a través de él la realidad fundamental del ser. El objetivo es entonces dilucidar el sentido del ser, pero esto, según se entiende, se llevará a cabo a través de un análisis de la estructura ontológica del ser ahí. Hay que decir, entonces, que en Heidegger subsiste siempre —y esto a lo largo de toda su obra— una consciente apropiación del problema del ser, como una prioridad en toda reflexión filosófica.⁶ Y esto, a pesar de que como dice Derrida, haya abandonado casi desde un inicio, el carácter lógico del problema del ser y en sus últimas obras aún haya hasta negado al “pensamiento del ser” el mismo nombre de Ontología; al final se trataría últimamente de la cuestión fundamental de qué sentido pueda tener en definitiva el “acontecimiento del ser”.

Pero nuestra intención no es adentrarnos más en la enmarañosa oscuridad del pensamiento heideggeriano embarcándonos en estas dificultades, sino simplemente poner de relieve la decisión programática de Heidegger de

⁵ Ibid., p.23

⁶ Esta revalorización de la ontología como ciencia fundamental no sólo se constata en Heidegger, sino en otros autores modernos como es el caso de N. Hartmann el cual se ocupó asiduamente de sus problemas. Y, asimismo, en otros filósofos de distinta orientación, tal como J. Hessen, el cual, por ejemplo, defiende la ontología como *prima philosophia*: “Hay, así, tres disciplinas incluidas en la Teoría de la realidad. La primera es la Teoría general del ser u *Ontología*. Su objeto es el ente desde el punto de vista de su estructura más general. Con razón se la designa como *philosophia prima*. Ya Aristóteles la llamó así y Chr. Wolff volvió a usar esta designación. La Ontología investiga inclusive los conceptos más generales del ser, y con ello pone los fundamentos de todas las ciencias del ser, ciencias que, por lo tanto, dependen lógicamente de la Ontología, estriban en la Ontología. Es pues, en efecto, *philosophia prima*.” *Tratado de filosofía*, T.III. Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pp.12-13

anteponer el rango primordial del problema del ser.⁷ Pues lo que no terminará de convencer definitivamente a Levinas dentro de lo que denomina “la primacía de la ontología heideggeriana”, es esta supuesta prioridad del Ser sobre el ente o esta anteposición de la realidad genérica, vacía de la idea del Ser en toda relación con un ente.

En este sentido, Levinas acusa a Heidegger de subordinar la relación concreta del ente a una relación del ser en general. Para Heidegger —y, por extensión, toda la ontología— estaría primero el ser y no el ente en sí mismo. Y, al hacer esto afirmarían la libertad del sujeto, la violencia y la injusticia hecha al otro. En otras palabras, anteponer el ser sobre los entes es no abordarlos a los entes en sí mismos en su concreción singular, sino ver en los entes mismos como problema prioritario filosófico el problema del ser o acceder a ellos tratando de develar lo que sea el ser en general. O sea, encararlos a través de la idea genérica del ser y no en sí mismos. Porque, como vimos, para Heidegger el problema crucial de toda filosofía consistía en dilucidar el sentido del ser. Sentido del ser que, sin duda, debe despejarse atendiendo precisamente a los entes, dirigiéndose precisamente a ellos o, en particular, en su caso, a uno de ellos.

Nos oponemos pues radicalmente también a Heidegger que subordina la relación con el Otro a la ontología (la establece, por otra parte, como si se pudiera reducir a ella la relación con el interlocutor y con el Señor), en lugar de ver en la justicia y en la injusticia un acceso original al *Otro*, más allá de toda ontología.⁸

Pero, esta relación con el ser y no con el otro o el ente en sí mismo, sería, por otra parte, una relación impersonal. Una relación con el otro a través de una neutralidad, a través de un término intermedio neutro, que en este caso vendría

⁷ Heidegger en este sentido afirma: “La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan. *Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.*” Op.cit. p.21

⁸ TI: p.111

a ser el concepto del ser. Y lo neutro es precisamente aquello que no tiene realidad concreta, aquello que no se implanta como un ente. Es pues, comprender al otro a través de algo que no es él mismo, de una nada o del vacío de lo genérico. Heidegger mismo, por lo demás, habría establecido y partido de la diferencia fundamental entre el Ser y el ente o de la "diferencia ontológica": el ser no es un ente, no puede identificarse como siendo un ente. Lo cual querrá decir que no es nada de lo que llamamos un ente. Ser, como diría Levinas "sin el espesor del ente".⁹ Se trata aquí, pues, para el filósofo judío-francés, de una relación *impersonal* con el otro, relación neutra, anónima e inhumana porque niega y acalla la palabra, el verbo del ente concreto. El Ser-neutro, es una idea genérica, simplemente pensada y, entablar una relación discursiva con el otro por esta mediación impersonal, no es entrar en una relación con el otro como tal, en persona y en su concreción singular como un ente concreto e insustituible. Si el ser no es ningún ente, sino lo neutro, entonces, esto es violentar al otro, no respetarlo en su alteridad concreta. El ser es la palabra de nadie en particular, es el anonimato y la impersonalidad de lo neutro. Levinas sentencia: "El ser del ente es un logos que no es el verbo de nadie"¹⁰

Además de ello, la interposición de lo neutro del ser que el saber ontológico prioriza conduce a la aprehensión, al apresamiento y la dominación del ente-otro. La ontología es una reducción del Otro al Mismo y, así no es otra cosa que la afirmación de la primacía de lo mismo, de la identidad. Porque el término neutro—el ser—asegura la inteligibilidad, la aprehensión cognoscitiva del ente, por tanto, el apoderamiento del ente-otro. La ontología no es pues la relación con el otro como tal sino la reducción, la conversión del Otro al Mismo. Porque la ontología trata de descubrir el ser constitutivo de los entes, nos dice en qué consisten esencialmente. En cambio, una relación con el otro como tal, para Levinas, debería conservarlo trascendente. "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar al ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo."¹¹

⁹ Ibid., p.66

¹⁰ Ibid., p.303

¹¹ Ibid., p.69

Así, Heidegger, al priorizar el ser sobre el ente, priorizaría una relación esencialmente violenta que es la relación de saber, ya que el ser neutro permite la aprehensión, la inteligibilidad del ente. La ontología conduce pues, según Levinas, de este modo, al apoderamiento, al dominio del otro, a la reducción al Mismo. Por ello la ontología para Levinas es una filosofía de la potencia y de la injusticia. Y porque la ontología es la mediación neutra del ser por el cual se apodera del otro no constituye ella misma un acceso original al otro.

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los hombres cosificados. Se remonta a los «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesara sus señores. **El ser antes que el ente, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.**¹²

Insertamos a continuación la contracrítica que J. Derrida ha realizado a la interpretación de Levinas de la ontología heideggeriana. En primer lugar, según Derrida, el pensamiento del ser no podría constituir violencia ética, no ejerce ninguna violencia sobre ningún ente como parece suponer Levinas. Para Derrida no habría prioridad del ser sobre el ente ya que el ser no es nada fuera de éste. La prioridad solo puede darse entre dos entes determinados, concretos y el ser no es un ente fuera del ente. El ser es, en todo caso, el *ser de* este mismo ente y no existe aparte, aislado de él y por ello, no ejercería violencia alguna. El ser no es lo neutro; la neutralidad y la tiranía de lo anónimo solo puede ser la de un “ente indeterminado”, “una potencia óptica anónima”, “una generalidad conceptual o un principio”. El pensamiento del ser no es una metafísica del principio primero, o del “ente excelente” que determina absolutamente a los entes. Esta pre-comprensión del ser del ente no tendría nada que ver con la búsqueda de un primer principio, de un *arquía*, ni de una metafísica que

¹² Ibid., pp.70-71

intentaría determinar al ente ejemplar o primero. Por tanto, no es una ontología, menos una teoría ni una filosofía primera. Y siendo así, no podría ejercer pues violencia o poder. Por ello, no se justificaría la crítica de Levinas a Heidegger de que la idea del ser sea un pensamiento de la potencia impersonal y neutra que tiraniza al ente o a los entes. "Hay pocos temas que hayan requerido tanto la insistencia de Heidegger: el ser no es un ente excelente"¹³

Pre-comprender o explicitar la relación implícita con el ser del ente no es someter violentamente el ente (por ejemplo, alguien) al ser. El ser no es más que el *ser-de* este ente, y no existe fuera de él como una potencia extraña, un elemento impersonal, hostil o neutro. La neutralidad, tan frecuentemente acusada por Levinas, sólo puede ser el carácter de un ente indeterminado, de una potencia óptica anónima, de una generalidad conceptual o de un principio. Pero el ser no es un principio, no es un ente principal, una *arquía* que permita a Levinas hacer deslizar bajo su nombre el rostro de un tirano sin rostro. El pensamiento del ser (del ente) es radicalmente extraño a la búsqueda de un principio o incluso de una raíz (por más que ciertas imágenes permitan a veces pensarlo), o de un «árbol del conocimiento»: está, como hemos visto, más allá de la teoría, no es la primera palabra de la teoría. Está más allá incluso de toda jerarquía.¹⁴

Pero además no podría inaugurarse ética alguna sin presuponer antes el pensamiento del ser. El respeto del otro presupone una previa comprensión y reconocimiento del *ser* del otro en tanto otro. El "dejar ser" como respeto del otro en su esencia de otro y en su existencia de otro. Y, la relación con el ser del ente, no sería en Heidegger una relación de saber, no es teoría, no es ciencia y por eso el mismo Heidegger le habría negado hasta el mismo nombre de ontología. No nos dice lo que es el ser, no nos da el "ser" del ser: esto sería determinarlo como un ente, convertirlo en un ente, y sabemos que el ser no es, por principio, un ente.

...la «relación con el ser del ente», que no tiene nada de relación, sobre todo no es una «relación de saber». No es una teoría. Lo hemos visto ya, y no nos enseña nada acerca

¹³ J. Derrida, "violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Levinas" en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.186

¹⁴ *Ibid.*, p.184

de lo que es. Es porque no es ciencia por lo que Heidegger le niega a veces hasta el nombre de Ontología, tras haberla distinguido de la metafísica e incluso de la ontología fundamental. Al no ser un saber, el pensamiento del ser no se confunde con el concepto del ser puro como generalidad indeterminada.¹⁵

No se trataría de concebir, como malentendiendo Levinas a Heidegger, un "concepto" del ser en su "generalidad indeterminada" y de subsumir al ente en esta extrema indiferenciación o universalidad del ser. No tiene sentido por tanto, designar como lo hace Levinas como un primado de la ontología porque ni siquiera en Heidegger puede concebírsela como una ontología; es ajeno a toda teoría. No tiene, pues, nada que ver con alcanzar un saber conceptual sobre el ser. Y vimos, sin embargo, que en *Totalidad e infinito* Levinas denuncia a la ontología heideggeriana como una relación de la potencia y de saber. Por otra parte, dice Derrida que Levinas ataca la *idea del ser* en la ontología y sin embargo él mismo a pesar suyo incurre en presuponer una cierta comprensión del ser, una cierta idea sobre todo aquello que "en general es"; hace uso pues de aquello mismo que ataca en la ontología ya que afirma que la esencia del ser es la exterioridad, el ser se revela como exterioridad, trascendencia radical, que la estructura del ser es el pluralismo, la multiplicidad de las formas de existencia, etc.

De la misma manera que tuvo que apelar a evidencias fenomenológicas en contra de la fenomenología, Levinas debe, pues, suponer y poner en práctica continuamente el pensamiento o la pre-comprensión del ser en su discurso, incluso cuando lo dirige contra la «ontología». ¿Qué significaría, de otra manera, «la exterioridad como esencia del ser» (TI)? ¿Y «sostener el pluralismo como estructura del ser» (DL)? ¿Y que «el encuentro con el rostro es, absolutamente, una relación con lo que es. Quizás sólo el hombre es sustancia, y es por eso por lo que es rostro»?¹⁶

La ontología como se sabe, trata de dilucidar el problema de ser. En conformidad con esto, se pregunta no por los entes particulares en su puntual concreción sino en tanto que son: investiga al ente en tanto ente, le interesa la

¹⁵ Ibid., p.188

¹⁶ Ibid., p.191

universalidad del ser que el pensamiento puede abstraer como nota común en la infinita pluralidad de los entes: los entes, antes que ser esto o aquello determinado, "son", llevan el ser; de ahí la pregunta fundamental de la ontología: ¿qué es el ser? Nosotros creemos, que habría violencia en la medida en que la Ontología pretende encarar el problema ser como el "concepto" de la universalidad del ser haciendo abstracción de la puntual particularidad de los entes mismos. La ontología se ocupa, como sabemos, del sentido del ser, del sentido de todo lo que es en tanto que "es", pone sus ojos en la idea genérica del ser. Y habría violencia, repetimos, si *solamente* intentamos abordar al ente-otro sirviéndonos y proyectando teóricamente sobre él esta noción genérica así ganada sobre el ser. Porque, es evidente que en mi ser yo no me identifico con el Ser genérico, sino con *mi ser*, con aquello que yo soy y quiero ser en la existencia concreta. Y exijo siempre en todas las circunstancias que toda comunicación y respuesta se haga siempre con este *mi ser* que soy yo mismo. Porque una conceptualización del ser en general tendría que convenir necesariamente a todos los seres posibles que son de algún modo, y esto por la misma universalidad de la idea del ser de que trata la ontología. ¿No caeríamos entonces en una uniformidad de sentido en la que nos incluiríamos todos y en la que cabrían sin posible diferencia esencial toda la pluralidad diferenciada de los seres? La idea del ser tiene parentesco con lo genérico y lo genérico no se ocupa de lo estrictamente individual, sino de aquello que es precisamente común como notas esenciales de todos los entes que conforman una especie determinada. Entonces, pensamos, si se concibe el ser como el *concepto* del ser, se negaría al ente en su carácter concreto. Sin embargo, si como dice Derrida, el pensamiento del ser en Heidegger no es una teoría o un *conocimiento conceptual* sobre el ser, entonces, el ser no es una neutralidad abstracta que oprimiría al ente concreto. El ser sería tan sólo el ser presente en la constitutividad de este ente, sin lo cual evidentemente no sería. No pretendemos con ello dar una opinión definitiva sobre este asunto, para lo cual, evidentemente, haría falta exámenes más detenidos en los mismos textos de Heidegger.

I.4. EN TORNO A HUSSERL Y HEGEL

Nos toca ahora revisar sucintamente la crítica de Levinas a otros dos autores representativos de la tradición filosófica de la cual cree separarse sin remedio.

Un reproche principal que Levinas lanza a la fenomenología es que la intencionalidad husserliana, a pesar de sus precauciones, estaría orientada hacia la adecuación. Es decir, a la adecuación como el acoplamiento sin fricciones entre el pensamiento y el objeto trascendente. De lo que se trata aquí, en tanto adecuación, dice Levinas, es "...de eso que, según la terminología cartesiana, llega a ser idea clara y distinta."¹ Así, la intencionalidad husserliana estaría toda ella animada por un apetito de luz, de inteligibilidad. Lo que quiere decir Levinas aquí es que el ser del otro o en su caso, el objeto de conocimiento llega a ser en sentido cartesiano "idea clara y distinta", llega a ser inteligible, claro, adecuado y, en y tanto tal, a exponerse impudicamente a la luz del pensamiento. Pero la claridad, la inteligibilidad del objeto no es otra cosa para Levinas, como lo vimos, que la "adecuación total", la adecuación a la medida del pensamiento y al Mismo y sin que nada se muestre clandestino y contrapuesto a éste. En suma, para Levinas, la intencionalidad como adecuación pierde, de este modo, la alteridad infinita del otro dándosela como objeto comprendido y deducido desde la identidad del yo que se lo representa. Levinas afirma:

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. **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. Este

¹ TI: p.142

dominio es total y creador; se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a *noemas*.²

Inteligibilidad y representación son nociones equivalentes: una exterioridad que entrega al pensamiento en la claridad y sin impudor todo su ser, es decir, totalmente presente sin que, jamás el pensamiento se sienta indiscreto. La claridad es la desaparición de lo que podría generar dificultades³

Y, sin embargo, la adecuación es la aspiración a la verdad irrenunciable de la filosofía, la cual, según vimos, para Levinas, se reducía a la asimilación violenta del otro al Mismo. Y así, habría que decir, entonces, que Husserl reiteraría por enésima vez el ideal heliotrópico y la primacía de la identidad del pensamiento occidental. Si no veamos estas citas:

Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del Yo.⁴

La visión opera de esta manera totalmente una adecuación de la exterioridad a la interioridad; la exterioridad se reabsorbe en ella en el alma que contempla y, como *idea adecuada*, se revela *a priori*, resultante de una *Sinngebung*.⁵

Para Levinas la "visión", la mirada que contempla es "adecuación" de la exterioridad a la interioridad como se desprende de este pasaje; y la adecuación consistiría en que el ser exterior se acomoda a la interioridad del ser que lo contempla en la representación.

Con todo y a pesar de que Levinas adopta conscientemente el método de la fenomenología⁶ sostiene sin embargo, que la intencionalidad⁷ en Husserl

² Loc. Cit.

³ TI: p.143

⁴ Ibid., p.145

⁵ Ibid., p.299

⁶ Cf. TI: p.54

⁷ La intencionalidad, como se sabe, es un concepto capital dentro de la fenomenología de Husserl. Designa, en términos generales, la posibilidad de la conciencia de ser siempre conciencia de..., esto es, de intencional

estaría pensada sobre la base del primado de la conciencia objetivante o representativa; Husserl habría sostenido siempre que la intencionalidad o es una representación, o en último caso estaría basada en una representación.

Sin embargo, desde la primera exposición de la intencionalidad, como tesis filosófica, aparecería el privilegio de la representación. La tesis por la que toda intencionalidad es una representación, o está fundada en una representación domina las *Logische Untersuchung* y vuelve como una obsesión en toda la obra ulterior de Husserl.⁸

En esta línea Husserl habría, entonces, reconocido en la estructura noesis-noema la estructura fundamental de la intencionalidad y así, reducido impropriamente ésta al acto objetivante, a la conciencia meramente *teorética* de objeto. Y por esto, es que se delataría en la fenomenología de Husserl un primado del teoreticismo. Creemos que lo que Levinas implícitamente está repudiando es que la fenomenología sigue siendo luz, y todavía moviéndose en la huella del elemento griego al privilegiar la relación cognoscitiva de la conciencia de objeto, prejuicio éste que supone que toda relación con el ser debería ser un acto de descubrimiento dentro la estructura logicista del pensamiento: “La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología —comprensión por iluminación— no constituye el acontecimiento último del ser.”⁹

Por lo demás, Levinas reprocha a Husserl que haga del otro sólo un *alter ego*. Para el primero, el otro no es lo mismo que yo, no es un ego *análogo* al mío, es precisamente, en el sentido más radical, *otro*. Porque, Husserl, al concebir al otro como *alter ego*, lo estaría identificando de algún modo con la *forma* del ego del pensador que proyecta por analogía este ego al otro y así haría desaparecer la alteridad irreductible del otro. Nuestro autor declara:

siempre un objeto determinado. Pero precisamente para Levinas lo infinito no será conciencia de..., conciencia de objeto, sino excedencia, desbordamiento de la conciencia intencional.

⁸ TI: p.141

⁹ Ibid., p.54

El otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma.¹⁰

Pasamos ahora a explicar la contralectura derridiana de la obra de Husserl, la cual nos muestra una interpretación distinta de la que hemos reseñado de Levinas. En criterio de J. Derrida no cabe una lectura de la intencionalidad husserliana como mera adecuación. Resulta, más bien, que el tema de la inadecuación, habría sido uno de los temas por excelencia que Husserl se empeñó en subrayar con más insistencia.

Pero ¿hay un tema más rigurosamente y sobre todo más literalmente husserliano que el de inadecuación? ¿Y que el del desbordamiento infinito de los horizontes? **¿Quién más que Husserl se ha aplicado obstinadamente en mostrar que la visión era originalmente y esencialmente inadecuación de la interioridad y la exterioridad?** ¿Qué la percepción de la cosa trascendente y extensa era por esencia y para siempre inacabada?...¹¹

Y, más aún, de acuerdo con Derrida, ni siquiera en el nivel de las "evidencias apodícticas" vendría a darse una adecuación total. ¿Entonces, se diría, cómo puede suponer Levinas de que la intencionalidad sea adecuación si fue Husserl mismo el que se preocupó en mostrar fehacientemente la *imposibilidad* de una adecuación total?

La imposibilidad de la adecuación es tan radical que ni en la *originariedad* ni la *apodicticidad* de las evidencias son necesariamente adecuaciones¹²

Por lo que respecta al primado de la conciencia de objeto, Derrida sostiene, que lo que en realidad habría hecho la fenomenología husserliana es *ampliar, flexibilizar* la noción misma de objeto en general.

¹⁰ E. Levinas, *El tiempo y el otro* Ed. Paidós, 1993(1ra.Ed.),Barcelona p.127 (TO)

¹¹ J. Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Levinas" en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. pp.161-162.

¹² Ibid., p.162

La jurisdicción última de la evidencia está abierta al infinito, a todos los tipos de objetos posibles, es decir, a todo sentido pensable, es decir, presente a una consciencia en general. Ningún tema (por ejemplo, el que en *Totalidad e infinito* pretende despertar las evidencias éticas a su independencia absoluta, etc.) tendría sentido, ni podría pensarse ni entenderse, si no recurriese a esa capa de la evidencia fenomenológica en general. Basta que el sentido ético sea *pensado* para que Husserl tenga razón.¹³

Lo cual significa, que la fenomenología no es exclusivismo de la conciencia de objeto *estrictamente* teórico o representativo, sino que estaría, al contrario, abierta a todos los objetos posibles susceptibles de ser pensados por una consciencia en general. Uno de ellos sería, por ejemplo, el “sentido ético” preteórico tal como lo pretende llevar a la evidencia Levinas.

De acuerdo con Derrida, y tocante a la cuestión del otro,¹⁴ para Husserl el problema radicaría, precisamente, en describir de qué modo el otro en tanto que otro se presenta en su alteridad irreductible. Ésta sería la cuestión misma de Husserl. Ahora, es necesario que haya un fenómeno de “lo completamente otro, una evidencia de lo completamente otro” en que se da el otro. Pero esta fenomenalización y esta evidencia del otro, para Husserl, se presentaría como algo irreductible al yo, ya que esta fenomenalización aparece como una presencia no-originaria. Se presenta, pues, como fenómeno para un ego, sólo por vía de una “apresentación analógica” y, no se tiene, así, una intuición inmediata, desnuda, originaria y en persona de lo que sea el otro en sí mismo. Lo que quiere decir que no tengo una vivencia y una evidencia originaria del yo del otro. Si lo tuviera no sería otro y entonces se confundiría completamente con mi propio ego. Por ende, esta presentación es una “no fenomenalización originaria”, es decir, absolutamente mediata y como tal, irreductible al yo. No es correcto pues, dice Derrida, pretender con Levinas que Husserl, haga del otro simplemente un fenómeno derivado del propio ego, reduciéndolo a la identidad de lo mismo al concebirlo como *alter ego*.

¹³ Ibid., p.163

¹⁴ Tocante a una revisión histórica de distintas concepciones sobre el problema del otro se puede consultar con provecho la obra en dos tomos de Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1968. El primer tomo lleva como título *El otro como otro yo. Nosotros, tu y yo, y*, el segundo *Otredad y proximidad*.

Pues (...) la afirmación más central de Husserl concierne al carácter *irreductiblemente mediato* de la intencionalidad que apunta al otro como otro. Es evidente, según una evidencia esencial, absoluta y definitiva, que el otro como otro trascendental (otro origen absoluto y otro punto cero en la orientación de mundo) no puede estarme dado jamás de manera originaria y en persona, sino sólo por presentación analógica. La necesidad de recurrir a la presentación analógica, lejos de significar una reducción analógica y asimiladora de lo otro a lo mismo, confirma y respeta la separación, la necesidad insuperable de la mediación (no objetiva). Si yo no fuese hacia el otro por vía de presentación analógica, si lo alcanzase inmediata y originariamente, en silencio y por comunión con su propia vivencia, el otro dejaría de ser otro.¹⁵

Pero la fenomenología además asegura y abre el camino precisamente a esta fenomenalización de lo otro absoluto y con esto, puede decirse que ella es el respeto mismo del otro y que la ética podría hallar en ella, más bien, su asiento y su punto de partida. Pues, es necesario que se dé a una conciencia un fenómeno de lo otro como otro, sin lo cual no habría respeto posible de lo que es otro. La fenomenología haría precisamente eso, respetar la evidencia de la *fenomenalidad* de lo que se parece precisamente como otro. No habría respeto posible, si antes no se da y no se respeta a su vez esta fenomenalidad de lo completamente otro que el mismo concepto de la intencionalidad fenomenológica ya implica.

¿No es la intencionalidad el respeto mismo? ¿La irreductibilidad para siempre de lo otro a lo mismo, pero de lo otro *que aparece como* otro a lo mismo? Pues sin este fenómeno de lo otro como otro no habría respeto posible. El fenómeno del respeto supone el respeto de la fenomenalidad. Y la ética supone la fenomenología. (...) es decir, que la ética no solamente no se disuelve en la fenomenología, ni se somete a ella; es que encuentra en ella su propio sentido, su libertad y su radicalidad.¹⁶

Ocupémonos finalmente, y de manera muy sucinta, de algunos desencuentros de Levinas con el pensamiento de Hegel. En efecto, no es difícil advertir que el pensamiento de Levinas en su inspiración es profundamente

¹⁵ J. Derrida, op.cit. p.167

¹⁶ Ibid., p.163

anti-hegeliano. En realidad, ya la estructuración de su primera gran obra, *Totalidad e infinito* representa en su contenido una crítica a la idea de la totalidad, idea tan cara a la filosofía hegeliana. Como tal se enfrenta a aquella exigencia que acompañó a la filosofía desde sus orígenes, esto es, el saber absoluto omnicomprensivo, *total*, que habría tenido su culminación en la metafísica de la idea absoluta hegeliana. Y, en efecto, habría que decir como se ha dicho siempre, que Hegel no es sólo la madurez de Europa, sino, quizás, la consumación de todo aquello que ha querido ser la filosofía en esencia: saber absoluto o patencia luminosa y *total* del ser.¹⁷

Levinas tiene presente esto, por eso arranca de la idea de lo infinito, de la idea de la separación absoluta de los seres, de la idea de la creación *ex nihilo*: seres desligados de toda participación en una unidad o principio fundante y como excedencia que hace estallar todos los cuadros opresivos de la totalidad. Como vimos, en el concepto de la totalidad lo subjetivo, la ipseidad sensible, afectiva del Yo es descartada como lo meramente contingente y veleidoso, irracional en sí mismo. La verdad del yo no sería esta contingencia subjetiva, sino la racionalidad del yo pensante en donde se descubre una verdad totalmente objetiva y universal. Aquí el yo es todo razón, se lo identifica, nos dice Levinas, con la razón. Pero en la razón, que es toda universalidad y totalidad, se disuelve precisamente la individualidad única del yo. Dos seres totalmente racionales, que coincidirían *lógicamente* siempre en sus perspectivas, no podría diferenciarse radicalmente; la racionalidad pura conduce a la unidad, a la totalidad; en la razón, para nuestro pensador, desaparece la pluralidad, la diferencia de los seres irreductibles unos a otros. La razón, nos decía Levinas, es una "anestesia" que insensibiliza el gozo, la sensibilidad dichosa de la subjetividad la cual constituye para el individuo precisamente su ipseidad de yo. En otro lugar de *Totalidad e infinito* Levinas dice: "La razón, en el sentido de una legalidad impersonal, no permite rendir

¹⁷ Esto nos confirma de alguna manera la apreciación de H. G. Gadamer sobre el carácter de la filosofía de Hegel, dice: "Su concepto del espíritu, que trasciende las formas subjetivas de la autoconciencia, se retrotrae, por tanto, a la metafísica del *Logos/Nous* de la tradición platónico-aristotélica, que antecede a toda la problemática de la autoconciencia. De este modo, Hegel ha logrado dar cima a su tarea de volver a fundamentar el logos griego en el terreno del espíritu moderno, que se sabe a sí mismo." *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981 p.79

cuentas del discurso, porque absorbe la pluralidad de los interlocutores. La razón, única, no puede hablar a otra razón.”¹⁸

Levinas defiende pues lo subjetivo, la subjetividad en su irreductibilidad, unicidad e imprevisibilidad fundándola en la noción de lo infinito que no en el egoísmo puramente empírico del sujeto. Una dimensión de la subjetividad refractaria a la categorización en las formas del concepto que es también, para nuestro autor, sinónimo de la totalidad: la subjetividad como separación del gozo, es del orden de lo irracional, de lo ilógico. El punto de partida de Levinas esta así en las antípodas del hegelianismo.

Levinas habla concretamente de la “interioridad”, del “psiquismo” del sujeto. Esta dimensión de la interioridad sería “...una dimensión de no-esencia...”,¹⁹ de no-*quididad*, por la que el individuo se niega a la conceptualización, a la totalidad. Dimensión, por otra parte, sin género, porque la unicidad del yo aquí no es la individuación de un concepto (no es la individuación del género *hombre*): “El psiquismo, y no la materia, aporta un principio de individuación.”²⁰ Esta existencia separada es, pues, una separación radical y consiste en una “interioridad cerrada”, “en lo de sí”; el sujeto es aquí Yo, egoísmo, referencia primordial de sí por sí. Por la separación el sujeto está “en lo de sí”, se implanta en todo momento como origen absoluto hasta el “ateísmo” que niega toda participación en la Trascendencia y en un origen común (*ex nihilo*). El yo, el sujeto (aquí, en tanto Mismo), es “apología”, enroscamiento sobre sí.²¹

Pero esta identificación del yo no es el vacío de una tautología, una reflexión abstracta sobre sí del sujeto en la que se reconoce en su identidad. Para Levinas, la identificación del Mismo ocurre de manera concreta, por su posición en el mundo refiriendo toda alteridad contenida en él a la unidad de lo “concreto del egoísmo” como la *ipseidad* del gozo o la felicidad de la vida. Esta es la tautología concreta del yo, y a ella dedica páginas enteras en el capítulo segundo de *Totalidad e infinito: interioridad y economía*. Bajo ella comprende los

¹⁸ TI: p.221

¹⁹ Ibid., p.81

²⁰ Ibid., p.82

²¹ Cf. TI: pp.137-138

momentos de esta estructura de la identidad del sujeto como el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión y la economía.²² Posteriormente podremos ver que el sujeto es, en este sentido, Yo, existencia separada, egoísmo de sí, pero también capaz de ascender más allá de esta condición elemental por la presencia del Otro.

Tenemos la convicción de haber roto así con la filosofía de lo Neutro: con el ser del ente heideggeriano, cuya neutralidad impersonal ha subrayado la obra crítica de Blanchot, con la razón impersonal de Hegel que no muestra a la conciencia personal más que sus trucos. (...) La insistencia de este libro en la separación del gozo estaba guiada por la necesidad de liberar al Yo de la situación en que poco a poco los filósofos lo han disuelto de un modo tan total como el idealismo hegeliano, en el que la razón devora al sujeto.²³

La “razón impersonal” hegeliana de la que habla Levinas en este pasaje es, verosímilmente, aquello que comentamos como “totalidad objetiva”; la totalidad de una razón universal, metafísica, que se despliega por sus propios movimientos immanentes y que se vale de los entes particulares como momentos de su desarrollo necesario y totalmente racional²⁴. Nuevamente encontramos aquí, implícitamente, la denuncia de logocentrismo de la filosofía occidental al decir que en Hegel la “razón devora al sujeto”, es decir, al postular aquella un sujeto sólo como sujeto de razón. Sujeto que aborda el mundo en la contemplación y reconstrucción puramente racional concibiendo sus procesos últimos como el resultado de una Razón impersonal y objetiva. La razón, el *logos* es para Levinas el lugar de lo neutro, de lo impersonal y, es en Hegel precisamente, como sabemos, en donde la razón es totalitaria y omnipresente. No olvidemos que una fórmula consabida de Hegel es que “lo que es racional es

²² Cf. *Ibid.*, p.62

²³ *Ibid.*, p.302

²⁴ Hablando de la interpretación filosófica de la historia dice Hegel: “Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo.” *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Edit. Madrid, 1994. p. 84. Hegel distingue entre una necesidad externa, meramente fenoménica y que correspondería a la causalidad empírica de los acontecimientos, de otra denominada necesidad esencial, interna, como la absoluta necesidad del desarrollo de la idea universal en la historia; lo racional es la progresión necesaria de la Idea en sus diferentes figuras y momentos hasta reencontrarse en la autoconciencia o el saberse de sí misma, en y por sí misma.

real; y lo que es real es racional”²⁵. Por eso quizás se ha calificado a su filosofía, a veces, como panlogicismo.

²⁵ G.F. Hegel, Filosofía del derecho. Edit. Claridad, 1987, Buenos Aires, p.33. Hegel parte del supuesto, para él demostrado, de que hay una razón poderosa que rige el mundo y sus destinos, tanto en la región de la naturaleza y, con mas derecho, dentro de la historia universal. Por lo pronto, podemos decir, que cuando Hegel habla del curso racional de la historia, quiere decir, primero, necesidad, es decir el paso necesario y lógico de un momento al siguiente apuntando siempre al fin preestablecido y, segundo, que la historia posee ya, como algo inmanente, un fin último; ella no estaría abandonada al acaso o la casualidad sino que despliega un orden racional cuyas figuras avanzan progresiva e ineluctablemente hacia la realización de tal fin último, que es el fin contenido desde el principio en el concepto y la Idea universal. Así, pues, para Hegel lo que debe ser ha de ser.

II. ÉTICA Y ALTERIDAD

II.1. ETICA Y DISCURSO

Al revisar la crítica de Levinas a la filosofía occidental hemos podido notar entre otras cosas lo siguiente: la relación cognoscitiva constituye, para nuestro autor, una relación con el otro a través de una mediación neutra (trátase del concepto, del Ser); por lo cual significa pues ya una relación indirecta, mediada y no con el otro directamente y en sí mismo. Además, el movimiento cognoscitivo se verificaba como una asimilación, una reducción del Otro al Mismo y por ello no podría ser en este sentido el respeto de la trascendencia del otro, sino su apropiación y su negación; no podría ser por tanto una relación con un ser separado, fuera de toda totalidad y conservado en su trascendencia. Y por último, el sujeto de saber en tanto afirmación de la identidad no podía tener una experiencia del extrañamiento, de la irreductibilidad del otro. Por todo ello es que Levinas niega al conocimiento toda intención trascendente y que sin embargo la habrá de reservar, en cambio, para la relación del discurso, el cual sería en esencia ético. Pero entonces cabe la pregunta: ¿en qué consiste para Levinas un acceso auténtico a la realidad del otro y en el que se tenga una experiencia intersubjetiva originaria de su alteridad? ¿Cuál es la relación, se pregunta Levinas, al comienzo de *Totalidad e infinito*, en la que el otro no quede de entrada privado de su alteridad y, en consecuencia, una relación que sea esencialmente pacífica, ética con el otro? Esta relación excepcional consistirá, para Levinas, en la relación del lenguaje y en el encuentro del rostro. Sin embargo, antes de tratar estos temas sería conveniente adelantar algunos elementos de una noción fundamental en todas las propuestas levinasianas en torno al problema de la alteridad y de la intersubjetividad. En efecto, la categoría del "rostro" ya aparece en una época anterior a la publicación de *Totalidad e Infinito*. Precisamente en un escrito de 1953, titulado "Libertad y mandato", se advierte ya la estrecha relación que nuestro autor establece entre el concepto de rostro y el lenguaje. Allí dice por ejemplo:

El rostro tiene un sentido, no por sus relaciones, sino a partir de sí mismo y, esto es la expresión. (...) El rostro no descubre el ente, ni lo recubre. Más allá del desvelamiento y del disimulo que caracterizan a las formas, el rostro es expresión, la existencia de una substancia, de una cosa en sí, $\text{Κα}\Theta\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ¹

El rostro según este texto es pues “expresión”, expresión privilegiada del otro en tanto Otro. Y la expresión es tener un sentido desde sí mismo; no es un descubrimiento ni un recubrimiento del ente: el rostro no nos destapa una interioridad, no descubre una intimidad, tampoco la oculta,² es, antes de todo ello, como bien señala Levinas, la manifestación (o revelación como lo iremos constatando en lo sucesivo) de un sentido cuyo origen es esta misma expresión, es decir, el propio rostro del otro. La noción de rostro no alude pues, a un conjunto de rasgos faciales característicos, a una fisonomía facial; el rostro es “expresión” de algo que es en sí mismo (“una sustancia”) y que como tal comporta ya en sí y por sí un sentido. Aunque como recalca Levinas esta nueva dimensión del rostro “...se abre en la apariencia sensible del rostro”,³ en la apariencia de lo que llamamos “cara”. Es, pues, una manifestación de la trascendencia del otro en el modo de la palabra y la mirada o, como ha dicho, J. Derrida interpretando a Levinas, “la unidad de la palabra y la mirada”.⁴ Para Levinas, entonces, el rostro en tanto tal, es expresión, *el rostro habla, se dice* y no que se lo diga (*es revelación*). Sin embargo, puede denominarse también rostro, en un sentido lato, a la expresividad de todo el cuerpo,⁵ pero especialmente como venimos señalando a la parte superior del mismo donde se concentra toda la intensidad de la vida anímica de la persona. Todo el cuerpo puede ser también rostro: un ademán, un gesto o modo de articular un movimiento, pueden expresar la existencia en sí de un ser que es absolutamente desde sí. Levinas afirma:

¹ RS: p.79

² “La expresión no consiste en *darnos* la interioridad del otro. Otro que se expresa no se *da* precisamente y en consecuencia, conserva la libertad de mentir.” Tl: p.215

³ Ibid., p.211

⁴ J. Derrida op.cit., p.135

⁵ Levinas dice: “Y todo el cuerpo, una mano, la curva de un hombro, puede expresar tanto como el rostro.” Tl: p.272

La manifestación $\text{Κα}\Theta$ αὐτό consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente él, en expresarse (...) El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso⁶

Así, según Levinas, el discurso en tanto “expresión” es la presentación en persona del otro. El otro en tanto otro se encontraría inmediatamente presente en la manifestación de la palabra, es decir, en su “expresión”. De este modo, puede decirse entonces que el discurso constituye una “presentación personal” del otro (en persona: él mismo y como persona, y no bajo la forma de lo neutro) porque es el otro el que por sí mismo se presenta a nosotros, el que se dice, el que se expresa, es auto-presentación “...como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta.”⁷ Levinas añade a este respecto lo siguiente:

Lo expresado, no es un pensamiento que anima al otro —*autrui*—; es también el otro —*autrui*— presente en ese pensamiento. **La expresión hace presentes a lo comunicado y al comunicante, que se confunden en ella.** Pero esto tampoco quiere decir que la expresión nos dé *conocimiento* del otro —*autrui*—. La expresión no habla de alguien, no es información sobre una coexistencia, no suscita, además del saber, una actitud; la expresión invita a alguien a hablar⁸

El rostro es la presentación del ente, como ente, su **presentación personal**⁹

Por el contrario, señala Levinas, la conceptualización y la tematización en la que el otro llega a ser objeto de conocimiento constituye una relación con el otro en ausencia del otro ya que supone encarar al otro a través de un neutro impersonal, de la idea general, de la “forma” que informa al otro en esquemas abstractos y genéricos del pensamiento. Y si no está presente y no halla

⁶ Ibid., p. 89

⁷ Loc.cit.

⁸ RS: p.79

⁹ Loc.cit.

expresión personal en el neutro del concepto esto quiere decir pues que no se da, en sentido estricto, el encuentro con el otro. Así, en el neutro el otro está ausente porque en él y dentro de él no podría auxiliar a su palabra; el neutro no se expresa; es como vimos en el caso de la idea del Ser la palabra anónima de una impersonalidad en la que nadie se reconocería. Lo que Levinas reclama, por lo visto, es establecer una relación con el otro en la que éste se encuentre inmediatamente presente y en "persona"¹⁰, sin intermediarios, por decirlo así, y no por la mediación de una abstracción neutra y genérica que lo traiciona y lo violenta totalmente en su ser-otro.

La realidad sometida a la tiranía es una realidad informada; ya está ausente de la relación que el agente mantiene con ella. Está en tercera persona, tapada por aquello que la representa. La revelación o el desvelamiento, como se dice hoy día, nos dan una realidad fenoménica, es decir, nos la someten, nos la dan en acusativo, como ya encajada en una categoría. Su particularidad ya está revestida de una generalidad¹¹

Sin embargo, según nuestro autor, existen otras formas de abordar al otro en su ausencia. Ya vimos que un caso es la conceptualización o la tematización. Tratar de descubrir al otro hombre tomando como objeto de consideración solo el producto de su actividad, es decir, sus obras, y tratando de conjeturar y deducir a partir de ellas su ser y su voluntad, es, igualmente, hacerle ni más ni menos violencia. De las obras pueden apropiarse otros sujetos, readjudicarles un sentido diferente al que originalmente el propio autor les habría dado, o pueden, en todo caso, convertirlas en objeto de uso o de manipulación; en definitiva, pueden desposeerlo de su obra, retirar de ella su interioridad. La obra no expresa, no tiene palabra, no habla en presente y, por ello no puede contestar o impugnar la discrecionalidad de un sentido por el cual la interpreto. En las obras el otro está "en tercera persona", y no como presencia viva e inmediata que es en definitiva la expresión hablante del rostro.

¹⁰ La cita que transcribimos nos aclara esto: el otro en el discurso no sólo se presenta en persona sino *como* persona, es decir, rostro: "Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona." TI: p.272

¹¹ RS: p.78

La acción no expresa. Tiene un sentido, pero nos lleva al agente en su ausencia. Abordar a cualquiera a partir de sus obras es entrar en su interioridad con violencia. El otro es sorprendido en su intimidad en la que se expone ciertamente, pero no se expresa, como los personajes de la historia. Las obras significan a su autor, pero indirectamente, en tercera persona¹²

Y ocurriría algo parecido con la ocupación de las vidas pretéritas o los sucesos y el relato de lo histórico. La historia cuenta lo que ha sido valiéndose y ordenando en sucesión cronológica todo aquello que se ha hecho. Cuenta una relación de acontecimientos, actos y resultados de estos actos. Es pues, en rigor, una historia de lo que han hecho los hombres, de sus obras objetivas y objetivadas en hechos de lo que se ocuparía el relato histórico. Son pues “voluntades muertas” que no podrían responder desde sí a una interpelación que los convocaría y, por ello, no son también “expresión viva” y por tanto están ausentes de su presentación. “Expresión viva”, viviente como tal, sólo lo es, para Levinas, el rostro, como *presencia actual* del que habla y asiste en ese mismo acto a su manifestación porque se encuentra justamente presente en tal manifestación, y que por ello puede eventualmente poner en tela de juicio mi interpretación o el sentido que se intentaría arbitrariamente imponerle. Así, sólo en el rostro como “expresión”, se daría pues, el encuentro en presencia del otro; otro que puede responder desde sí al invocarlo cuando se le habla y responder en y por su propia palabra.

Los acontecimientos históricos se encadenan en las obras. Voluntades sin obras no constituirían la historia. No hay historia puramente interior. La historia en la que la interioridad de cada voluntad sólo se manifiesta plásticamente —en el mutismo del producto— es una historia económica. (...) En tanto que la voluntad, en un ser que habla, recobra y defiende su obra contra la voluntad extraña, la historia no alcanza el retiro en el que vive. Su reino comienza en el reino de las realidades: resultado, «mundo de obras completas», herencia de voluntades muertas.¹³

¹² TI: p.90

¹³ Ibid., p.141

Es evidente entonces que Levinas, coloca la palabra articulada de la voz por encima de la palabra escrita y esto porque el habla es “presencia viva”, actualidad viviente y expresiva del otro. En reiteradas ocasiones, insiste en que la esencia del lenguaje es la interpelación, el carácter imperativo de la palabra: el que me habla deshace, desbarata pronto la “forma” en que se ofrece, se muestra pues como lo que es, exterior, trascendente al círculo de mi propia egoidad, (el otro aboga, defiende su palabra y pone en tela de juicio constantemente la intencionalidad de mis propias significaciones). Tendremos ocasión de ver este punto en el tema del rostro como interpelación. Tengamos, pues presente, por de pronto, como primer resultado, la constatación de que el discurso, el lenguaje, consiste para Levinas, en la *actualidad presente* del otro, su presentación en primera persona y directa y no al modo de una neutralidad impersonal. En el discurso el otro se presenta pues sin mediaciones, por sí mismo. Por eso, para Levinas, la peor violencia que puede ejercerse sobre el otro es abordarlo en su ausencia, sin que el interesado esté presente.

El discurso es, pues, según esto, presencialidad inmediata del otro, una relación directa con el otro y “en persona” sin la mediación de lo neutro del concepto o de la idea del Ser como ocurriría dentro de la Ontología. Levinas condena esta última —y por ende, toda mediación conceptualizadora— como una relación impersonal, inhumana, que no hace justicia al otro.

Ahora bien, Levinas, indica, además, que la presentación del discurso constituye asimismo la manifestación de una instancia trascendente, de una “cosa en sí” que se fenomenaliza como una revelación. El discurso es entonces revelación de la alteridad trascendente del otro (la aparición, la mostración de una cosa en sí trascendente), de una alteridad que inicialmente no podría constituirla desde mí, que me enfrenta oponiéndose radicalmente a la mismidad de mi yo. Por esto la alteridad del rostro es la revelación de un absoluto, de algo infinitamente otro sobrepasando mis poderes. Yo puedo conceptualizar al otro tanto como pueda, decir que es otro por esto o por aquello, en algunos aspectos mensurables y atributivos puedo establecer su diferencia esencial respecto de mí, pero la alteridad que se presenta en el rostro es algo que el sujeto no puede darse por sus propios medios, viene de más allá del

sujeto; revela, como dice Levinas, lo infinito, la trascendencia del otro. Es pues una relación con “lo que no está dado”, “de lo cual no hay idea”.

Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir exterior— porque es infinito.¹⁴

Podemos de todas maneras traer a colación otros textos pero el que nos parece más significativo es aquel en el que Levinas afirma que “La alteridad del otro está en él, no en relación a mí, se *revela*,...”¹⁵ Lo cual quiere decir que la alteridad del otro no la constituyo, no la pongo yo (lo que sería en buenas cuentas el acto del conocimiento), sino que se muestra, *que se presenta por sí misma* y esto sería el lenguaje como revelación.¹⁶ Por otra parte, tengamos en cuenta por ejemplo, este otro pasaje en el que afirma que la idea de lo infinito no es un movimiento que parte inicialmente del sujeto, de una necesidad, de una falta esencial en el yo que lo impulsaría a su búsqueda. El yo es el egoísmo de la identidad, de la *separación*, juego de sí consigo y por eso fuerza centrípeta que absorbe todo otro en lo de sí; se podría decir entonces que no contiene en sí el germen de la alteridad de lo otro absolutamente otro que sí. Debe decirse más bien que la idea de lo infinito (de una alteridad absoluta, en sí y, totalmente irreductible a la identidad), según Levinas, parte del otro, viene hacia nosotros, *se revela*, se manifiesta a nosotros. Y, este infinito que se muestra es, en sí mismo, la presencia del otro en tanto *rostro* (o, dicho con un término que usa frecuentemente Levinas: *es una epifanía como revelación de la trascendencia absoluta del otro; su alteridad se me revela y, esto es precisamente la “expresión”, el lenguaje*).¹⁷

¹⁴ Ibid., p.73

¹⁵ Ibid., p.140

¹⁶ “La verdad de la cosa en sí no se devela. La cosa en sí se expresa.” Ibid., p.199

¹⁷ Cuando Levinas utiliza este término *epifanía*, hace alusión, a nuestro juicio, precisamente, a esta revelación de algo en sí absoluto. El rostro es epifánico porque se revela, como *revelación* de algo que no está dado en posibilidad alguna de la experiencia del sujeto, es, como dice el propio Levinas, la *visitación* de algo trascendente, de lo cual el sujeto no puede dar cuenta a cabalidad asumiéndolo como venido de sí mismo.

La conversión del alma a la exterioridad o a lo absolutamente otro o a lo Infinito no se deduce de la identidad misma de esta alma, porque no es a la medida de esta alma. La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos. 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.¹⁸

En la expresión se realiza una auténtica «fenomenología» del nómeno¹⁹

El discurso es pues la *manifestación* de “una substancia”, de “una cosa en sí”,²⁰ de algo que en sí es absolutamente trascendente, porque el discurso “Es, absolutamente, una relación con lo que es. Tal vez el hombre es de suyo substancia y, por ello, rostro.”²¹ La *cosa en sí*, el ser absoluto, no se devela, no es un asunto de conocimiento, aquella se revela, se manifiesta por sí misma, viene, se dice a nosotros, se expresa. Tal vez podríamos comprender un poco mejor esta idea de la revelación epifánica si nos remitimos a la contraposición que Levinas establece entre este término y lo que llama develación. Esta última, a diferencia de la revelación, podría entenderse como el des-cubrimiento de algo que en un comienzo se halla velado, oculto; consistiría en una serie de actos que supondrían un horizonte de comprensión de algún modo ya inherente, preexistente en un sujeto de conocimiento y que por tal razón colocaría ya las condiciones de posibilidad de su objeto; éste se hallaría pues, de algún modo, determinado por el sujeto, en su modo particular de abordar lo dado. Y, justamente, para Levinas, en el conocimiento objetivo el otro ya vendría “marcado” por la “constitución trascendental” del sujeto. El otro sería, pues, aquí, a partir del sujeto que lo conoce y que lo aborda por la mediación de sus

¹⁸ TI: p. 85

¹⁹ RS: p. 80

²⁰ Como es sabido, la expresión *cosa en sí*, es una expresión de Kant: nuestro conocimiento, por su misma condicionalidad trascendental, estaría limitado al mundo de lo fenoménico, la *cosa en sí*, trascendente pertenecería a la dimensión de lo incognoscible. Para Levinas, este incognoscible se muestra por sí mismo, se revela, pero esta mostración no es evidencia intuitiva o fenomenalidad de un objeto, no es el paso a lo visible, este mostrarse no es descubrimiento de lo absoluto, este permanece en sí absoluto, se absuelve de su presentación.

²¹ RS: p.80

estructuras apriorísticas. Sería, pues *desde* el sujeto, constituido por éste y no por sí mismo, es decir, Καθ' αὐτό .

El conocimiento objetivo, aunque siga siendo desinteresado, no por ello deja de estar menos marcado por el modo en que el ser cognoscente ha abordado lo Real. Reconocer la verdad como develamiento es conectarla al horizonte del que la de vela (...) El ser develado es con relación a nosotros y no Καθ' αὐτό .²²

En cambio, en cuanto expresión del rostro, el otro se presentaría *por sí mismo* como revelación original de su alteridad; en este modo sería “según sí mismo” y no según nosotros como ocurriría en la tematización del conocimiento: “Simplemente conocida, tematizada, la sustancia no es más «según sí misma».”²³ De ahí, pues que el filósofo judío-francés, sostenga, consecuentemente, que la “experiencia absoluta”, “pura” con el otro no sea el develamiento, el conocimiento objetivo sino la “revelación”, la relación del discurso con el otro. En el discurso el otro vendría desde sí mismo mostrándonos su original alteridad y no desde el sujeto.

La experiencia absoluta no es develamiento. Develar a partir de un horizonte subjetivo, es ya perder el *noumenos*. Sólo el interlocutor es el término de una experiencia pura en la que el otro entra en relación, al mismo tiempo que permanece Καθ' αὐτό ; en la que se expresa sin que tengamos que develarlo a partir de un punto de vista, en una luz prestada.(...) La que se presenta como independiente de todo movimiento subjetivo es el interlocutor, cuya *modalidad* consiste en salir de sí, en ser extranjero y, sin embargo, en presentarse a mí.²⁴

Aparte de todo ello, es decir, de que el lenguaje, consiste en la presentación personal y la revelación original del otro en tanto otro, el lenguaje conserva al otro trascendente. En el lenguaje el otro entra en relación pero inmediatamente se absuelve, se retira de la relación en que entra, es decir, se conserva absoluto, en sí, noumenal: “El lenguaje lleva a cabo una relación entre

²² TI: p.88

²³ Ibid., p.100

²⁴ Ibid., p.90

los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen absolutos en la relación”²⁵ Así, pues, para Levinas, en el lenguaje los términos se conservan absolutos, separados uno del otro, de manera tal que no podría darse de ningún modo la absorción en una totalidad, la absorción de un término por el otro; es, pues, una relación en la separación absoluta entre términos que no se fusionan ya que “...el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente”²⁶

Ser en relación, absolviéndose de esta relación, es hablar (...) Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto. El Yo se desprende de la relación pero en el seno de la relación con un ser absolutamente separado.²⁷

Y también dice:

Pero hemos indicado también que esta relación de verdad que, a la vez, franquea y no franquea la distancia —no forma totalidad con «la otra orilla»— reposa sobre el lenguaje: relación en la que los términos se *absuelven* de la relación, siguen siendo absolutos en la relación.²⁸

Que el otro se absuelva de este modo significa que no se descubre, no se expone a una *Sinnggebung*: no se expone a la luz y a la mirada del otro ni por tanto a la aprehensión de un conocimiento. Levinas insiste en que la presentación del rostro no se da bajo las condiciones de visibilidad de los objetos y, por esto mismo, no podría reducirse a la conciencia de objeto. El rostro es lo que “no es visto ni tocado”, ve pero no es visto.²⁹ Por tanto, el que

²⁵ Ibid., p.208

²⁶ Ibid., p.208 Y esto es justo tener la idea de lo infinito, relación con una trascendencia absoluta que Levinas la retoma de la filosofía de Descartes como tendremos ocasión de ver en el cap.II. 1.2.

²⁷ Ibid., p.228

²⁸ Ibid., p.87

²⁹ Levinas nos dice a este respecto lo siguiente: “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual y táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.” TI. p.207 Levinas se sirve del leyenda de Giges para designar esta invisibilidad del rostro: un buen día Giges, un pastor de Lidia cae en un pozo profundo, y halla allí un caballo de bronce y un cadáver humano junto a un anillo mágico,

me habla no podría ser totalizado, englobado en la identidad del sujeto. La visión y el contacto no respetan al otro. Aquí la identidad del yo envuelve al objeto y así llega a ser contenido. Levinas afirma:

La manifestación del Καθ' αὐτό , en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, no en ser develado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando el objeto (...) Aquí, contrariamente a todas las condiciones de visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro,...³⁰

Si hacemos un breve repaso de todo lo visto hasta aquí tendríamos lo siguiente: primero, en el discurso el otro está presente él mismo en esta manifestación como el que la dirige. Lo expresado y el que expresa coinciden; el otro "auxilia" asiste a su palabra y en esto consiste precisamente el estar presente. El discurso es la presencia inmediata del otro. En segundo lugar, el otro viene por sí mismo, se revela o sale de su dimensión noumenal; esta presentación en modo alguno se debe a mi constitución y por eso puede decirse que es experiencia absoluta, pura del otro. El discurso es la revelación del otro. Pero esta manifestación solo lo "anuncia", solo lo "manifiesta", no lo descubre, no lo entrega; el otro sigue trascendente, otro, extranjero. Así, en el discurso, asimismo, el otro se presenta como infinito, irreductible a mi identidad, y por ello, en él se tiene la experiencia, el "choque", el "traumatismo" de la experiencia del alteridad infinita del otro. En el discurso se da pues, según nuestro autor, la experiencia del extrañamiento con algo radicalmente otro.

La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. (...) El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, «conocimiento» o «experiencia» *pura, traumatismo del asombro*.³¹

del cual se apodera. Este anillo lo hacía desde entonces invisible. Y así, se acerca a la reina para inducirla a matar al rey y finalmente desposarse con ella y poseer el trono.

³⁰ Ibid., pp. 88-89

³¹ Ibid., p.97

Son estos los motivos, por los que Levinas afirma que el discurso es la relación directa, inmediata y original con el otro. Dice:

El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una **relación original** con el ser exterior.³²

La expresión no es menos directa que la intuición, sino más directa. **Es la relación directa por excelencia.**³³

Por tanto para Levinas la relación directa, original con el otro no es el conocimiento; un acabado conocimiento que se pueda tener del otro jamás nos aproximaría al otro porque esto es ya incluirlo en un momento de mis representaciones, deducirlo desde mi identidad; el conocimiento como lo vimos es totalizante, envolvente y reductivo a la identidad del sujeto y, como tal, una relación en la que se suprime la alteridad del otro. *La relación intersubjetiva auténtica*, —ya que intentamos poner en claro su noción de intersubjetividad— como respeto del otro, es, para nuestro filósofo, por consiguiente, la sociabilidad del lenguaje, el discurso: “La actitud más directa hacia un ser $\text{Κα}\Theta\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ no es el conocimiento que se pueda tener de él, sino precisamente el comercio social con él.”³⁴ Puede decirse entonces, que sólo debo hablar al otro como estoy obligado a hablarle, como otro; no hablar *de* él, convertirlo en tema de mis presunciones y representaciones, sino hablar *con* él o entablar un “comercio social” con él por medio de la palabra. La primera prohibición si no queremos negar al otro es pues no deducir al otro desde el pensamiento, desde mis propias *cogitaciones* y coordenadas de percepción e interpretación sino solamente abordarlo en la palabra. Ya que si en el discurso el otro se encuentra inmediatamente presente; si se revela por sí mismo y no es constituido desde mi subjetividad y si además se conserva absoluto, trascendente a pesar de la relación en la que se acerca y, si el lenguaje, en última instancia, posibilita todo esto es que el lenguaje contiene en su estructura misma un elemento ético esencial: “La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una

³² Ibid., p.89

³³ RS: p.80

³⁴ Ibid., p.79

relación ética,...”³⁵ El lenguaje es en realidad, para Levinas, esencialmente ético, porque respeta, “deja ser” al otro como otro y este dejarlo ser es pues hacer justicia al otro, respetarlo en su alteridad otra.

Es necesaria la relación del discurso para «dejarlo ser»: el «develamiento» puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. *Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*. Si la verdad surge en la *experiencia* absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia³⁶

Levinas, agrega además, que el lenguaje no totaliza, conserva al otro trascendente. La intención última del lenguaje cuando es simplemente hablado y dirigido al otro no consiste en invocar al otro para que éste sea representado, conocido; el lenguaje, solo interpela al otro, lo llama e invita a su vez a la expresión, a la palabra. Por eso dice Levinas que el lenguaje es una situación de comunicación irreductible a la relación sujeto-objeto. El lenguaje, la esencia del lenguaje no tiene en su propia estructura una intención cognoscitiva. Hablar simplemente interpela al otro y lo convoca al habla. Levinas dice:

Ahora bien, en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje insta una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* del otro. En esta revelación, el lenguaje, como sistema de signos, sólo puede constituirse. El otro interpelado no es un representado, no es un dato, no es un particular, por un lado ya ofrecido a la generalización. El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible. **El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético.**³⁷

Así, pues, el otro no es alguien a quien inteligiblemente debo comprender, a quien tengo que conocer, sino a quien *debo* solamente hablar. Su ser no porta

³⁵ TI: p.75

³⁶ Ibid., p.94

³⁷ Ibid., p.96

una esencia, no está ofrecido a mis categorías, es sólo referencia de sí; la palabra es sólo apología de un Yo.

La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo. El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela (...) El invocador no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo. Sólo tiene una referencia de sí, no tiene *quididad*.³⁸

Por lo demás, Levinas concibe, por último, que el lenguaje es ético también en otro sentido. Aquel que me habla y que por su expresión se revela como Otro, al deshacer y poner en cuestión permanentemente el sentido que pretendo endosarle y con el cual trato de reducirlo a mi identidad, me prohíbe —éticamente— por esta misma expresión, la negación y la violencia que sobre él querría ejercer ya que "...pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor. Por ello, la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del otro y, sin ningún resabio «numinoso», su «santidad»"³⁹ Por ello, abordar al otro en el lenguaje, es abordarlo en esta expresión originalmente ética de su rostro. De ahí que se pueda decir, entonces, que en Levinas, la intersubjetividad es ética como tendremos ocasión de verlo, también, en el capítulo dedicado a la epifanía del rostro.

El discurso condiciona el pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable al proferir el ««no matarás». **La esencia del discurso es ética**⁴⁰

Por tanto, por todo lo visto hasta aquí, creemos que podemos concluir que, para Levinas, la intersubjetividad está sustentada primariamente sobre una estructura ética,⁴¹ y uno de cuyos elementos sería el lenguaje. Y, el lenguaje en

³⁸ Ibid., p.92

³⁹ Ibid., p.209

⁴⁰ Ibid., p.229

⁴¹ "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 apoyan todas las demás (y en

tanto que es profundamente ético, hace justicia y respeta al otro en su trascendencia de otro, pues, permite abordar al otro en su alteridad originaria, la cual solo se muestra en sí misma —como *revelación*—en el discurso. Precisamente uno de los objetivos de *Totalidad e infinito*, consistió, según su mismo autor, en fijar convincentemente el primado de una estructura ética en la relación intersubjetiva. Esta estructura sería primordial, fundamental, y sobre la que reposarían todas las otras instancias. El mismo intercambio dialógico y “discursivo” de las ideas supondría ya esta estructura y sería ésta misma la que, en definitiva, lo haría posible.⁴² Porque, además, el acceso de cara, el *cara-cara*, la relación directa e inmediata con el otro en sí mismo, sólo se da en el lenguaje. La intersubjetividad, la posibilidad de acceso auténtico y original al otro es, pues, en este sentido, para Levinas, ético. Por tanto, lo repetimos, la intersubjetividad reposa sobre una estructura ética y sólo a través de este entramado ético se podría tener una experiencia original de la alteridad radical del otro. Porque, como vimos, el lenguaje es la *revelación* de la alteridad trascendente del otro, en el que éste se manifiesta por sí mismo y, no deducido desde el sujeto como ocurriría en el acto de conocimiento y la tematización. En resumen, si el lenguaje, el discurso es ético, y si nos permite un acceso original, directo al otro, en el que éste no es negado en su alteridad y no es reducido al Mismo formando con él una totalidad, entonces, habría que decir, que la intersubjetividad está pensada en la filosofía de Levinas esencialmente en términos éticos. Y, esta misma interpretación trataremos de retomarla y reforzarla en el siguiente capítulo cuando nos toque analizar el tema de la “epifanía ética del rostro”. Por de pronto, en este capítulo, hemos despejado un primer componente esencial de la noción de rostro comprendiendo éste como la *revelación noumenal* del otro en el sentido de que el rostro se dice por sí mismo, o se presenta por sí mismo. No necesita ser develado, conocido, esto

particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico), es una de las metas de la presente obra.” TI: p.102

⁴² “El lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo, con las segundas intenciones que implica, a través de las vicisitudes de sinceridad y mentira que esboza, supone la originalidad del rostro, sin la cual, reducido a una acción entre acciones cuyo sentido sería impuesto por un psicoanálisis o una psicología infinita, no podría comenzar.” Ibid., p.215

sería una pseudoconstitución de la alteridad del otro; el otro ya es absolutamente antes de todo movimiento subjetivo, es ab-soluto, en sí, y el rostro como *expresión* (palabra-mirada) original del otro —tal como hemos procurado seguir la vena de la reflexión levinasiana— es, en el sentido más radical, *revelación* de la trascendencia del otro. En el capítulo II.2.2 constataremos que esta trascendencia del otro como rostro —puesto que tratamos simultáneamente de comprender la noción de alteridad en Levinas— se presenta también como interpelación. Así, pues, *revelación* e *interpelación* nos mostrarán la absoluta trascendencia, la extranjería infinita del otro: el otro para Levinas es *rostro*.

II.2. "LA EPIFANÍA ÉTICA DEL ROSTRO"

II.2.1. Descartes y la idea de lo infinito

En *Totalidad e infinito*, Levinas pretende decididamente establecer la prioridad de la idea de lo Infinito sobre la de la totalidad. Levinas afirma explícitamente, además, que la posibilidad de una relación con una trascendencia total sigue siendo, formalmente, la idea de lo infinito desarrollada por Descartes. Toma, pues en este sentido, muchos elementos de la filosofía de Descartes en su descripción de la experiencia absoluta de la alteridad del otro.

Precisamente, Levinas llama "rostro" a aquel modo en que el otro se presenta superando, desbordando la idea que me hago de él, la idea adecuada que intento imponerle. Dice:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. (...) 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.¹

Si deja atrás la idea de lo otro en mí, se presenta pues como algo en sí infinito, como lo que no se deja reducir y se resiste infinitamente a ser contenido: el rostro del otro es la manifestación de lo infinito. Tener la idea de lo infinito será entonces tener la experiencia del desbordamiento del rostro del otro.

La idea de Dios (lo infinito), desempeña en el pensamiento cartesiano un papel fundamental. Y aunque al principio su existencia la ponga en suspenso como otras cosas que pertenecen al terreno de la fe, sin embargo, se verá obligado a reconsiderarla por las exigencias mismas de las premisas de su filosofía. El caso es que, como ninguno antes que él, se dispone a colocar como base de su filosofía en construcción, la decisión de establecer desde el principio una duda universal. Descartes duda, desconfía de todo, y con más razón de la

¹ TI: p.74

información de los sentidos y de los conocimientos transmitidos por la tradición; todo puede ponerse en duda y nada le parece cierto. ¿En estas circunstancias donde encontrar un lugar seguro en el cual poner el pie firme y desde el cual emprender una búsqueda ulterior de la verdad? Lo que busca Descartes es, entonces, algo que se imponga por sí mismo en su total evidencia, algo de lo cual no quepa dudar y, aceptarla desde ese momento como un primer axioma de su filosofía. Descartes quiere empezar de principios ciertos y por eso su método de razonamiento se parece a los de la geometría o las matemáticas.

Ahora bien, Descartes constata que si bien puede dudar de todo sin embargo no podría dudar que es él al que le acontece precisamente el dudar. Si las cosas son falsas, sin embargo, son precisamente en su conciencia donde aparecen falsas, es él el engañado, y, por ello, no podría reducirse a no ser nada; es algo y, concretamente, es algo que piensa y, por tanto, existe, es.

Pero advertí enseguida que aunque quiera pensar de este modo que todo era falso, necesariamente había de ser alguna cosa yo que lo pensaba; **y advirtiéndolo que esta verdad: yo pienso, luego existo era tan firme y segura** que las suposiciones más extravagantes de los escépticos eran impotentes para hacerla vacilar, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba²

Así, como se ve, Descartes asienta como el “primer principio” de su filosofía la evidencia indubitable del *cogito*, es decir, la certeza cierta de sí mismo como conciencia pensante. Encuentra en ella una verdad absolutamente contundente en su evidencia, que se decide a levantar luego sobre la misma todo el edificio de su filosofía. Porque como todo le parecía falso y como la misma filosofía era terreno de las más arduas y contradictorias disputas, sin embargo, se maravillaba que, por ejemplo, las matemáticas hayan alcanzado tal perfección que sus verdades todo entendimiento circunspecto podía hallarlas indubitables. Pretende hacer de la filosofía algo semejante.

Pero esta primera verdad del *cogito*, con todo lo evidente que se presenta, si en algún momento se demuestra que una proposición de este tipo se presentara como dudosa o no cierta por cualquier circunstancia, entonces se

² Descartes, *Obras filosóficas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1945, p.44

vería con ello que no tendría una garantía absoluta. Y, entonces, Descartes supone que si esto ocurre sería más bien un “genio maligno” el que ocupa todas sus artimañas para hacerle caer permanentemente en el engaño. No puede ser Dios, porque si lo hay no puede ser él el que le engaña por que la misma idea que se hace de él, de suma perfección, bondad y suma verdad, excluye que sea un burlador de tal naturaleza. Este “genio maligno” puede engañarle cuanto quiera, hacer parecer incierto lo que parece totalmente cierto pero no conseguirá que el que lo piensa no sea nada; Descartes se dice, soy algo, soy una cosa que piensa y, por tanto, existo.

Hay cierto impostor muy poderoso y astuto que emplea su industria en engañarme; luego si me engaña no hay duda de que existo: engáñeme cuanto quiera, que nunca ha de lograr que yo no sea nada, mientras yo piense que soy algo. De manera que después de haberlo pensado bien y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir declarando **que esta proposición: yo soy yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo**³

Este primer principio necesita, pues, de una garantía absoluta y solo Dios puede darla. Dios, que me ha hecho de tal naturaleza y que me hace ver lo que encuentro verdadero en su evidencia, tal Dios que me hace ver la verdad de ese modo, no puede burlarme haciéndome ver como verdadero lo que es en sí mismo falso. Entonces si Dios existe la verdad del *cogito* está garantizada. Descartes tiene pues que demostrar la existencia de Dios. Pero resulta que yo tengo en mi la idea de Dios, es decir, la idea de un ser perfectísimo en sumo grado, con bondad infinita, omnisciente, etc. Esta idea es tan “clara y distinta”, se impone con tal evidencia en mi conciencia que el objeto del cual podría provenir —continúa Descartes— no puede, pues, necesariamente no existir. Y, por lo demás, yo que soy en ente finito, cercado por doquier por la duda, que en todo cuanto capto por su idea, dudo, ¿cómo puede pues, esta idea de la perfección de Dios imponerse sobre mí con tal evidencia? No queda por reconocer más que tal idea no puede proceder de mi sino que debe estarme

³ Ibid., p.881

puesta por su objeto mismo, esto es, por Dios mismo "...como la marca del obrero impresa en la obra"⁴

Descartes establece como un criterio de verdad que todo aquello que se pareciera con tal distinción y claridad debería de ser necesariamente verdadero: "...páreceme, por tanto, que puedo asentar como regla general que son verdaderas todas las cosas que muy clara y distintamente concebimos"⁵ Y, la idea de Dios, dice, es de este tipo, por tanto ella debería de ser verdadera; es decir, que Dios tiene necesariamente que existir (la idea de un ser absolutamente perfecto tiene que incluir pues, todos los momentos posibles de su perfección en extensión infinita y, puede decirse que en ésta no puede faltar necesariamente el de su existencia. Un ser perfecto al que le faltase el atributo esencial de la existencia no sería ya perfecto). Descartes, funda la existencia de Dios en la claridad y evidencia racional de su idea.

Aquí no es de nuestra incumbencia detenernos más en los pormenores de esta demostración de Descartes de la existencia de Dios. Queremos, más bien, llamar la atención sobre otros aspectos que nos ayude a comprender de alguna manera la recuperación levinasiana de la idea de lo infinito dentro de la filosofía de Descartes en conexión con su concepción del rostro del otro como epifanía de lo infinito.

Pero podemos, por de pronto, establecer algún paralelismo entre esta evidencia primaria e indubitable de la idea de Dios en Descartes y la presentación del rostro que se impone de igual modo sobre la conciencia del sujeto que no le da opción a la denegación y al ejercicio libre de su intencionalidad. La idea de Dios se impone con tanta claridad y distinción, es en sí misma verdadera, del mismo modo en que el rostro interpelante del otro se impone sin que haya posibilidad a la evasión o al rechazo.

Descartes tiene pues la idea de lo infinito, pero en el momento en que pretende pensarla es rebasado por ella. Afirma que la idea de Dios es de tal naturaleza que no podría llegar a comprenderla en su cabalidad, lo que quiere decir, por tanto, que no podría ser contenida por el pensamiento y que así desborda o excede la capacidad del mismo.

⁴ Ibid., p. 105

⁵ Ibid., p.94

Y esto no deja de ser cierto porque yo no comprenda lo infinito y porque haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender, y a las que quizá me está vedado llegar con el pensamiento; **porque es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, que soy finito y limitado, no pueda comprenderlo...**⁶

Y en esto, es en lo que fija su atención Levinas en su intento de concebir una relación con una trascendencia total. En los elementos de aquella idea de lo infinito postulada por Descartes descubre, pues, el establecimiento de una relación con una exterioridad irreductible al sujeto que lo piensa. Porque lo infinito "...está infinitamente alejado de su idea —es decir exterior— porque es infinito."⁷ Lo propio de la idea de lo infinito es precisamente "que su *ideatum* deja atrás su idea", la supera infinitamente. Por tanto, lo infinito se presenta como una realidad excepcional que deshace, destruye toda idea que podríamos hacernos de él; lo infinito neutraliza el pensamiento.

Descartes...descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades⁸

Y así, en la experiencia de la irreductibilidad del otro, en la que el yo padece una especie de represión de su intencionalidad egológica, en esta experiencia verá Levinas la manifestación de lo infinito superando su idea y en la que el otro se mostrara como producción de lo infinito en su rostro. Tener la experiencia de la irreductibilidad total del rostro del otro es pues tener la idea de lo infinito. El otro se me presentará, por tanto, como este acontecimiento de la inconmensurabilidad, de la imposibilidad de igualar el pensamiento y el ser, de llegar a la idea adecuada, o como la desmesura del rostro:

Esta relación del Mismo y el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo el

⁶ Ibid., pp.101-102

⁷ Tl: p.73

⁸ Ibid., p.225

Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el «yo pienso» mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito».⁹

Pero Descartes dice también que yo, como ser imperfecto y contingente, no puedo haber sido causa de tal idea sino que tendría más bien que ser Dios quien la puso en mí. El yo no puede tener como ser finito la “idea de una sustancia infinita”, no puede ser el origen de tal idea. Son tales las perfecciones y las excelencias que descubre en la idea de Dios que es fuerza admitir que semejante idea no podría proceder originalmente del yo mismo.

Una sola idea queda, por tanto, en la que es fuerza considerar si hay algo que no haya podido proceder de mí mismo, y esta idea es la idea de Dios. Con este nombre designo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas demás cosas existen (si es cierto que existe alguna) han sido creadas y producidas. Estas excelencias que en Dios reconozco son tan grandes y eminentes, que cuanto más atentamente las considero, menos me puedo persuadir de **que la idea que tengo de ellas tenga su origen en mí solo**. Por consiguiente, es necesario concluir de todo lo que antes he dicho que Dios existe, pues aunque la idea de sustancia esté en mí, por ser yo una sustancia, **no tendría yo, siendo finito, la idea de una sustancia infinita, a no haber sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita**¹⁰

No soy yo, por tanto el que me doy la idea de lo infinito, sino que me viene de una instancia absolutamente exterior a mí y así me es donada y la recibo. Y, ya dentro de las consideraciones levinasianas sobre la alteridad del rostro, esto se traducirá en las nociones de “sujeto creado” y en la “enseñanza”, es decir, el sentido de lo infinito no puede tener su origen en la identidad del yo sino en la “revelación” del otro. El otro me trae una enseñanza, una novedad absoluta y que es, por decirlo, introducida en mí. Por consiguiente, tener la idea de lo infinito es, también, acoger en sí a lo otro y ser afectado por la revelación de lo infinito del otro. Hay que advertir no obstante que en Levinas, la idea de lo infinito no es un concepto teórico sino que tiene un sentido

⁹ Ibid., p.72

¹⁰ Descartes, op.cit. p.101

fundamentalmente ético. Es el acogimiento en la conciencia moral de la epifanía ética del otro. Levinas dice por ejemplo:

Esta manera de medirse en la perfección de lo infinito, no es una consideración teórica. Se lleva a cabo como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio¹¹

La irreductibilidad de lo infinito es, según esto, en primer lugar, la idea de Dios que no me la pongo yo, no soy yo el que la constituyo, es irreductible porque no soy yo el origen de tal idea; no se reduce a mi identidad, y en segundo lugar, lo infinito es lo incomprehensible al pensamiento y que como tal, no puedo contenerlo en él. La idea de Dios supera su *ideatum*, es decir, la idea que puedo tener de él en mí.

Para Levinas, entonces, en la idea de lo infinito de Descartes se observa *formalmente* un tipo de relación con algo que es absolutamente trascendente, irreductible al yo, una relación en la separación absoluta, una relación como idea de lo infinito. En ésta el otro se me presenta como absolutamente irreductible a mí, como rostro. Una relación con un ser en sí, absoluto, una relación, en suma, de trascendencia. Tener la idea de lo infinito es, en este sentido, tener la experiencia de una relación con una trascendencia, con lo absolutamente otro irreductible al yo: "La noción cartesiana de la idea de lo infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Designa el contacto con lo intangible, contacto que no compromete la integridad de lo que es tocado"¹²

La totalidad anula la trascendencia del otro, en ésta el otro es incorporado y asimilado al Mismo. La idea de lo infinito es la experiencia de la alteridad del otro como la experiencia de la irreductibilidad del otro. El otro desborda todo contenido pensado y desestructura de continuo por su presencia toda tentativa de contenerlo en las redes del neutro conceptual o de un contenido intencional. Tal idea implica pues una experiencia de la irreductibilidad, de la trascendencia radical del otro. Una experiencia del otro, precisamente como totalmente otro.

¹¹ TI: p.16 Véase también, *ibid*, p.106

¹² *Ibid.*, p.74

El conocimiento, por su parte, no es una experiencia genuina de alteridad, es identidad, donde no se tiene el extrañamiento alterativo del otro como Otro.

II.2.2. Rostro como interpelación ética

Creemos que uno de los conceptos clave para acercarnos a la idea de la alteridad y de la intersubjetividad es aquel que tiene que ver con la novedosa noción de “rostro” (visage). Habría un modo en el que el otro desborda, supera su idea, donde el otro se presenta como algo infinito. A este modo lo llama Levinas: rostro. La revelación es entonces la revelación del otro como infinito, irreductible, totalmente exterior a la identidad del sujeto.

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse 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. No se manifiesta por estas cualidades, sino *Καθ' αὐτό*. *Se expresa*.¹

Pero este desbordamiento no es un desbordamiento de la capacidad intelectual del sujeto que no puede encasillar al otro en un contenido del pensamiento, como lo incomprendible, sino, concretamente, este desbordamiento de su idea —de la *idea adecuada*— se da como un “juicio moral”, es decir, como una interpelación ética: “La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. Este desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso **porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al Mismo. La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral este movimiento parte del otro.**”²

El rostro consistía, como lo constatamos en el capítulo precedente sobre el discurso, en la “revelación” de algo absoluto, en la revelación de un sentido preexistente en sí mismo y que el sujeto no podría constituir por sí solo. Vamos a ver, ahora, que esta revelación, esta epifanía (esta “visitación” de lo trascendente en la inmanencia del mundo) del rostro acontecerá, entonces,

¹ Tl: p.74

² Ibid., p.209

esencialmente como una interpelación ética: la epifanía, la manifestación del rostro, para nuestro autor, es ética, conlleva esencialmente un sentido ético:³ “La epifanía del rostro es ética”.⁴ Así, la “epifanía ética” del rostro de la que nos habla Levinas, creemos que debería entenderse en el sentido de que hay en el rostro inscrito un *mandato ético*: el mandato del «no matarás» y de la responsabilidad. Y, seguidamente, también en el sentido de que el rostro resiste sólo *éticamente*, es decir, sin violencia. En lo que sigue nos esforzaremos en desarrollar estos aspectos.

El rostro, nos dice Levinas, se resiste infinitamente a los poderes del sujeto, se niega a ser englobado, contenido. Y, no se opondría a mis poderes como una fuerza superior a la mía sino que cuestiona al Mismo, su arbitrariedad y, lo empuja a reconocerse asesino y usurpador del otro. El rostro es una resistencia total, cuestiona no la debilidad del poder sino el poder del poder: *paraliza* el mismo poder de poder del sujeto, al punto que éste “ya no puede poder”: “En lugar de apoderarse del Otro por la comprensión asumiendo todas las guerras que esta comprensión supone, prolonga y culmina, el Yo, ante lo absolutamente Otro, delante de Otro (Autrui), suelta la presa e, injustificado, no puede poder más.”⁵ Esta situación puede advertirse en el caso límite del intento del asesinato. Sólo se puede querer matar a aquel que se resiste absolutamente a mi poder, a aquel que se niega totalmente a ser reducido a la identidad de un Mismo y, entonces, se opta, por el asesinato. El asesinato pretende el aniquilamiento total del otro, y sigue siendo así poder sobre el otro: “El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder”⁶ Sin embargo, aún en la posibilidad de esta negación total del otro, el rostro nos presenta una

³ Lo infinito, que se presenta en el rostro, según Levinas, desborda su *ideatum*, supera la idea que puedo tener de él, es decir, mis poderes y el sentido con el que intento aprehenderlo. Así, la noción cartesiana de lo infinito, en Levinas, se transforma en el cuestionamiento ético del rostro del otro. El rostro no me supera por ser una fuerza “cuantitativamente” mayor, superior a la mía, no es una fuerza ni una resistencia real, sino que lo hace cuestionándome *éticamente* el ejercicio de mi violencia. Y, esta es, para Levinas la trascendencia y lo infinito del otro y, lo infinito es precisamente exterioridad total, irreductibilidad total: “La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente, sino, como veremos más adelante, al cuestionarlo). No viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia.” TI: p.209

⁴ TI: p.213

⁵ RS. P.97

⁶ TI: p.212

resistencia infinita. Y no se me resiste porque me oponga otra fuerza superior o que a su vez, me presente lucha de otra libertad, sino precisamente desde su rostro, es decir, desde su trascendencia. La oposición del rostro es una oposición ética, esto es, de aquel que no presenta resistencia real o mensurable. El otro aquí no es mi enemigo o mi contrincante. Pero el rostro, dice Levinas, en su extremo abatimiento y humillación de aquel que sufre y calla toda la arbitrariedad de mi poder, no se entrega, no claudica. Que si bien no hace nada en su defensa, no obstante, en este rostro ya está presente la trascendencia misma del otro en tanto otro. El otro me opone aquí su infinita trascendencia, en la expresión de su rostro, en "los ojos desarmados y sin defensa", y su expresión original es un mandato, la primera palabra del rostro que me ordena: «no matarás». Por tanto, el otro me hace frente oponiéndome un mandato, es decir, la prohibición de la violencia y del asesinato. Es decir, no me negarás, no me reducirás en ningún momento a tu identidad y no me harás objeto de tu fruición y complacencia regocijándote en mi desnudez y desamparo. Levinas expresa:

Así me opone no una fuerza mayor —una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo— sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. 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». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente.⁷

Pues bien, la expresión del rostro tiene, así, un sentido en sí mismo, antes de todo contexto y de toda *Sinngbung*; el rostro se significa a sí mismo y no necesita ser comprendido a través de otras instancias. Hay un sentido originario del rostro, sentido que yo no puedo asumir como venido de mí mismo, un sentido absolutamente exterior, antes de todo el movimiento de mi subjetividad por la que trato de calcular, de descifrar o de hacérmelo

⁷ Loc. Cit.

comprensible al otro. Antes de todo esto el rostro contiene ya un sentido por sí mismo, fuera de todo contexto o sistema de referencia.⁸ Y su sentido es precisamente, como lo constatamos, la prohibición de la violencia, la prohibición de la reducción del otro a la identidad y al egoísmo de la mismidad: “El principio no matarás, la significancia misma del rostro,..”⁹ (La “expresión” del rostro, entendida así, no es la exteriorización de vivencias subjetivas, el atrapar o adivinar en significados las intenciones de la vida interior, de la intimidad del otro, el rostro no se significa por esto. Se significa, antes bien, en el sentido de Levinas, por la *revelación de la trascendencia del otro en el principio ético del «no matarás» y la responsabilidad*). Porque el otro por su palabra y mirada, como ya se hizo notar más arriba, por su expresión, me dice «no matarás». Al presentarse así, desestructura, deshace permanentemente la forma en la que se presenta; invalida o pone en cuestión en todo momento y de raíz el sentido que le doy. Así, pues, en el discurso el otro se me revela como exterior; el otro se resiste a la aprehensión cognoscitiva y al gozo, no quiere verse reducido a mi identidad, se escapa siempre como se me escaparía el agua entre las manos cuando pretendo cogerla y aprisionarla. El otro por esta constante negativa a ser reducido, englobado, me significa con ello que no debo violentarlo, negarlo o reducirlo a mi identidad. El otro por el rostro, es otro, absolutamente exterior a mí. Así, pues, esta visitación del rostro que viene “de mas allá del mundo”, de la dimensión de la trascendencia, esta visitación, como lo vimos, es ética. No se presenta como la existencia fenoménica de cualquier objeto. Porque el rostro revela, como señala Levinas, lo infinito, es decir, revela aquello, que no puede ser reducido absolutamente, aquello que se niega absolutamente a ser contenido, aquello que controvierde radicalmente la intencionalidad que pretende cercarlo y apoderarse de él. No se presenta como

⁸ “La obra del lenguaje es distinta: consiste en entrar en relación con una desnudez desligada de toda forma, pero **que tiene un sentido por sí misma, *Καθ' αὐτό*, que significa antes que proyectemos la luz sobre ella...** (...) La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo revele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. **Es por sí mismo y no con referencia a un sistema.**” TI: p.98 El rostro es pues un absoluto que contiene en sí y por sí un sentido. Su desnudez es, que se presenta con este sentido absoluto, despojado de sus categorías, de la forma, no significa, así, desde el sujeto, sino que se presenta con su propio sentido absoluto y en sí. El rostro es *significancia* que no significado.

⁹ TI: p.272

un objeto pasible de una tematización libre y discrecional y, por ello no es conciencia de objeto. En la conciencia de lo meramente objetivo o intencionalidad el sujeto se explaya triunfante, vuelve a sí para reposar en sí. La intencionalidad es identidad y libertad. Por el contrario, la presentación del rostro—se la podría interpretar así— es, en sí misma, una conraintencionalidad, ya que cuestiona, controvierte precisamente los poderes de la intencionalidad. Cuando el sujeto aborda a los objetos por el conocimiento, estos no le cuestionan radicalmente en su intencionalidad cognoscitiva, sin embargo, el rostro, juzga, cuestiona este mismo ejercicio y lo pone en duda. *El rostro, por tanto, se presenta pues como interpelación; detrás del rostro no hay nada, no existe un objeto o un entidad que pueda determinarse, antes bien, se muestra, se fenomenaliza, nada más que como interpelación.* El sujeto sólo experimenta el impacto de esta interpelación como una severa controversia o reconvencción de su misma conciencia egológica. Es en este sentido que puede decirse, que el rostro es una *contra-intencionalidad* porque es, lo reiteramos, precisamente una subversión de la misma intencionalidad. Y esto, porque *el rostro me juzga, me somete a juicio, precisamente en la mirada y en la palabra del otro que controvierte desde un origen absoluto.* El rostro mira, enjuicia, la mirada del otro siempre incomoda, trastorna, perturba; el otro en *el rostro me mira absolutamente desde sí, desde su exterioridad.* Ante la mirada del otro no puedo ocultarme porque, como dice Levinas, “...**la libertad arbitraria lee su vergüenza en los ojos que me miran**”¹⁰ *El rostro es esencialmente conraintencionalidad, interpelación, en suma, interpelación ética.*

El Otro me mide con una mirada incomparable con aquella por la que lo descubro.

La dimensión de *altura* en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica.¹¹

El movimiento hacia el Otro, en lugar de completarme o contentarme, me pone en una situación que, por un lado, debiera dejarme indiferente y no concernirme: ¿Qué he ido a buscar en este lío? ¿De dónde me viene ese choque cuando paso indiferente ante la

¹⁰ Ibid., 263

¹¹ Ibid., p.109

mirada del Otro? **La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos.** No me sabía tan rico, pero no tengo el derecho de guardarme nada.¹²

Pero volvamos al tema de la “epifanía ética” del rostro. Decíamos que el rostro se presenta no como una resistencia real, sino ética. El rostro se opone a mis poderes y apetencias interponiéndome una exigencia ética. Y este mandato consistía, según vimos, en la prohibición de la imposibilidad “puramente” ética del asesinato: el rostro me ordena el «no matarás». Así, el rostro como rostro, según Levinas, se me resiste tan sólo éticamente. Ahora bien, según nuestro filósofo, la interpelación no sólo es la controversia de la espontaneidad brutal y desconsiderada de la libertad del Mismo sino que análogamente aparece como una *exigencia* indeclinable de responsabilidad por el otro. El rostro me conmina asimismo a ponerme como responsable del otro. El rostro interpela éticamente pues, también, de la responsabilidad.

Por el contrario, la presentación del rostro me pone en relación con el ser. El *existir de este ser* —irreductible a la fenomenalidad, comprendida como realidad sin realidad— **se efectúa en la inaplazable urgencia con que exige una respuesta.**¹³

Así, pues, la presentación del rostro es una exigencia sobre el sujeto que no le da opción a decidir libremente de responder o no; se impone sobre el sujeto como una exigencia ineludible de modo tal que éste no puede desentenderse o sustraerse sin más a esta obligación de responsabilidad que le impone el otro. El rostro me significa también, pues, según esto, el *mandato* interpelante de la responsabilidad: “El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez —desde su hambre—, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada.”¹⁴ *Por tanto, la «epifanía ética» del rostro es también la epifanía ética del mandato de la responsabilidad.* De este modo, podemos advertir, que el rostro cuestiona el *egoísmo* de mi identidad: cuestiona mi libertad arbitraria que intento imponer al otro y, asimismo, me

¹² HOH: p.56

¹³ TI: pp.225-226

¹⁴ Ibid., pp.213-214

cuestiona de esta concentración preferencial en mi para-sí y vuelca mis ojos a lo otro sacándome de este recogimiento en mi sola mismidad. La interpelación saca al sujeto de su encierro, como lo veremos más adelante.

Pero la controversia de esta salvaje e ingenua libertad, segura de su refugio en sí misma, no se reduce a este movimiento negativo. La reconvención de sí es precisamente la acogida de lo absolutamente otro. Éste no se muestra al Yo como un tema. **La epifanía del Absolutamente Otro es rostro en el que el Otro me interpela y ordena por su desnudez, por su miseria. Me interpela desde su humildad y desde su altura (...)** Y la reconvención del Mismo por el Otro es un requerimiento de respuesta. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber del que puede disponer; es, *en su posición misma*, responsabilidad de parte a parte.¹⁵

Por tanto, siguiendo nuestra lectura interpretativa, la alteridad radical, trascendente del otro se me aparece y se me enfrenta, precisamente en la significancia ética del rostro. Es decir que la epifanía, la manifestación de la absoluta trascendencia del otro como otro, me sale al encuentro con una significancia ética: la alteridad del otro, se diría, está inscrita en la "epifanía ética" del rostro como el mandato del «no matarás» y de la responsabilidad.

Pero la "epifanía ética" del rostro quiere decir no sólo que el rostro me significa un mandato ético, sino también que el rostro se me resiste oponiéndose a mi brutal espontaneidad de Mismo no como otra fuerza mayor o una resistencia real que haría fracasar mis poderes. La resistencia del rostro no es la de otra fuerza superior a la mía; en el rostro el otro no se me opone como mi enemigo que trataría a su vez de negarme, dañarme y violentarme sino que la resistencia del rostro es absolutamente pacífica, y, por ello, ética, porque es, según nuestro autor, "...la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética."¹⁶

Así, la oposición del rostro no es la oposición de otra libertad tan salvaje y arbitraria como la mía. La resistencia ética del rostro, para Levinas, es esencialmente no-violenta. Por tanto, Levinas puede decir, de acuerdo con esto,

¹⁵ RS: p.98

¹⁶ TI: p.212

que la imposición del mandato del rostro sobre el sujeto no es una violencia, no se le impone como una fuerza que lo coaccionaría hiriendo su subjetividad y su libertad: "La presencia ética es a la vez otra y se impone sin violencia. La actividad de la razón que comienza con la palabra, el sujeto, no abdica de su unicidad, sino que confirma su separación."¹⁷

Y si pensamos que para Levinas la esencia última de la subjetividad es la responsabilidad, lo que el sujeto es en última instancia en sí mismo, es decir, responsabilidad, y si esta responsabilidad sin embargo le es donada e instaurada por el otro, entonces, al parecer, habría que pensar, que la ley moral que se expresa en el rostro, no podría ser pues un heteronomía exógena y violenta que vendría así a reprimir y anular la misma identidad del sujeto. Se trataría, por lo que puede entreverse, en todo caso, de una autonomía. Pero una autonomía dada por el otro, fundada por el otro. Tenemos que suponer que sería en este sentido en que Levinas justificaría la validez del mandato moral de la responsabilidad. Evidentemente, esto no está claramente detallado en sus textos, pero podemos colegir del contexto de los temas. Así dice por ejemplo: "Pero la verdadera exterioridad es metafísica, no pesa sobre el ser separado y le manda como libre."¹⁸

Esta relación no es pre-filosófica, pues no violenta el Yo, no le está impuesta brutalmente desde fuera, a pesar de él o a sus espaldas como una opinión; más exactamente le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente.¹⁹

Y también se advierte en el siguiente pasaje la idealización pacifista que concibe Levinas para esta relación en donde desaparece toda conflictividad:

El comercio con la alteridad de lo infinito no hiere como opinión. No limita un espíritu de una manera inadmisibles para un filósofo. La limitación sólo se produce en una

¹⁷ Ibid., p.232

¹⁸ Ibid., p.214

¹⁹ Ibid., p.71

totalidad, mientras que la relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad. Es fundamentalmente pacífica.²⁰

Por tanto, podríamos decir, que la alteridad radical del otro se manifiesta como algo ético. Se revela como un mandato ético y como resistencia no-violenta, ética. La alteridad original del otro, según esto, es lo infinito del rostro. El otro en tanto otro es rostro. Pero toda relación auténtica (sin violencia) con el otro es con este su rostro. Y por ello la intersubjetividad es ética. Porque la exterioridad del otro se me aparece como interpelación ética, esta es para Levinas, la alteridad radical del otro. Resumamos los puntos más importantes que tienen que ver con el concepto de "epifanía ética" del rostro:

1. Su cuestionamiento es ético, consiste en un juicio moral.
2. El rostro me significa un mandato moral: el «no matarás» y la responsabilidad.
3. La oposición que me presenta, su resistencia es esencialmente ética, es no-violenta, no limita mi libertad sino que, por el contrario, dirá Levinas, de un modo positivo, la promueve, la eleva.

Por todo lo visto, podemos afirmar, que para Levinas, la relación original con el otro es ética, solo puede ser ética. El *rostro por el que se revela la alteridad del otro* no se me opone como una fuerza hostil, un enemigo, que haría fracasar mi libertad; el rostro más bien llama a la responsabilidad y anuncia el "no matarás". Llama, convoca, pues, a la justicia y a la cesación de toda violencia y por ello instaura la ética.²¹

Abordar al otro en el rostro, en lo que el otro es en sí mismo, en su sentido originario, es abordarlo en ese cuestionamiento ético de mi libertad. Y la socialidad primera, personal con el otro es entablar una relación con la expresión original de su rostro, es decir, en el "rigor de la justicia" que me juzga

²⁰ Ibid., p.189

²¹ "...porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética." TI: p.217

en el «no matarás»²²: no me negarás, no intentarás reducirme a los apetitos de tu mismidad, respeta mi trascendencia. No sólo el asesinato físico, sino todo poder y violencia ejercida sobre el otro que serían igualmente homicidio del otro: “Cuando, por la desnudez y la miseria de sus ojos sin defensa, **me prohíbe el asesinato y paraliza mi impetuosa violencia.**”²³

La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin cobijo, sin vestido, sin máscara, es, sin embargo, lo que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, lo que se opone a ella de modo absoluto, con una oposición que es oposición en sí. El ser que se expresa, el ser que está en frente de mí, me dice *no*, por su misma expresión. Este *no* no es simplemente formal, tampoco es el de una fuerza hostil o de una amenaza; es imposibilidad de matar a quien presenta este rostro, es la posibilidad de encontrar un ser a través de una prohibición. El rostro es el hecho en un ser de que nos afecte, no en indicativo, sino en imperativo, y de ser así exterior a toda categoría.²⁴

Así, pues, la relación sin tiranía en la que no se violenta al otro, es con su rostro, con la expresión original que me significa su exterioridad; una relación con el “mandato” que me señala el rostro. Aquí no le impongo un sentido desde mí, sino que lo abordo en sí mismo, recibiendo su sentido (su expresión) que viene originalmente de él, del otro; el rostro expresa una significancia original, absoluta y que, por ello, es totalmente independiente de mi *Sinngebung*. Pues el sentido original del rostro, como lo vimos, es un mandato ético: el «no matarás»: “El principio no matarás, la significancia misma del rostro...”²⁵ De ahí que la relación con un ser exterior, trascendente a mí, como afirma Levinas, sólo sea posible como relación *ética*, porque su *exterioridad* se me presenta originalmente como una manifestación esencialmente ética, es decir, como un mandato ético. Así, pues, la exterioridad del ser (del Otro) es ética, tiene una estructura ética; se me presenta como una «epifanía» ética: “La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como

²² “El No matarás que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio.” Ibid., p.308

²³ RS: p.96

²⁴ Ibid., p.80

²⁵ TI: p.217

tal."²⁶ La estructura de la exterioridad, de la alteridad absoluta del otro es pues, para nuestro autor, una vez más, ética.

Esta es la razón, según lo entendemos, porqué para Levinas, la intersubjetividad, el acceso autentico, original al otro sea ético. La intersubjetividad es ética porque, la presentación de la alteridad radical del otro, consiste en la "epifanía ética" del rostro. *El rostro como la exterioridad del otro consiste en una interpelación ética.* De esta manera, tenemos los elementos que apoyan nuestra interpretación, en este capítulo, en el sentido de que para Levinas, la intersubjetividad, es esencialmente ética: porque el otro por su rostro en el que me interpela se presenta como absolutamente otro, me exige que no lo violente y no lo niegue en su alteridad, que lo respete y que me haga, encima, responsable incondicionalmente de él. Y es sobre esta estructura inicialmente ética de la intersubjetividad en la que se asentarían todas nuestras posteriores relaciones con el otro y que precedería a las instituciones y reglamentaciones de lo social.²⁷ Por eso Levinas plantea esta pregunta: "Dicho de otro modo, ¿no existe ya, de voluntad a voluntad, una relación de mandato sin tiranía, que no es aún obediencia a una ley impersonal, sino condición indispensable de la institución de una ley semejante? Dicho aún de otro modo, ¿la institución de una ley razonable como condición de libertad no supone ya una posibilidad de entendimiento directo entre particulares para la institución de esa ley?"²⁸ Levinas dice expresamente:

La relación metafísica, la relación con el exterior no es posible sino como relación ética.²⁹

La violencia es abordar al otro como otra libertad, ver lo absoluto del otro en su libertad e ignorar la oposición pacífica, ética del rostro. La violencia es

²⁶ Ibid., p.308

²⁷ Para Levinas, la exterioridad del otro no es simplemente que éste fuera o que no se encuentre en la misma posición de mi yo, sino en el hecho de que me interpela rigurosamente desde su altura: la exterioridad del otro no es la libertad, su exterioridad es altura y ésta es interpelación ética, es decir, sin violencia, pacífica pero con autoridad al mismo tiempo que me "eleva" a la responsabilidad. El otro no se me revela en el nivel prosaico de la lucha de voluntades. La alteridad no es negatividad, sino la positividad ética del rostro.

²⁸ RS: pp.74-75

²⁹ Ibid., pp.80-81

abordar de sesgo, buscando el Talón de Aquiles por donde sojuzgar y someter al otro. Es pues la guerra, la violencia que no mira de *frente* al otro, es decir, primeramente como *otro* en su rostro. Porque en el rostro hay, según Levinas, una alteridad que se me opone sólo por su oposición, por ser otra cosa totalmente otra que mi identidad por la que yo soy yo. Para nuestro autor, de esta manera, el otro no es otra libertad, su trascendencia no se cifra en su libertad. La libertad librada a sí misma, como franquía absoluta y sin restricciones, se envilece en infinita arbitrariedad: “El otro no es un ser con quien nos enfrentamos, que nos amenaza o que quiere dominarnos. El hecho de que sea refractario a nuestro poder no representa un poder superior al nuestro. Todo su poder consiste en su alteridad. Su misterio constituye su alteridad. Esta es una observación fundamental: **no considero a los otros inicialmente como libertad, característica en la que se inscribe de antemano el fracaso de la comunicación.**”³⁰ El otro no es otro por ser libre, sino que es libre precisamente porque es otro. La esencia del otro en tanto que otro es que es *otro*. Toda su esencia es, nos dice Levinas, nada más que eso, su simple alteridad. Nosotros pensamos, que Levinas arremete, con ello, contra la tendencia del pensar tradicional de concebir al hombre y al sujeto humano en función sobre todo del valor incondicional de la libertad. Por ejemplo, dentro de la filosofía, en las llamadas filosofías de la existencia, el hombre antes de poseer una esencia es en sí existencia. Los demás entes son lo que son de una vez para siempre, pero el hombre, es una tarea irrenunciable todavía por hacerse, es proyecto, *posibilidad libre* de ser o no ser. Está en este sentido condenado a ser libre, a elegirse. Todo el existencialismo es un culto a la libertad. Y si nos fijamos un poco en el destino final que Hegel adjudica al *telos* de la historia, constatamos que por medio de todas sus peripecias y fracasos conduce a la universalización de la libertad, la historia es un despliegue racional, cuya meta es la realización plena de la libertad. ¿Y no ha sido, por otra parte, la expresión deshumanizada de aquella infinita arbitrariedad la experiencia totalitaria del nacionalsocialismo en

³⁰ TO: p.130

Alemania que pisoteaba y destrozaba pueblos y grupos étnicos enteros y que a Levinas le tocó de cerca vivir?³¹

Así, pues, retomando nuestra interpretación, el otro no es la alergia de otra libertad, no es la oposición de otra libertad, sino la oposición ética del rostro. En el rostro se me opone una alteridad ético-metafísica, que no es la de una fuerza real, empírica. Y esta es para Levinas la alteridad absoluta del otro, es decir, el rostro. En el rostro hay una alteridad que no me violenta, que no se opone por su negatividad como oposición alérgica que trata de negarme en una contraposición irreconciliable de voluntades en la que cada una trata de dominar y superar a la otra como sucedería en la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. El otro no es pues un “escándalo”, que moviliza la razón dialéctica³² o, como en Sartre, para quien el otro es una libertad que constriñe destructivamente mi libertad.³³ Levinas afirma:

La existencia del Otro nos concierne colectivamente, no por su participación en el ser que nos es familiar a todos, desde ahora; no por su poder y libertad que habríamos de subyugar y utilizar en nuestro provecho; no por la diferencia de sus atributos que habríamos de sobrepasar en el proceso del conocimiento o en un impulso de simpatía al confundirnos con él y como si su existencia fuese una incomodidad. **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.**³⁴

Así, para Levinas, el otro no es otra libertad que se opone hostilmente a la mía, niega que la verdadera alteridad del otro se deduzca de este antagonismo, sino que se revela en nivel superior donde no tiene cabida la rivalidad y la inevitable y mutua repulsión:

³¹Durante la segunda guerra mundial Levinas estuvo cautivo en un campo de concentración nazi cerca de Hannover. Su familia fue asesinada en Lituania.

³² “El otro no es la negación del yo, como querría Hegel”. Aquí Levinas se opone o toma distancia de la concepción tradicional del otro como negatividad o mala oposición: el otro es aquel que limita mi libertad.

³³ Para Sartre la mirada del otro me objetualiza, me incluye en sus cálculos y trata de negarme. Levinas, descubre, por su parte, en la mirada de otro la manifestación de su trascendencia ética.

³⁴ TI. p.111

El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por tanto, hostil a la mía. Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía, ya que en ese caso franquearía inmediatamente lo infinito que me separa de ella para entrar bajo el mismo concepto. 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.³⁵

En tanto que sólo libertad desnuda, el otro sería mi enemigo a muerte. Es decir, como una oposición que dificulta o contraria alérgicamente mi libertad; ver al otro como otra libertad es verlo como enemigo, como una hostilidad a la que necesitaríamos a toda costa sobrepasar y negar, (la política conoce, como sabemos, esta conflictividad negativa del otro como *hostis*), y precisamente, para Levinas, en la lucha de libertades sólo existe voluntad de negación recíproca y, por ende, “el fracaso de la comunicación” (intersubjetiva) con el otro). En cambio, la presencia y resistencia del rostro, para nuestro filósofo, no limita la libertad del Mismo; el otro en el rostro es por el contrario una maravilla: justifica e inviste mi libertad encauzándola en la racionalidad ética.³⁶ Así, pues, podemos decir, en conclusión, que para nuestro autor, *el otro es rostro, oposición ética, revelación de la trascendencia de lo infinito*. Levinas lo expresa así: “La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo en el que participamos en el mismo sistema.”³⁷

Pero Levinas se opone, con no menos decisión, a la concepción del otro de Husserl como simplemente un *alter ego*. El otro no es tan sólo otro Yo análogo

³⁵ Ibid., p.189

³⁶ Cf. El Cap. *Subjetividad-como-ser-para-otro*, sobre todo en sus primeras partes. Levinas exige no identificar la alteridad del otro con su libertad, en tal caso se estaría todavía dentro de la condiciones de la totalidad, cuando se trata precisamente de escapar de ella. La relación con el rostro es una relación fuera de la totalidad, una relación con un ser imposible de contener y, que éste, asimismo, no hiere la libertad del Mismo. La relación con el rostro es pues así para Levinas una relación ética, no-alérgica.

³⁷ Ibid., p.295

al mío. En este caso sería de algún modo lo mismo que yo, y no sería radicalmente otro. El otro no es lo que yo soy,³⁸ no es la proyección o un fenómeno derivado de mi egoidad. El otro es otro. Antes que aparecerme como otro yo, se me revela como siendo inicialmente otro, pura alteridad: "Lo que caracteriza inicialmente al otro no es la libertad, de la que se deduciría a renglón seguido la alteridad; la esencia del otro es la alteridad."³⁹ Se me presenta como el extrañamiento y la asimetría de su alteridad (en la *interpelación*) respecto a mi posición de yo. El rostro es esta alteridad. Es decir, alteridad irreductible y presencia ética interpelante que me revela precisamente el carácter infinito del otro. No es algo que puedo tematizarlo en una intencionalidad, en una *Sinngebung* derivándolo de la identidad del sujeto de la representación. Por consiguiente, habría que decir con Levinas, que el otro es rostro, resistencia infinita, ética, alteridad no violenta que impugna, rebate y pone en entredicho radicalmente la soberanía de mis poderes. Ya en una época temprana Levinas afirma oponiéndose a Husserl:

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 lo es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma.**⁴⁰

³⁸ La alteridad del otro, para Levinas, no depende de una cualidad, de una propiedad diferente. El otro no es diferente, por tener otra psicología, otra fisonomía, etc. o, por pertenecer a un grupo sociocultural distinto o exótico al nuestro. Se podría decir, estirando un poco nuestra interpretación, de que son cualidades alterativas de superficie, epifenómicas, la alteridad *substancial* del otro es ella misma como tal. La diferencia radical con el otro radica en que es *otro*, en su alteridad misma. Nos afecta desde este origen absoluto, desde su alteridad absoluta que es la del rostro.

³⁹ TO: p.131

⁴⁰ Ibid., p.127

II.2.3. La interpelación como descentramiento del sujeto

Hemos visto, en el capítulo precedente, que el rostro consistía en la interpelación del sujeto como una resistencia total en donde éste perdía la soberanía de sus poderes; el rostro hace frente con un mandato ético incuestionable que prevalece sobre la conciencia de sí del sujeto. Que la responsabilidad constituía igualmente un mandato irrechazable, esto es, que el rostro se imponía como la asignación a una responsabilidad total que no dependía de una deliberación autónoma del sujeto. En suma, y en este sentido, el rostro interpela como un Sinaí, —con el rigor ético que juzga la libertad—, es decir, que la interpelación del rostro sobre el sujeto, como sostiene Levinas, “...le está impuesta más allá de toda violencia, **por una violencia que lo cuestiona totalmente.**”¹ Nosotros interpretamos este cuestionamiento radical, en el sentido de que la interpelación efectúa, primero, un desquiciamiento de la identidad del yo, rompe con la soldadura del yo consigo y, seguidamente, que la interpelación saca al sujeto de su reclusión y lo vuelca hacia lo otro, fuera de sí, esto es, lo expulsa de su inmanencia.

La presencia del rostro, declara Levinas, desafía o pone en cuestión de un modo radical la misma libertad constituyente del sujeto. Se niega rotundamente a la posesión, al gozo y al conocimiento, que en realidad, son las formas de la asimilación al Mismo. El rostro, nos dice Levinas, hace frente de modo absoluto, resiste con una oposición total que es “oposición en sí” a la intencionalidad de la conciencia que lo intenciona para capturarla. En el trato con las cosas, el yo, se siente con el poder de decidir sobre ellas, puede trasladarlas, transformarlas por el trabajo y darles así, una finalidad extrínseca a ellas mismas. Las cosas, por decirlo así, no se escandalizan por toda la violencia y el maltrato que soportan cuando son manipuladas. Y es que las cosas, según lo expresa Levinas, no se significan, no tienen luz propia: “Silueta y perfil, la cosa tiene su naturaleza de una perspectiva, permanece relativa a un punto de vista:

¹ Tl: p.71

la situación de la cosa constituye su ser. No tiene identidad propiamente hablando: convertible en otra puede llegar a ser dinero. Las cosas no tienen rostro."²

Las cosas representan pues, una alteridad relativa; el yo puede suspender su alteridad y no se siente en su ejercicio indiscreto y contrariado por las mismas. Mientras que el rostro, por el contrario, resiste a la indiscreción de la intencionalidad y pone en duda la posibilidad misma de los poderes del sujeto. El rostro, afirma Levinas, paraliza el poder mismo del poder de modo tal que el yo frente a Otro (Autrui) "retrocede" y no puede poder más.³ "El Otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes."⁴ Por esto la alteridad del otro es radical porque se niega absolutamente a mis poderes. El rostro no desafía la debilidad de mis poderes sino que deja sin efecto o paraliza el poder mismo de mi poder. El cuestionamiento que padece el sujeto por la interpelación del rostro es, pues, en este sentido, radical. La resistencia ética del rostro es, entonces, una resistencia insuperable aun cuando no se presente, necesariamente, como una potencia real e infranqueable. Levinas dice:

La expresión que el rostro introduce en el mundo **no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder**. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro habla y por ello me invita una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento.⁵

El otro es ante quien ya no puedo poder, representa así el fin, la inanidad de mis poderes; ante la resistencia ética fracasan todos mis poderes y, para Levinas, ella presenta la alteridad pura del otro:

² Ibid., p.159

³ "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" TI: p.213 Y también: "Pero si bien la libertad me sitúa descaradamente frente al no-yo, en mí y fuera de mí, si consiste en negarlo y poseerlo, sin embargo frente a otro retrocede." Ibid., p.109

⁴ Loc. Cit.

⁵ TI: p.211

Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, **sino que paraliza el poder mismo de poder**. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.⁶

Así, la resistencia absoluta del rostro —tal como lo interpretamos— provoca un trastrocamiento de la identidad del sujeto. El yo se destituye de la soberana coincidencia consigo, del reposo y la soldadura en sí. El cuestionamiento opera entonces una remoción esencial del sujeto. Porque el cuestionamiento se dirige, precisamente, a la soberanía de los poderes del sujeto en la que éste se creía justificado ya de por sí. El sujeto, aquí, no está simplemente *contrariado*, sino obligado a reconocerse en la injustificación moral de sus poderes; el sujeto pierde su soberanía, se destituye (es *efectivamente* cuestionado de sí). Levinas dice:

Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma, que ni su resistencia se convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en **trastornar el egoísmo del Yo mismo** que sostiene esta conversión. El rostro desarma la intencionalidad que lo señala.⁷

Y ser cuestionado así, es para Levinas, ser descentrado de la centralidad del yo; el cuestionamiento ético destituye al sujeto de su soberanía en tanto Mismo porque rebate, como vimos, totalmente sus poderes:

Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de la conciencia del cuestionamiento. **El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del Otro, el Yo, se expulsa de ese reposo, deja de ser la conciencia gloriosa de este exilio.**⁸

⁶ Ibid., p.212

⁷ HOH: p.61

⁸ TI: p.61

Para Levinas sólo en esta interpelación ética que le enfrenta el rostro el sujeto puede ser cuestionado verdaderamente de su libertad arbitraria y de su espontaneidad de Mismo.⁹ Así, sólo en la “conciencia moral” el sujeto experimenta al otro como absolutamente irreductible a su identidad¹⁰ y, asimismo, es llevado a reconocerse en la “conciencia de la indignidad” como una libertad usurpadora, asesina del otro. Levinas lo expresa así:

La vergüenza no es la estructura de la conciencia y de la claridad sino que está orientada a la inversa. Su sujeto me es exterior. El discurso y el Deseo en el que otro se presenta como interlocutor, como aquel sobre el que *yo no puedo* poder, no puedo matar, condicionan esta vergüenza en la que, en tanto que yo no soy inocente espontaneidad, sino usurpador y asesino.¹¹

Por otra parte, el Mismo sólo se vuelca hacia lo otro por la llamada del otro. El sujeto no puede salir por sí mismo, hace falta este impacto de la alteridad radical de lo otro que lo remueve y lo saca de sí.¹² El yo es el juego de la identidad. El yo es un ser *centrado* en su identidad, es Mismo. Sin embargo, la interpelación del rostro lo saca de esta concentración en el «para- sí» del yo; le impide en buenas cuentas volver a soldarse, a reposar plácidamente en sí y lo vuelca hacia lo otro. El rostro llama desde lo otro y la responsabilidad a que convoca es esta llamada. La responsabilidad es un des-hacerse de sí y ser-para-otro. El sujeto ya no es un «para-sí» enclavado en su separación sino en la responsabilidad deviene un para-otro. Porque como dice Levinas, al llamado del rostro sólo puede responderse dando, regalando, desprendiéndose de sí, ofrendando su ser en favor del otro, siendo-para-otro. En la responsabilidad el sujeto se des-egotiza y se trasciende más allá de la preocupación obsesiva y

⁹ “Una idea clara que se impone por su claridad, apela a una obra estrictamente personal de una libertad, de una libertad sola que no se cuestiona, sino que puede, a lo sumo, sufrir un fracaso. **Sólo en la moral se cuestiona.**” Ibid., p.308

¹⁰ “La exterioridad del contenido pensado, con relación al pensamiento que lo piensa es asumida por el pensamiento y, en este sentido, no *desborda* la conciencia. Nada de lo que toca el pensamiento puede desbordarlo. Todo es asumido libremente. *Nada salvo el juicio que juzga la libertad misma del pensamiento*” Ibid., p.122

¹¹ Ibid., p.106

¹² “La esfera primordial que corresponde a lo que llamamos el Mismo sólo se vuelve hacia lo absolutamente otro por la llamada del Otro” Ibid., p.91

exclusiva del sí mismo. Así, pues, la interpelación del rostro cuestiona totalmente al sujeto ya que, como acabamos de ver, lo expulsa fuera de sí, desterrándolo de su propio origen en tanto que yo hacia otro destino distinto del sí. En otras palabras, y por todo ello, se puede decir que la interpelación del rostro ocasiona así *un descentramiento de la identidad del sujeto*.

No es un juego de espejos, sino mi responsabilidad, es decir, una existencia ya obligada. **Ella coloca el centro de gravedad de un ser fuera de este ser.**¹³

Así pues, por la interpelación del rostro, el sujeto sale de su enclaustramiento: “La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sos-tiene el discurso no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro.”¹⁴ Y también: “La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular y autóctono— **sale de sí.**”¹⁵ Para Levinas, el yo no puede salir de sí, trascenderse por un movimiento espontáneo y deliberado de sí mismo. Precisa de este impacto de la interpelación del rostro que remueve la placidez y la supuesta no-culpabilidad de su “buena conciencia” y donde experimenta precisamente la presencia del otro como absolutamente otro.¹⁶ Sólo este *choque (encuentro, no conocimiento)* con la alteridad irreductible del otro puede sacarlo de sí, expulsarlo de su inmanencia y volcarlo por tanto hacia otro instancia que la sola complacencia en el egotismo de su identidad; *la interpelación es un dislocamiento de la identidad*: “Y diremos por esto que sólo la conciencia moral sale de sí misma.”¹⁷

¹³ Ibid., p.200 En otro pasaje del mismo texto Levinas afirma: “La conciencia de la obligación no es una conciencia, **ya que arranca la conciencia a su centro para someterla al otro.**” Ibid.,p.221

¹⁴ Ibid., p.209

¹⁵ Ibid., p.63

¹⁶ “El recibimiento del otro es, ipso facto, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que invierte el movimiento de la tematización.” Tl: p.109

¹⁷ Ibid., p.123

Tal como Levinas lo entiende, el yo no puede superar esta inmanencia por el conocimiento; el conocimiento es justamente la permanencia en el Mismo, porque aquí la alteridad ya está envuelta en la inmanencia del sujeto como si aquella saliese del propio sujeto. En el conocimiento, *no hay experiencia de lo radicalmente otro*, no “hay extrañeza radical”. El conocimiento, más bien, afianza aún más al yo en su aislamiento, en su soledad, en la reclusión de su conciencia solipsista. En tanto sólo conciencia cognoscente el sujeto se encerraría aun más en su inmanencia, no se trasciende: “En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí.”¹⁸

Todo lo cual nos autoriza a concluir que la interpelación consistiría algo así como un *shock* del extrañamiento del otro; no de lo raro, exótico o extravagante que por un momento nos desconcierta y que deberíamos apuntarlo sino de la experiencia de lo otro que remueve o conmociona la identidad de mi subjetividad. Como ya lo afirma Levinas, sólo en la conciencia de la culpabilidad moral el individuo se trastoca o es cuestionado de la ingenuidad y del ejercicio supuestamente irrestricto y legítimo de su libertad. Pero este cuestionamiento o interpelación sólo lo provoca el otro cuando se presenta extraordinariamente en el modo del rostro. De ahí que diga Levinas que el conocimiento no es la trascendencia ni la experiencia verdaderamente alterativa del otro, —en aquel se permanece inalterado (Mismo) — sino una vivencia (Erlebnis) esencialmente moral. Tal parece que la exigencia de Levinas es que la verdadera experiencia de alteridad debería provocar un trastocamiento, un descentramiento de la subjetividad del sujeto. O, por decirlo así, como una incrustación sangrante y lacerante del otro en la médula misma de la subjetividad. Y esto, es precisamente lo que veremos —en cap.III— como la acusación (ética) persecutoria y traumática del otro.

¹⁸ TO: p.104

II.2.4. Asimetría o “la curvatura del espacio intersubjetivo”

Otro de los conceptos importantes que nos ayudará, también, a comprender y completar la idea de la intersubjetividad en Levinas es el concepto de “asimetría”. Vimos anteriormente que la relación intersubjetiva reposaba previamente en una estructura ética: uno de cuyos elementos lo constituía el lenguaje y su esencia ética y el otro, la revelación igualmente ética de la alteridad y la trascendencia del otro. Y, concluíamos entonces, que la intersubjetividad —tal como la entiende nuestro autor— solo es posible primariamente desde un plano ético. Mostraremos, ahora, que ella además de ser en esencia ética, es además constitutivamente “asimétrica”, es decir, que está pensada básicamente en la idea de la desigualdad y la divergencia de los términos que entran en relación. Paralelamente expondremos —en la línea de Levinas— los motivos por los que se puede hablar de una situación pre-originaria de sujeción del sujeto al Otro. Con esto adelantamos este tema que en este como en el próximo capítulo nos servirá de entrada para luego discutirla en la parte conclusiva de nuestro trabajo.

La aparición del rostro, según Levinas, es una súplica que al punto se alza como una *exigencia* que nos urge ineludiblemente a una respuesta. El rostro aborda desde su altura como una *exigencia* infinita de responsabilidad y, por ello, puede decirse, entonces, que el otro en tanto rostro no está en pie de igualdad conmigo. Ante el abatimiento rostro, en el que el otro también se presenta como otro, el sujeto es “menos” porque el rostro interpela y *obliga*.

Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, 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 del otro, en descubrirme recursos. El otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado.¹

El otro no es lo que yo soy, es otro, y esta alteridad asimétrica se presenta asimismo en la miseria del rostro del otro como la expresión interpelante en las figuras por ejemplo, de la viuda, del huérfano y del pobre. Ahí hay una alteridad que me exige y me *obliga* a ponerme como responsable. No es la complicidad del diálogo amical o discursivo con el compañero o amigo sino —como ya lo expresa Levinas— la posibilidad de encontrar un ser que nos afecta en imperativo, que nos significa una exigencia esencialmente moral. El rostro no está en nominativo, sino en el modo del imperativo, en el modo del “deber ser”. Y esto, según nuestro autor, porque “somete mi libertad a juicio” y me imputa una responsabilidad como el traumatismo de una acusación formidable e inapelable y de una orden de la cual no puedo evadirme. La excepcionalidad de la presentación del rostro consiste en que es “... enteramente mandato y autoridad. Total superioridad.”² El rostro pues interpela con total autoridad, “manda como Señor”.³ La altura del otro consiste en que el rostro se presenta como un mandato inexcusable que se impone sobre la conciencia y la libertad del sujeto que la recibe. El mandato y el juicio del otro es esta altura, este “desnivelamiento de la trascendencia” del otro. El otro no es exterior, por que esté fuera, su exterioridad y su asimetría con respecto a mi identidad radica en que el otro se ubica en altura al interpelarme, prohibirme la violencia con el “no matarás” inscrito en su rostro y al exigirme, asimismo, la responsabilidad por el otro. Por tanto ante el rostro soy “menos” (estoy en asimetría) porque estoy de este modo sometido a su juicio, a la requisitoria de su interpelación que me vacía de mi identidad y me obliga perentoriamente. Levinas declara:

...la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes el uno con relación al otro, (...) El otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento —glorioso abatimiento— tiene la cara del

¹ TI: p.228

² Ibid., p.295

³ Ibid., p.217

pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a invertir y a justificar mi libertad⁴

La relación con el otro, la intersubjetividad, para Levinas, no radica, entonces, en la correspondencia recíproca de los términos sino que es esencialmente asimétrica. La relación intersubjetiva no implica así la reversibilidad de los términos: “La transitividad de la enseñanza y no la interioridad de la reminiscencia, es la que manifiesta el ser. La sociedad es el lugar de la verdad. La relación *moral* con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero. Así comienza el lenguaje. **El que me habla y que, a través de las palabras, se me propone, conserva el extrañamiento fundamental del otro que me juzga; nuestras relaciones no son jamás reversibles.** Esta supremacía lo sitúa en sí, fuera de mi saber, y, con relación a este absoluto, el *dato* adquiere su sentido.”⁵ Pues, el hecho de que sea interpelado totalmente por el rostro, que provoque la remoción de mi identidad y que ya no pueda poder sobre él, que se presente como una resistencia insuperable y que esté ya bajo una relación de mandato y, que su interpelación sea en este sentido suprema, ello indica que el otro se coloca por encima de mí, en altura, me aborda desde lo alto; juzga e inviste mi libertad con la soberanía de su altura y autoridad.

Se da pues lo que Levinas denomina la “curvatura del espacio intersubjetivo”. El espacio intersubjetivo no es rectilíneo sino curvo, asimétrico. Que el otro no esté en el mismo plano que yo, significa, según todo lo que vimos, que el otro es la “altura” del rostro, una relación en la “desigualdad de términos”. Véase este párrafo que transcribimos:

El detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la visión, pero que permite precisamente así la exterioridad de nombrarse, enteramente mandato y autoridad: total superioridad.

⁴ Ibid., p.262 Véase también Ibid., p.124

⁵ Ibid., pp.123-124

Esta curvatura del espacio intersubjetivo desvía la distancia en elevación, no falsea el ser, sino que hace posible su verdad.⁶

Y lo que Levinas precisamente critica a la relación yo-tu de Buber, es que sea simétrica, y que haga perder de este modo la alteridad radical del otro. Porque para Levinas en esta concepción “El hombre es concebido como un Yo o como un ciudadano —nunca en la originalidad irreductible de su alteridad, a la que no se accede con la reciprocidad o con la simetría.”⁷

El interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide pues con su señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla. A partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible.⁸

En absoluto el otro no es lo que yo soy: es otro, absolutamente otro. No es una libertad semejante a la mía, ni otro Yo análogo como alter ego en esto al mío. La asimetría, entonces, significa, por todo lo visto, que el otro no se presenta simplemente como otro yo, sino como la alteridad irreductible del otro en la interpelación y el juicio del rostro.

Ahora bien, la altura del rostro, como lo constatamos, es el mandato. Pero esta altura de la cual desciende el rostro es, para Levinas, también la eminencia de Dios: “Esta curvatura del espacio es, tal vez, **la presencia misma de Dios.**”⁹ Asimismo: “En el rostro el Otro expresa su eminencia, la dimensión de la altura y **de la divinidad de la cual desciende.**”¹⁰ La relación con el rostro no es pues la relación con un igual. Porque el juicio del «no matarás» inscrito en la expresión del rostro del otro es identificado por Levinas como una especie de revelación del juicio de Dios. La asimetría es también así, según se ve, la altura suprema de Dios que se revela en el rostro interpelante del otro. Por tanto,

⁶ Ibid., p.295 Para Levinas, en la medida en que existe esta asimetría del otro es que el yo puede estar en sujeción al otro. El yo debe ser responsable del otro sin esperar la responsabilidad recíproca del otro, porque como lo veremos, aún de esta responsabilidad el sujeto es a fin de cuentas también responsable.

⁷ TO: pp.92-93

⁸ TI: p.124 y p.173

⁹ Ibid., p.295

¹⁰ Ibid., p.272

habría que pensar muy plausiblemente que es Dios mismo el que me juzga y el que me manda. Levinas termina pues, así lo creemos, por identificar —quizás equívocamente— el rostro concreto del otro con la trascendencia y la altura de Dios. Aquí, no se trataría por lo visto de la acogida del otro concreto, sino de *lo* otro en sentido metafísico. La intersubjetividad en Levinas supone y nos abre a una trascendencia metafísica, a lo absoluto que es Dios. Véase sino estos textos, los cuales nos invitan a pensar en ese sentido:

La voluntad está **bajo el juicio de Dios** cuando su miedo a la muerte, se invierte en miedo a cometer asesinato¹¹

El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente **por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela.**¹²

En consecuencia, es posible afirmar que por esta concepción asimétrica de la alteridad del otro, entiende Levinas, que el sujeto estaría en condición de sujeción al otro: y está sujeto precisamente por la obligación indeclinable de la responsabilidad en la que el rostro manda sin posible escapatoria y por la existencia en la estructura de la misma subjetividad del yo una incapacidad de sustraerse a ello —como lo veremos en el capítulo siguiente—. La responsabilidad es una sujeción en donde se está encadenado al otro a pesar suyo: **“La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya 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.”¹³ Y también en el mismo sentido: “Toda mi intimidad queda

¹¹ Ibid., p.258 En esto, podemos, no obstante, sospechar una cierta “complicidad” que se advierte en el discurso levinasiano entre filosofía y teología. Por lo demás, ¿no es posible advertir acaso una analogía entre la presentación epifánica del rostro y la Faz de Javeh, el Dios bíblico, que interpela y ordena de modo absoluto sólo como una voz —que no es visto— y ante el cual no es posible esconderse?

¹² Ibid., p.102

¹³ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Ediciones Sígueme, 1987, Salamanca p.57 (OMS)

investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro:...”¹⁴ Todo lo cual quiere decir que ya estoy obligado (sujeto) al otro, no por un compromiso libremente asumido por mí sino por el otro que me obliga a él. La obligación de la responsabilidad a la que me asigna el otro es pues una atadura, el lazo que me anuda indisolublemente al otro en una “proximidad” que “...se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros.”¹⁵ Lo cual significa, según lo interpretamos, que mi única relación originaria con el otro es una obligación ética porque la epifanía del rostro consiste esencialmente en una demanda ética: solo puedo acceder, comunicarme intersubjetivamente con el otro presuponiendo esta estructura ética de la alteridad. Levinas agrega:

Elección por el Bien que no es precisamente *acción*, sino la no- violencia misma. Elección, es decir, investidura de lo intercambiable. Y por lo tanto pasividad más pasiva que toda pasividad: filial; pero **sujeción pre-via, prelógica, sujeción en un sentido único** que se estaría equivocado si se interpretara a partir del diálogo.¹⁶

Y, tal como lo expresa Levinas, no es un juego de espejos en el cual yo y el otro nos reflejamos en una mutualidad de deberes sino la obligación únicamente mía de responsabilidad y no me reservo siquiera el derecho de exigirle a su vez responsabilidad recíproca.

No es un juego de espejos, sino mi responsabilidad, es decir, una **existencia ya obligada**.¹⁷

Además de ello habría que señalar que lo infinito del rostro es una “superioridad que se impone absolutamente” y que “manda incondicionalmente” de modo que el sujeto responde, como hace entrever Levinas, con una sumisión, es decir, con el *Heme aquí*. Puede interpretarse entonces, en este sentido, también, que el sujeto está así en subordinación o sujeción al otro. Levinas, afirma, por lo demás, que el único modo de ser fiel a

¹⁴ Ibid., p.56

¹⁵ Ibid., p.171

¹⁶ HOH: p.103

¹⁷ TI: p.200

esta exterioridad es “dejándose dominar” por ella. Consideremos a este propósito este texto que explicita esta orientación:

Ahora bien, esto no es posible más que si se transforma en moralidad que se somete al Otro (Autrui) **y se presenta de inmediato como obediencia y como sumisión a un altura.** O, más exactamente, si la sumisión al Otro (Autrui) no le arrebatara al acto su dignidad de movimiento espontáneo, es que el Otro (Autrui) no está solamente fuera, sino ya como altura.¹⁸

¹⁸ RS: p.102-103 Veáse también: TI: p. 304

III. SUBJETIVIDAD COMO SER-PARA-OTRO

Levinas afirma ya en *Totalidad e infinito* que la responsabilidad es la “última realidad” de la subjetividad. Posteriormente en 1970, vuelve a definirla como tal antes que como libertad e intencionalidad. Ahora, la responsabilidad no es algo que el sujeto se dé a sí mismo como una libre determinación, sino que le viene donada desde afuera y por el otro. Nótese la palabra que Levinas utiliza a este propósito en *Totalidad e infinito* cuando dice que es el otro el que “...me **engendra** en la responsabilidad”.¹ Soy, pues, en este sentido, *engendrado*, *creado* por el otro; no todo lo que está en mí es obra de mi propia auto-posición, sino que lo más esencial y lo que me constituye últimamente en tanto *humana* subjetividad me viene dado por el otro. El otro tiene, pues, entonces para Levinas un papel esencial en la constitución de la propia subjetividad.² No soy yo *mismo* por mí mismo, sino, por la presencia y la gesta del otro sobre mi subjetividad. Así, dice Levinas: “Contra Fichte y contra Sartre —que piensan que todo lo que está en el sujeto y hasta el sujeto mismo se remonta a una posición debida al sujeto.”³

De ahí que para Levinas el otro no puede ser simplemente alguna limitación alérgica de mi libertad, sino aquel que la inviste y que la inaugura en la racionalidad ética que es la racionalidad misma.⁴ Es el otro el que justifica positivamente mi libertad, es decir, el que la encauza y la hace justa. Por el cuestionamiento *ético* del rostro la libertad del Mismo deja de ser arbitraria y

¹ TI. p.196

² Levinas dice: “La identidad de lo *mismo* en el «yo» le viene de fuera a su pesar, como una elección o como la inspiración al modo de la unicidad de lo asignado.” OMS: p. 106. Así, pues, *al sujeto la identidad le viene de fuera*; no la identidad del Mismo, identidad-de-sí-consigo, sino la identidad pre-originaria del *sí de la subjetividad del sujeto*. Es como si el otro, actuara sobre el yo, antes de la libertad y de la identidad autóctona del yo como conciencia refleja de sí (como identidad tautológica del yo consigo), antes de esta identidad el sujeto sería sujeto en un sentido más profundo. El otro lo despierta desde esta anterioridad haciéndolo surgir en una nueva dimensión: la dimensión ética de la responsabilidad, de la sustitución y expiación por el otro.

³ HOH: p.100

⁴ “La voluntad (...), no es libre de ignorar el mundo cuerdo donde el rostro del otro la ha introducido. *En el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón.*” TI: p.232

violenta. La libertad se *eleva*, es investida por el otro al hacerla justa y liberarla de lo arbitrario y, de este modo, el sujeto despegas de la “condición animal” de su ser y libertad. La libertad del Mismo es ya pues una libertad *creada*, justificada por el otro. Y veremos a lo largo de este capítulo que lo que implícitamente Levinas nos quiere decir es que el sujeto no llega a ser sujeto *humano* sin el otro.

La existencia en realidad, no está condenada a la libertad, sino que está *investida* como libertad. La libertad, no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario. El saber como crítica, como remontarse más acá de la libertad, sólo puede surgir en un ser que tiene un origen más acá de su origen, que es creado.⁵

Prestemos atención ahora a otro aspecto de la filosofía de la subjetividad en Levinas. El sujeto, en principio, para nuestro autor, está abierto al otro, más bien, a que la exterioridad de la interpelación pueda afectarlo. Está pues expuesto así a la herida, al ultraje que representa la interpelación del otro. El sujeto es *sensibilidad* extrema al otro; es capaz de sufrir y padecer la afrenta que supone la presencia interpelante del otro en el rostro. Es pues, como dice Levinas “vulnerabilidad”. El sujeto no es un para-sí absoluto, encerrado irremediabilmente a perpetuidad en sí, en el egoísmo de su propia identidad insular. El sujeto puede abrirse a la trascendencia de lo otro que sí. Levinas habla en otro lugar de *Totalidad e infinito* de que el sujeto es separación, pero esta separación no lo hace absolutamente *causa sui*, pues esto le quitaría toda posibilidad de recepción.⁶

Porque la subjetividad es sensibilidad —exposición a los otros, vulnerabilidad y responsabilidad en la proximidad de los otros, uno-para-el-otro, esto es, significación — y porque la materia es el lugar propio del para-el-otro, el modo como la significación significa antes de mostrarse como *Dicho* dentro del sistema del sincronismo, dentro del sistema lingüístico, es por lo que el sujeto es de sangre y carne, hombre que tiene

⁵ Ibid., p.107

⁶ Cf. TI: p.234 y ss.

hambre y que come, entrañas en una piel y, por ello, susceptible de *dar* el pan de su boca o de dar su piel.⁷

Así, pues, el sujeto, por entero, y sin residuo es “vulnerabilidad”, vulnerable a la afección y la conmoción que le significa la convocatoria ética del rostro, expuesto sin defensa al traumatismo de la acusación del rostro del otro hombre: “El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad.”⁸ Es pues, una vez más, susceptible de padecer el cuestionamiento del rostro, a ser destituido de la centralidad y del autocontentamiento en su yo.

Y la vulnerabilidad, es, igualmente, por ello, poder sufrir por el sufrimiento del otro, es “misericordia”, “conmoción de las entrañas”. El sujeto es *sensibilidad*, y por esta sensibilidad puede ser no un para-sí sino ya orientado para-el-otro. Y por esta sensibilidad el sujeto puede también llegar hasta la *sustitución*, hasta la *expiación* por el otro. Por la sensibilidad el sujeto puede ser-para-otro, *es para-otro*. Es lo que Levinas nos dice en algunos textos como éste:

Todo amor o todo odio del prójimo como actitud, refleja, supone esta vulnerabilidad previa: misericordia “conmoción de las entrañas”. Desde la sensibilidad, el sujeto es *para el otro*: sustitución, responsabilidad, expiación. Pero responsabilidad que no he asumido en ningún momento, en ningún presente. Nada es más pasivo que este enjuiciamiento anterior a mi libertad, que este enjuiciamiento pre-original, que esta franqueza. Pasividad de lo vulnerable, condición (o incondición) por la cual el ser se muestra creatura.⁹

Así, por esta condición original de la vulnerabilidad, dice Levinas, el yo puede ser cuestionado por el rostro, acusado de una responsabilidad que no la ha esperado, querido, ni previsto. El otro le imputa una responsabilidad a pesar de no haber cometido nada, “a pesar de su inocencia”, y a pesar de la reclusión insular en su *separación*, es decir, a pesar de estar siempre concentrado en el *para-sí* de su yo como egoísmo de sí.

⁷ OMS: p.136

⁸ HOH: p.123

⁹ Ibid., p.125

Pero **el Yo puede ser cuestionado** por el Otro de una manera excepcional. No a la manera de un obstáculo al que siempre puede medir, ni como la muerte que él mismo puede darse; **el Yo puede ser acusado**, a pesar de su inocencia, por la violencia, pero, también, a pesar de la separación en la que lo dejan el exclusivismo y la insularidad de lo psíquico, por el Otro que, como tal sin embargo, lo “obsesiona” y que, próximo o lejano, **le imputa una responsabilidad, irrecusable como un traumatismo, responsabilidad que no ha elegido, pero a la cual no puede sustraerse, cerrándose en sí mismo.** Reducido al silencio, da una respuesta más acá del logos, como si su voz dispusiera de un registro de graves o de agudos más allá de los graves y de los agudos. Sujeto indeclinable, precisamente en tanto que *rehén* irremplazable por otros, anterior a la anfibología del ser y del ente y a la condición de una naturaleza.¹⁰

La subjetividad es pues, en una de sus dimensiones profundas, esta posibilidad de ser afectado, de ser imputado de una responsabilidad, la subjetividad es inicialmente un ser-para-otro. Entonces, podemos decir en resumen que para Levinas el sujeto está originalmente abierto¹¹ al otro, abierto a la acusación y la interpelación del rostro. Por esta vulnerabilidad el sujeto es, asimismo, persecución y obsesión por el otro.

¹⁰ Ibid., p.97

¹¹ Es interesante notar que también para Ortega y Gasset el hombre está desde un inicio abierto al otro hombre, al extraño, al *alter* que no es él. Pero para este pensador esta apertura supone todos los modos posibles de nuestras relaciones con el otro hombre, desde las más excelsas hasta las más odiosas y negativas. Se está abierto tanto como para sacrificarse y luchar por él, como para robarle o asesinarlo. En cambio, para Levinas esta apertura tiene un sentido básicamente positivo: el yo puede deshacerse de sí y de un modo positivamente ético sustituirse por y para el otro. Cfr. De Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p.135. Concretamente Ortega dice allí: “Lo cual nos lleva formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruista*. Pero es menester entender esta palabra y toda esta sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está *a nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.” Y Ortega tiene razón, no se puede dejar de contar con los otros, están ahí para bien o para mal y es imposible desentenderse sencillamente de ellos tratando de obviarlos o ignorarlos. Levinas nos dice también que se está abierto al otro pero sobre todo en un sentido positivo y con ello hace recaer toda la esencia de la subjetividad en la apertura de la responsabilidad.

La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, (...). El Otro en el Mismo de la subjetividad **es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro.**¹²

Estar obsesionado por el otro es entonces, estar siempre inquietado, atormentado por la presencia siempre interpelante del rostro del otro. En *Totalidad e infinito*, Levinas ya nos adelantaba de algún modo estos temas y que en *De otro modo que ser* los desarrollara más ampliamente. Allí dice:

Esta identidad sin tacha, liberada de toda participación, independiente en el yo, **puede perder sin embargo su tranquilidad**, si el otro, en lugar de atacarlo al surgir en el mismo plano que él, le habla, es decir, se muestra en la expresión, en el rostro y viene de lo alto.¹³

Y si llevamos la interpretación de estos pasajes un poco más allá atendiendo a su contexto, resultaría que la obsesión por el otro no puede consistir meramente en algo que sea *mi* locura. No es una idea fija que el mismo yo se da y que consume la totalidad de sus actos y su personalidad entera hasta llevarlo eventualmente al desequilibrio de sus facultades. La psicopatología nos habla de estos individuos dominados en la fijación de una idea que puede distorsionar la percepción de las realidades y que están dispuestos a todo —y aún hasta el menosprecio de los escrúpulos morales— con tal de conseguir la idea que los obsesiona y que ellos mismos se han forjado por y *para* sí mismos. No, creemos que el sentido de la idea de obsesión en Levinas, no es una obsesión del Mismo por el Mismo sino obsesión esencialmente *ética, traumática* por el otro; obsesión por el otro que no soy yo precisamente y que me demanda atención y no indiferencia hacia él. Por su rostro el otro me *exige* que me haga cargo de él, precisamente *del* otro y no *de* mí. *En la interpelación ética del rostro estoy pues obsesionado, desquiciado de mí en tanto que estoy traspasado, invadido en el corazón mismo de mi subjetividad por la presencia intrusa y alienante del otro que me destierra de mi segura complacencia en el egotismo de mi identidad.* No soy yo el que soy sino que es el otro en mí y que me hace ser. El otro, como lo vimos me “constituye”, me promueve “me eleva” en la

¹² OMS: p.72

¹³ TI: p.217

responsabilidad. Y la responsabilidad no es ya preocupación sórdida y puramente egocéntrica de sí; en ella salgo de mí y soy para-otro. Levinas declara:

Bajo las formas de un Yo, pero anacrónicamente *en retraso* respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo «toca», la ascendencia del otro se ejerce sobre el Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la an-arquía es persecución. La obsesión es persecución; la persecución no conforma aquí el contenido de una conciencia que se ha convertido en locura, sino que designa la forma según la cual el Yo queda afectado y que es una defección de la conciencia.¹⁴

Además, Levinas entiende que la interpelación del rostro es una “orden irrecusable”, se impone sobre el sujeto absolutamente de manera tal que éste no puede dejar de ser responsable. No puede sin más evadirse y soslayar sin lesión esta responsabilidad, no puede así sencillamente recuperarse, volver y reposar sobre sí. Levinas dice concretamente que el sujeto no puede “desertar”, “sustraerse”; el rostro pues obsesiona, cuestiona. La subjetividad del sujeto es ética, es la *inquietud ética* del Mismo inquietado por el otro. La interpelación del rostro es pues, una reprensión obsesiva de la conciencia porque “...desajusta la buena conciencia de la coincidencia del Mismo consigo mismo.”¹⁵ El sujeto es así escindido de sí y no llega ya a coincidir plenamente consigo; es pues un desfase o descentramiento de la identidad.

El Yo, en relación con lo Infinito, es una imposibilidad de detener su marcha hacia adelante, imposibilidad de desertar de su puesto según la expresión de Platón en el Fedón: es literalmente, no tener tiempo para retornar, **no poder hurtarse a la responsabilidad, no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí,** marchar hacia adelante sin miramientos para sí¹⁶

Así, pues, la interpelación del rostro que le imputa al sujeto una responsabilidad ineludible consiste en una obligación “...a la cual no puede

¹⁴ OMS: p.166

¹⁵ HOH: p.63

¹⁶ Ibid., pp.63-64

sustraerse, cerrándose en sí mismo.”¹⁷ Y esto es lo que precisamente quiere dar a entender Levinas cuando en *Totalidad e infinito* expresa:

No poder ocultarse: he aquí el yo¹⁸

Ser yo, sujeto, es, pues, “no poder ocultarse”, es decir, no poder dejar de ser responsable, no poder ser absolutamente indiferente a la afectación del rostro, estar expuesto abiertamente a la acusación del rostro sin poder refugiarse clandestinamente en la propia interioridad evadiendo así esta responsabilidad. Ser yo no es la identidad de un Mismo; es sentirse afectado *éticamente* por la presencia del rostro; el sujeto es ético, está orientado, por esta tensión moral, pre-originariamente como ser-para-otro. Levinas define pues, como se ve, al sujeto por esta posibilidad de verse éste tensionado, inquietado por la presencia interpelante del rostro. La dimensión profunda del yo no es la autoconciencia sino esta vulnerabilidad preoriginaria de la subjetividad al otro. El sujeto en Levinas es comprendido fundamentalmente como un sujeto ético. El sujeto humano es *ético* y su *humanidad* de hombre radica últimamente en esto. No poder donde esconderse, escaparse y librarse de la interpelación; el yo está, pues obsesionado, perseguido por el otro. La “obsesión” como dice Levinas es una “persecución”. El otro —como “rostro” ético interpelante— obsesiona, inquieta, hasta la pérdida del sosiego y del reposo en sí. La subjetividad, para Levinas, es esta *tensión* de la conciencia moral que desfasa la misma continuidad de la identidad del sujeto y que no consiente a que vuelva a replegarse sobre sí y descansar inocentemente en sí. Y habría que decir, entonces, que ser yo, ser sujeto humano, *verdaderamente* sujeto humano es vivir constantemente asediado en la conciencia moral por la presencia inquietante del otro. Que haya esta *tensión*, *esta pulsación inquietante* de la responsabilidad en el sujeto es para Levinas, señal de que el yo es, en esencia,

¹⁷ Ibid., p.97

¹⁸ TI: p.259

ético: "Descubrir en mí esta orientación es identificar el Yo y la moralidad."¹⁹ Y también: "Descubrir en el Mismo tal pulsación, es identificar Yo y moralidad."²⁰

Ser Yo: no poder hurtarse a la responsabilidad, no tener un escondrijo de interioridad donde se vuelva a sí...²¹

El psiquismo, el yo no sólo es la facultad representativa y discursivo-racional en el hombre; lo humano no solo se define por la racionalidad fría de la razón, el yo tiene no menos la capacidad de ser ético.

Ser yo no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente **ser capaz de ver el agravio del agraviado o el rostro**²²

El sujeto no es un para-sí, está inicialmente expuesto, orientado ya como para-el-otro. Así, al no poder evadirse a la responsabilidad, al estar obsesionado por el otro y al fallar siempre en refugiarse sobre sí y restablecerse en su identidad, el sujeto es *rehén* del otro, es decir, capturado y *sujeto* al otro.

Ahora bien; en la «prehistoria» del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad **es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios**. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser. Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo.²³

Por ello puede decirse, siguiendo a Levinas, que el sujeto, entonces, está ya obligado, *sujeto* al otro, pues la responsabilidad puede interpretarse como una obligación respecto del otro. Pero esta responsabilidad, como ya se dijo, no comienza en el propio sujeto, se le impone desde fuera de él. No es el sujeto el que de *muto proprio* se obliga al otro como una libre decisión. Es el otro el que más bien lo obliga a él, lo sujeta a él porque como vimos lo *asigna* a una

¹⁹ HOH: p.62

²⁰ RS: p.99

²¹ HOH: p.63

²² TI: p.260

²³ OMS: p.187

responsabilidad indeclinable, irrecusable. No soy yo el que elijo el Bien, no soy bueno ni justo por mis propios méritos y por un compromiso autónomo. Más bien, habría que decir, que soy elegido por el Bien ya que es el Bien el que "...me ha elegido antes de que yo lo elija."²⁴ Porque la responsabilidad, lo repetimos, para nuestro filósofo, no tiene su origen en mí, como quien asume libremente un compromiso, es el otro el que me lo impone, el que me asigna a ella. Y me lo impone antes de mi libertad, antes de toda toma de conciencia, en un orden *anárquico* que no tiene su comienzo en ningún presente y en ninguna inflexión de mi propia conciencia, ya que la subjetividad "...se penetra de sus rayos inconscientemente."²⁵ A pesar mío, y antes del presente de mi conciencia, como ya lo manifiesta nuestro autor, quedo anudado, sujeto al otro en una responsabilidad como ser-para-el-otro.

Del mismo modo, se aleja de la nada como del ser provocando, a mi pesar, esta responsabilidad, esto es, me substituye por el otro en tanto que rehén. Toda mi intimidad **queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar**. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido del sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose.²⁶

Por la interpelación del rostro, tenemos, pues, a un sujeto obsesionado, inquietado, trastornado y destituido del tranquilo reposo en su sola identidad; una inquietud que no le permite el sosiego en sí, en la placidez y presunta inocencia de su buena conciencia o su no culpabilidad. Porque como lo vimos el sujeto puede —mejor, *es ya* exposición a esta acusación— ser acusado antes de las faltas a responder por el otro. Tenemos entonces aquí un sujeto "traumatizado", alienado por el otro y que así tiene la experiencia del *extrañamiento* del otro. Tenemos que recordar aquí, lo que reseñábamos de la crítica de Levinas al pensamiento tradicional y a propósito del sujeto de saber como un sujeto inalterado y no alienado por el otro. Un sujeto de la identidad que no tiene pues la experiencia del traumatismo de la alteridad del otro, de ese

²⁴ Ibid., p.55

²⁵ Loc.cit.

²⁶ OMS: p.56

encuentro ético con el otro que sería una especie de *shock*, de *estremecimiento* de la identidad del yo.

Aquí, por el contrario, Levinas nos describe un sujeto ya alterado, alienado “antes de los principios” por el otro, trastornado en su identidad por la experiencia del extrañamiento del otro. La acusación sería una enfermedad de la subjetividad, de la identidad, una especie de psicosis del Yo. Y esto es precisamente lo que evoca Levinas cuando describe estas experiencias valiéndose de términos como “persecución”, “obsesión”, “acusación”, “condición de rehén del otro”. El sujeto en tanto obsesionado por el otro está, pues, **“Acorralado en sí** porque no tiene recursos para nada, en sí como si fuese en su piel y en su piel, a la vez, expuesto a lo exterior —cosa que no les sucede a las cosas—, **acosado por los otros en esta exposición desnuda...**”²⁷ El psiquismo, la subjetividad es esta inquietud, esta tensión moral, el alma no es sólo y primariamente yo en mi yo, sino el otro en mí, obsesión ética y traumática del otro en mí, “el Otro en el Mismo”. Levinas expresa:

El psiquismo es la forma de un desfase insólito, de un aflojamiento o un alejamiento de la identidad: lo mismo queda impedido de coincidir consigo mismo, desapareado, arrancado a su reposo, entre sueño e insomnio de modo jadeante y tembloroso. No se trata de una abdicación de lo Mismo en tanto que alienado y esclavo del otro, sino de una abnegación de sí mismo en tanto que plenamente responsable del otro. Bajo las especies de la responsabilidad, el psiquismo del alma es el otro en mí; es una enfermedad de la identidad, acusada y *ella misma*, el mismo para el otro, mismo también para el otro.²⁸

El Alma es el otro en mí. El psiquismo, el uno-para-el-otro puede ser posesión y psicosis; el alma es ya simiente de locura.²⁹

Por tanto, el sujeto es, por la presencia inquietante, cuestionante del otro, un yo acosado por el otro; destituido de sí, sin reposo en sí, inquieto. Es el insomnio del Mismo perturbado, obsesionado por la mirada y la interpelación

²⁷ Ibid., p.181

²⁸ Ibid., p.126

²⁹ Ibid., nota 3

del otro y los otros, es decir, "...no coincidencia del Yo consigo mismo, inquietud, insomnio más allá de las huellas del presente."³⁰ Insomnio que no puede ser el desvelamiento por un proyecto o un bien querido y supremamente ansiado, sino como inquietud en la "conciencia de la culpabilidad" por la presencia interpelante del rostro del otro, o mejor, de todos los otros. Levinas habla concretamente de "psicosis",³¹ de una "enfermedad del yo", como *perturbación pre-consciente y pre-reflexiva de un pasado sin pasado, irrecoverable para el presente de la conciencia*. Así pues, para una *conciencia moral* el Bien perturba hasta el insomnio. Y puede decirse siguiendo la vena de esta reflexión levinasiana y como lo expresa S. Critchley que para Levinas la misma posibilidad de la ética radica en esta experiencia del *traumatismo original* —de la acusación persecutoria del otro—.

No estaría pues el sujeto, en resumen, sujeto al otro tan solo por la altura y la irrecusabilidad del mandato del rostro, sino también en razón de por estar determinado en su estructura subjetiva por la sensibilidad-vulnerabilidad (por la cual no puede escapar y refugiarse sobre sí) el sujeto estaría asimismo en una atadura preoriginaria al otro. El sujeto no es yo, libertad, nunca ha estado solo, está desde ya atado al otro, en la obligación de responder por el otro. *Así, pues, por la anterioridad originaria de la sensibilidad el sujeto es un sujeto en sujeción, sujetado, ya obligado al otro. En suma, un sujeto amarrado indisolublemente a la alteridad; un sujeto de la alteridad, o como bien lo dice el mismo Levinas, un sujeto de la hospitalidad como "el Otro en el Mismo"*.

Sin embargo, y retomando el planteamiento que nos hicimos en la introducción al tema, preguntamos si esta relación de obligación como acceso a la alteridad originaria del otro, —como rostro en el sentido de Levinas— no

³⁰ Ibid., p.121

³¹ Cf. a este respecto el artículo de Simon Critchley, en donde intenta poner en relación el lenguaje ético levinasiano con el psicoanálisis, *Le traumatisme originel. Levinas avec la psychanalyse*, en: RUE DESCARTES, Collège international de philosophie, París, Presses Universitaires de France, 1998. En la página 173, por ejemplo, respalda nuestra interpretación: "Le sujet levinassien est un soi traumatisé, un sujet qui est constitué dans le rapport à soi d'un manque à soi, où le soi est éprouvé comme la source inassumable de ce qui manque à soi; alors, un sujet de la mélancolie plutôt qu'un sujet de deuil." ("El sujeto levinasiano es un sí traumatizado, un sujeto que está constituido, en la relación de sí, por una falta de sí, donde el yo es experimentado como el origen inasumible de aquello que se falta a sí; así, pues, un sujeto de la melancolía antes que un sujeto del duelo.")

supone, en algún sentido, una sumisión extrema y unilateral del Mismo al Otro en la que aquel quedaría subordinado a la primacía ética de la alteridad. En lo que sigue queremos hacer un esfuerzo por fundamentar afirmativamente esta nuestra apreciación.

IV. ¿UNA HIPÉRBOLE DE LA ALTERIDAD ÉTICA?

En esta parte de nuestro trabajo intentaremos fundamentar nuestra tesis de que existe en el pensamiento de Levinas un enaltecimiento reduccionista de la alteridad a la *epifanía ética* del rostro y que, asimismo, la relación de obligación (sujeción) de la responsabilidad como acceso original al otro que concibe Levinas podría tratarse desde nuestro punto de vista, en una sujeción hiperbólica al otro.

Para Levinas el otro en tanto otro se presenta como rostro, y en tanto rostro me aborda siempre desde su altura. El rostro somete mi libertad y mi buena conciencia a juicio y me significa, como lo vimos en los capítulos anteriores, fundamentalmente un mandato. Hay, nos decía Levinas, inscrito en el rostro un mandato, una orden, puesto que el rostro nos afecta en imperativo y no en indicativo (el sentido del rostro no “es” sino que es un “deber ser”). Y, por esto mismo, el rostro es una superioridad, una eminencia que se impone sobre la conciencia primera de *sí* del sujeto al mostrarse como interpelación y mandato; no está, pues, en simetría con su identidad. El rostro, como lo vimos, me impone un mandato del cual sencillamente no puedo zafarme o desentenderme. Y este mandato constituía, en uno de sus modos, la asignación a la responsabilidad, la carga de la responsabilidad del otro. Ahora, la responsabilidad es una relación de obligación respecto del otro porque, el rostro me *obliga* a ella, supone una exigencia ineludible a ponerse como responsable del otro. Y puede decirse que por esta exigencia que le señala el rostro del otro hombre el sujeto está ya obligado, *sujeto* al otro. La responsabilidad es esta sujeción del sujeto al otro. Por el rostro—como intentamos mostrarlo más arriba— ya se está pues, obligado, sujeto al otro, anudado, no soy una libre libertad sino que desde ya estoy encadenado al otro. El otro me incumbe muy a pesar mío, el otro es aquel de quien soy responsable mucho antes de ser responsable de mi sola libertad: estoy pues, desde siempre, pre-originariamente atado al otro, no estoy solo en el mundo, está el otro que me incumbe.

Sin embargo, nosotros quisiéramos hacernos aquí esta pregunta: ¿No se trata, en este caso, de una sujeción hiperbólica, una condición de obligación incondicional del sujeto al otro desde el momento en que Levinas defiende la asimetría de la alteridad colocando al otro por encima del Mismo como interpelación ética suprema? Quisiéramos responder esta interrogante que nos hacemos recurriendo al mismo discurso de Levinas y sacando las consecuencias sobreentendidas en el mismo que nos darían lugar a sostener tal suposición.

Así, Levinas afirma que este mandato que me significa el rostro es “irrecusable”, incondicional. Frente a esta interpelación el sujeto no puede darse la libertad de negarlo, se impone sobre él, o como lo dice ya en *Totalidad e infinito*, el sujeto “...no es libre de negar esta responsabilidad”¹ o de sustraerse a ella. El rostro se *impone*, domina al sujeto, desborda su capacidad a tal punto que aparece como más original que la propia conciencia de sí. Es pues una exigencia infinita que se impone sobre el yo a tal punto que, como dice Levinas, “la conciencia pierde su primacía”. La responsabilidad no es, así, un deber de libre disponibilidad, un deber sobre el que el sujeto pueda decidir si responder o no o que caiga en la autonomía de una decisión libre. La exigencia de la responsabilidad es una obligación *irrecusable*, incondicional por la que el rostro del otro hombre me hace rehén del mismo para expiar su caída y su abatimiento. Levinas dice:

...mientras que en tanto que pensar libre *sigue siendo el Mismo* —el rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía. La presencia del rostro significa así un orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es cuestionada por el rostro. El cuestionamiento no conduce a una toma de conciencia de este cuestionamiento. Lo “absolutamente otro” no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma, que ni su resistencia se convierte en contenido de conciencia.²

«Dejar a los hombres sin alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa; a ella no se aplica la distinción de lo voluntario e involuntario», dice Rabí Yochanan. **Ante el**

¹ TI: p. 232

² HOH: p.61

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 a entrar en el discurso, comienzo del 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.³

Así pues, como vemos, la interpelación que me significa el rostro y la convocatoria a la responsabilidad que la acompaña se impone sobre la conciencia como una obligación que el sujeto no puede dejar de atender y cumplir. Levinas dice así, como lo venimos comentando, que esta obligación es una obligación *irrecusable*. E “irrecusable” quiere decir que no puede ser rechazada o discutida en absoluto, o que el sujeto pueda pasar indiferente ante ella sin que esto lo afecte en lo más mínimo y de este modo sustraerse a esta obligación. Por tanto, de acuerdo con Levinas, la responsabilidad por la que el otro interpela al sujeto consiste en un *mandato irrecusable* a ponerse como responsable del otro.

Porque, si podemos expresarlo así, la obligación expresada en el rostro, no podría traducirse como un “hazte responsable del otro *si puedes*”, o un “*deberías* (condicional) de responder en todas las circunstancias por la suerte del otro” sino, muy posiblemente, como un “debes (imperativamente) hacerte cargo de la suerte del otro”. De este modo, el mandato no se confunde con un simple ruego o una amonestación; es pues en este sentido un deber incondicional o quizás, expresado en la jerga moral kantiana, se trataría de una especie de “imperativo categórico” guardando las distancias por supuesto. Y en esto, a nuestro entender, Levinas caminaría aún en la huella de Kant al comprender la ética como ética del mandato o de la “categoricidad” del mandato.

Como se comprende, entonces, ante la exigencia de responsabilidad por el otro el sujeto no puede excusarse, desligarse sin más; el rostro me obliga sin posible escapatoria, su convocatoria es un mandato que no permite el rechazo, o la posibilidad de ser, por decirlo, primero evaluado discursivo-racionalmente en la conciencia para que esta pueda determinar su veracidad o no y luego

³ TI: p.214

decidirse a una respuesta positiva o negativa. El rostro insiste Levinas, “domina”, se “impone” absolutamente antes de la libertad y la toma de conciencia del sujeto.

Si el mandato del rostro es incondicional, absoluto, en la que el sujeto no puede racionalizarlo tomándolo como un dato más de la tematización cognoscitiva para comprobar su veracidad o falsedad, si se impone sin que pueda, en absoluto, dejar de ser responsable, entonces, decimos nosotros, que la sujeción en la que se encuentra el sujeto puede interpretarse como una sujeción “incondicional”. Estoy, así, *sujeto*, ya “obligado” a pesar mío al otro por un mandato de responsabilidad que no puede ser puesto en discusión intersubjetiva con el otro mismo de donde proviene tal mandato. El rostro del otro me obliga absolutamente a sujetarme a su mandato y a su cumplimiento. Porque, a fin de cuentas, para nuestro autor, el mandato es el mandato de Dios, porque como lo vimos, el juicio que padece el sujeto es el juicio de Dios, es en el rostro del otro en que se revela Dios. Porque este infinito que se revela en el rostro del otro, no se iguala a la identidad empírica de este yo en el que se presenta.

Porque, además, no hay que perder de vista, de que Levinas asume que la presentación del rostro no podemos recibirla como algo verdadero, como una evidencia que la conciencia se da y busca por sí misma: “La expresión no se impone ni como una expresión verdadera, ni como acto.”⁴ Asimismo:

La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no-verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico.⁵

El rostro, entonces, está más allá de los valores de verdad y falsedad no entra en las categorías del pensamiento, no está para ser conocido o problematizado por el conocimiento. Se impone en su evidencia y en su magnificencia que solo queda responder como obediencia. He aquí, pues, como Levinas entiende el “sentido único” de la relación en la que el yo es responsable del otro sin preocuparse de si el otro debe serlo también y quita así al sujeto de

⁴ Ibid., p.213

⁵ Ibid., p.214

algún modo toda iniciativa. Preguntamos: ¿no representa acaso esto alguna violencia? Por lo demás Levinas mismo habla de la violencia de lo Infinito que destruye toda intencionalidad. Y, esto es precisamente la *excedencia* de lo Infinito en Levinas que supera toda conceptualización de verdad.

Pero no se puede concebir este abordaje como un conocimiento en el que el sujeto cognoscente se refleja y se absorbe. Sería destruir simultáneamente esta exterioridad del ser, por una reflexión total a la cual aporta el conocimiento. La imposibilidad de la reflexión total no debe ser planteada negativamente como la finitud de un sujeto cognoscente que, mortal y de antemano comprometido en el mundo, no accede a la verdad, **sino en tanto que la *excedencia* de la relación social en la que la subjetividad permanece de cara..., en la lealtad de este recibimiento, y no se mide por la verdad.**⁶

Y podríamos añadir, además, que es tal la jerarquía, la altura y la innegabilidad desde la que me interpela la epifanía del rostro que Levinas mismo no deja de persuadirnos de que a tal mandato solo puede responderse — más aún que la subjetividad ya responde (sustitución)— con un “obediencia incondicional”, con una “sumisión” porque el sujeto es responsable de aquel mismo que le ordena: no solo responde del otro sino *ante* el otro, porque debe cuentas de aquel mismo que le ordena.⁷ El otro pues se ubica en la altura de la trascendencia ética porque me aborda como una superioridad y me manda como un Señor. Hay un texto un tanto más expresivo al respecto:

El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y **ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad.**⁸

⁶ Ibid., p.234

⁷ Levinas dice, por ejemplo, lo siguiente: “Aquél de quien tengo responder es también aquél a quién tengo que responder. El «de quien» y el «a quien» coinciden. Este doble movimiento de la responsabilidad es el que designa la dimensión de la altura. Me prohíbe ejercer esta responsabilidad como piedad, **porque debo cuentas a aquél mismo de quien soy contable; o como obediencia incondicional en un orden jerárquico, pues responsable de aquél mismo que me ordena.**” RS: p. 101

⁸ TI: p.294

Y, esta es una primera razón de porque nosotros consideramos que la responsabilidad tal como lo entiende Levinas, podría tratarse de una sujeción hiperbólica, incondicional al otro.

El segundo motivo es el siguiente. Levinas nos dice que la responsabilidad a que el rostro asigna al sujeto es una responsabilidad “de parte a parte”, es decir, total.⁹ El sujeto así está obligado al otro por una responsabilidad total, o mejor dicho, que el sujeto tiene que hacerse cargo del otro no a medias, lo cual implica ser responsable del otro con mayúsculas. El rostro demanda así una verdadera responsabilidad y sin reservas por el otro prohibiendo ejercerla como acto piadoso que se conduce momentáneamente por el otro. Se es responsable no por conmiseración, sino porque el otro me lo ordena. Y, en este sentido, el sujeto es responsable del otro en su integridad, el yo responde de *todo* en el otro, soporta toda la carga del otro como si todo el “destino” del otro le fuera encargado.

El Yo es solidario del no-yo **como si todo el destino del Otro estuviera entre sus manos.**¹⁰

Ser responsable de todo en el otro implica asimismo que la responsabilidad llega incluso hasta hacerse responsable de la misma responsabilidad del otro. El sujeto es aún responsable de la responsabilidad que le incumbe al otro. Y sin preocuparse o demandar reciprocidad, porque el sujeto asume como suya la posible responsabilidad del otro que pudiera tener respecto de él, porque se hace cargo aún de estas responsabilidades. No me hago cargo de algo parcial en el otro, sino de “todo” en el otro, en su integridad, todo su destino está en mis manos, aún, como se ve, de sus responsabilidades. El rostro designa al otro entero, y se debe de responder del otro, por tanto, en su totalidad.

Así, pues, el yo debe responder en un sentido único y no demandar a su vez reciprocidad. Debe más bien asumir esta responsabilidad del otro y hacerla suya porque es responsable aun de ella misma. Yo soy el más responsable y el más culpable, mi responsabilidad es infinita y del tamaño del universo. En la

⁹ Cf. RS: P.98

¹⁰ RS: p.99

medida en que hay esta asimetría soy sujeción al otro. No hay reciprocidad y, si la hubiera no sería sujeción al otro. La ética y la intersubjetividad levinasiana no implican, pues, reciprocidad.

...es necesario pensar al hombre a partir de la condición o la incondición de rehén, -de rehén de todos los otros que, precisamente otros, no 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.¹¹

...porque soy responsable de ellos sin preocuparme de su responsabilidad con respecto a mí **porque, aún de ella, soy, al fin de cuentas y desde el comienzo, responsable** —el yo, yo soy hombre que soporta el universo, “pleno de todas las cosas.”¹²

El rostro demanda perentoriamente una respuesta, a ponerse ineludiblemente como responsable del otro. Demanda infinita que no da tiempo al sujeto de decidir su sentido y la medida de tal responsabilidad. Es más, no le permite siquiera ejercerlo como un acto de conmiseración hacia el otro, la responsabilidad no es la caridad, es una obligación de responder incondicionalmente por el otro (el rostro ordena con mayúscula, no implora). Me ordena imperativamente y no como una solicitud que estaría a mi libre disposición de responder o no; necesariamente tengo que responder, solo soy libre de responder como quiera, pero no de ignorar en absoluto esta responsabilidad. El rostro, pues, me carga de una responsabilidad “de parte a parte”, es responsabilidad total por el otro.

Lo absolutamente Otro, es Otro (Autrui). Y la reconvención del Mismo por el Otro es un requerimiento de respuesta. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratara de una obligación o de un deber del que puede disponer, es, *en su posición misma*, responsabilidad de parte a parte.¹³

¹¹ HOH: p.133

¹² Ibid., p.111

¹³ RS: p.98

Sin embargo, Levinas avanza un poco más y afirma que no sólo soy responsable del otro en tanto cercano o de aquel que está dentro el espacio de mi mundo de vida sino que la responsabilidad se extiende a todos los otros hombres en la medida en que ellos son también rostros que me interpelan. El espacio intersubjetivo es el “por todos los lados” en que me conciernen y en que soy responsable de los otros. Este espacio está poblado por todos los otros y en todas direcciones y a mi alrededor. El sujeto está, así, cercado, sobrecargado de una responsabilidad en la que le incumben, prácticamente, *todos* los otros. Levinas expresa:

El por todos-lados del espacio es el por todos-lados de los rostros que me conciernen y me ponen en cuestión, a pesar de la indiferencia que parece presentarse a la justicia. El ser tendrá un sentido en tanto que universo y la *unidad* del universo existirá en mí en tanto que sujeto-de-ser. Esto quiere decir: el espacio del universo se manifestará como morada de los otros. El *eidos* pre-geométrico del espacio se describe en tanto **que habitado por los otros que me miran. Yo soporto el universo.**¹⁴

Así, pues, el sujeto es responsable de *todo* y *todos* los otros, es soporte del universo: se trata, pues, a nuestro juicio, de una responsabilidad hiperbólica, porque respondo absolutamente *de todo* en el otro, y de todos los otros. El sujeto está en una sujeción total al otro; **toda la persona del otro** me incumbe.

El término Yo significa *heme aquí*, **respondiendo de todo y de todos**¹⁵

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.**¹⁶

Y, por último, la tercera razón, a nuestro juicio, que apoyaría nuestro planteamiento de que la sujeción por la responsabilidad, en los términos en que

¹⁴ OMS: p.189. nota, 22

¹⁵ Ibid., p.183

¹⁶ Ibid., p.185

lo concibe Levinas, resulta ser una atadura incondicional al otro tiene que ver con el carácter infinito de esta responsabilidad. La responsabilidad, a nuestro entender, es, en Levinas, también responsabilidad *infinita*. Y, esto, en el sentido de que nunca dejo de ser responsable del otro, sino más bien, que, de un modo creciente y en la medida en que cumplo mis obligaciones estas se acrecientan progresivamente, es decir que mi responsabilidad se agrava y soy cada vez más responsable. Con el cumplimiento de mi responsabilidad relativa esta crece y por tanto, nunca estoy libre de la responsabilidad para con el otro, sino que mi responsabilidad se acrecienta infinitamente. Y si la responsabilidad es infinita como dice Levinas, luego el sujeto, a nuestro entender, estaría en sujeción hiperbólica al otro, porque, como ya se mostró, la responsabilidad a medida que la cumplo crece o se multiplica —soy cada vez más responsable del otro— y ella se torna así por siempre incumplible.

Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume; los deberes se extienden a medida que son cumplidos. Cuanto mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo: más justo soy y más culpable.¹⁷

Y también el siguiente texto en el mismo sentido:

Acrecentamiento de exigencia frente a sí: mientras más doy la cara a mis responsabilidades, soy más responsable.¹⁸

Estos son los motivos o argumentos que sustentan nuestra tesis de que la obligación ética del sujeto respecto del otro tal como la entiende Levinas, sería una sujeción hiperbólica, excesiva al otro. Y, esto ocurre, a nuestro juicio, porque teóricamente *la misma concepción del rostro es hiperbólica*: éste interpela, como lo constatamos, desde su infinita eminencia, mostrándose como un mandato incondicional que se impone totalmente sobre el sujeto. Y esta sujeción extraordinaria que comentamos los podemos resumir en estos puntos:

¹⁷ TI: p.258

¹⁸ HOH: p.64

- por el mandato incondicional.
- por la responsabilidad de “todo” en el otro y de todos los otros.
- por la responsabilidad infinita que crece sin término posible a medida que la cumpla.

Así, al concebir Levinas al otro como la jerarquía infinita del rostro, al convocarlo a una responsabilidad infinita y total, —tal como intentamos mostrarlo más arriba—, mantiene al yo, según nos parece, en una sujeción incondicional, hiperbólica al otro. Y lo que es objeto precisamente de nuestra crítica es esta sujeción total al otro, este abandono sin reservas para sí a favor del otro, hasta despreocuparse y dejar de ser responsable de la responsabilidad para consigo. Aquí lo que cuenta en última instancia es el otro, y el movimiento es de un solo sentido, y sin esperanza de retorno. El sujeto debe entregarse, ofrendarse sólo al otro en un repliegue de sí. La ética levinasiana es, en este sentido, si nos fijamos en sus consecuencias prácticas, también profundamente altruista y heterónoma.

Ahora para nuestro filósofo la alteridad original del otro se parece como vimos como rostro el otro en su alteridad radical es rostro sin embargo, mi relación con el rostro desborda toda complementariedad y simetría, me excede infinitamente en la interpelación que vacía mi subjetividad de su egoísmo y de su imperialismo. La asimetría del rostro es la asimetría del bien. Coloca al otro en tanto rostro por encima del sujeto, del yo como identidad de lo mismo. Es más que yo, porque me interpela soberanamente de mi arbitrariedad y violencia y de la responsabilidad. La alteridad del otro es ética, esto significa que el otro me juzga, me cuestiona y me ordena en una reconvencción esencialmente ética de mi conciencia egocéntrica. Y esto, desde una “altura” que es la jerarquía, el “señorío” del otro, puesto que es un “Señor”, una “superioridad” que se impone absolutamente al sujeto. En esta medida el sujeto estaría subordinado al otro como pudiera estarlo, por decirlo así, un siervo a su señor. ¿Y no nos da pie el mismo Levinas para suponer precisamente esto cuando afirma que: “El sujeto

del Decir no aporta signos, sino se hace signo, **se convierte en vasallaje.**¹⁹ o que en otro pasaje dice que a esta orden solo puede responderse pre-originariamente con el “heme aquí”, es decir, con una sumisión?²⁰

Se trataría, entonces, por todo lo visto, y según lo entendemos, de una hipérbole de la alteridad ética del otro y de una primacía del Otro sobre el Mismo. Primacía del Otro que ahora es ética. En otras palabras, existe en el pensamiento de la alteridad de Levinas un exagerado enaltecimiento de la alteridad ética del otro. El otro, para Levinas, es, sobre todo, rostro interpelante “ético”.

Esta característica de la hipérbole, que nosotros lo hemos mostrado en el caso de de la responsabilidad, ha sido advertida también en otros tópicos de la obra levinasiana por el filósofo francés Paul Ricoeur. Este filósofo, en su obra *Si mismo como otro*, ha advertido el uso permanente que hace Levinas, en su construcción de una filosofía de la alteridad, de la figura argumentativa de la hipérbole. Y por hipérbole entiende este autor “... la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica”²¹

Habría para empezar, según este autor, una hipérbole de la separación del Mismo. El Mismo tendería así a recluirse, a cerrarse obstinadamente en sí y en su interioridad y en su identificación de sí. Lo que quizás Ricoeur reprocha a Levinas, es que, haya llevado la separación al límite de una separación radical que incluso este yo de la separación desconoce al otro, lo ignora. Está tan en lo de sí que no tiene idea del otro, lo ignora, es solo identidad absoluta de sí, autoreferencia absoluta.

Este tema de la *separación*, por muy nutrido que esté de fenomenología –de una fenomenología, diríamos, del egotismo, está ya marcado por el sello de la hipérbole: hipérbole que se expresa en la virulencia de una declaración como ésta: «en la separación el yo ignora al Otro».²²

¹⁹ OMS: p.102

²⁰ “A este mandamiento mantenido sin relajo sólo puede responderse «heme aquí»,...” Ibid., p.217 y también : “El lazo anudado en subjetividad, que en la subjetividad trasformada en conciencia del ser aparece aún en la interrogación, **significa una sumisión del Mismo al Otro que se impone antes de cualquier exhibición del otro, que es preliminar a toda conciencia...**” Ibid., p.72

²¹ P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, México, Siglo XX Editores, 1996, p.374

²² Ibid., p.375

Pero creemos que la apreciación de Ricoeur es un tanto parcial. En efecto, para Levinas el Mismo es un acontecimiento de la identificación y de separación y aunque si puede decirse que esta separación es una voluntad poderosa de repliegue sobre sí, en identificarse siempre consigo mismo, en enroscarse sobre si teniéndose solo a sí mismo como el único punto de referencia, y que, de este modo, determina la existencia insular del yo como Mismo, sin embargo este yo conserva un resquicio, una puerta hacia la trascendencia de lo otro. La interioridad está al mismo abierta y cerrada. Considérese a este propósito el siguiente texto: "Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. **Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada.** (...) La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal."²³

Es una eventualidad entonces que el Mismo se cierre totalmente sobre sí, en su egoísmo de sí (ignorando totalmente al otro) pero es posible también, que salga de este encierro y se vuelva hacia lo otro: como afección y respuesta por el rostro. Hay por cierto en *Totalidad e infinito* una concepción del sujeto en la que éste tiende a una separación radical como repliegue obsesivo en su identidad pero que, en la misma medida, está horadado por cierto resquicio a la exterioridad. Este resquicio se verá notoriamente ampliado, a nuestro juicio, en sus obras posteriores (sobre todo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*) hasta comprender la interioridad del sujeto como extrema vulnerabilidad, exposición y, ante todo, sustitución del otro.

Pero Ricoeur cree encontrar un discurso hiperbólico no sólo del lado del Mismo sino también del lado de la alteridad. Así, según el mismo autor, habría

²³ TI: p.167

lo que llama una "hipérbole de la altura": el rostro interpela como un Sinaí. Es lo que nosotros, en algunos puntos importantes de nuestro trabajo, hemos intentado mostrar, en el sentido de que el rostro interpela como una autoridad suprema hasta conducir al sujeto a una defeción y desfasamiento de la conciencia de su identidad.

Habría asimismo, en el discurso levinasiano de la alteridad, una hipóbole de la exterioridad: el otro sería tan absolutamente otro, tan exterior al yo que es el otro el que trae una enseñanza absolutamente nueva al sujeto y no despierta nada en el Mismo. La enseñanza del otro sería absoluta, el yo aquí no tendría nada que aportar. La separación del yo es tan absoluta que es imposible que pueda darse por sí mismo la idea de lo infinito, es decir, de lo absolutamente otro, ésta necesariamente debe revelarse. La enseñanza para Levinas no es la Mayéutica, no evoca nada en el sujeto.

La hipóbole es, a la vez, la de la Altura y la de la Exterioridad. Altura: el rostro del Otro, se ha dicho, **me interpela como un Sinaí**. Exterioridad: la instrucción del rostro, a diferencia de la Mayéutica del *Ménon* de Platón, no despierta ninguna reminiscencia. La separación ha hecho estéril la interioridad.²⁴

Sin embargo, a los ojos de Ricoeur, la extrema hipóbole estaría en la noción central en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* de la *sustitución*. Ricoeur dice:

A partir de ahí, el lenguaje se hace cada vez más excesivo: «obsesión del Otro», «persecución por el Otro», en fin, y sobre todo, «sustitución del yo por el Otro». Aquí se alcanza el punto paroxístico de toda la obra: «bajo la acusación de todos, la responsabilidad en todos llega a la sustitución. El sujeto es rehén».²⁵

No es desacertado pensar que a lo que aquí se refiere Ricoeur es a aquel concepto en el que el Mismo se substituye totalmente o mejor es substituido por el otro. Su subjetividad se vacía y se llena del otro no quedando un residuo de

²⁴ P. Ricoeur, op. cit., p.375

²⁵ Ibid., p.376

identidad en la que el yo pueda recobrase en tanto Mismo. Por eso Ricoeur se pregunta:

Finalmente es en el tema de la *sustitución*, en el que culmina la fuerza de la hipérbole y se expresa en su más extrema intensidad la filosofía de la alteridad, donde percibo una especie de trastocamiento del trastocamiento operado en *Totalidad e infinito*. La asignación a responsabilidad, nacida de la interpelación por el Otro, e interpretada en los términos de la pasividad más total, se invierte en un impulso de abnegación en el que el sí se revela por el movimiento mismo en el que abdica. ¿Quién, en efecto, es atormentado por el Otro? ¿Quién es el rehén del Otro sino un Mismo que ya no es definido por la separación, sino por su contrario la Sustitución?²⁶

Finalmente, en criterio de Ricoeur, en la meditación levinasiana, sería el otro el que asigna exclusivamente a la responsabilidad, en un movimiento cuya trayectoria sale del otro y se instala en el Mismo para terminar ahí, sin posibilidad de que éste pueda reaccionar sobre él. Sería pues que sólo en virtud del otro, de su acción interpelante sobre el Mismo como el yo puede hacerse responsable y que en esta asignación no entraría para nada su concurso. En cambio, lo que sostiene Ricoeur, es que habría que admitir un cierto elemento de reciprocidad, de interacción en el establecimiento de los compromisos éticos como puede ser el caso de la responsabilidad y no reservar al otro la iniciativa exclusiva a la misma puesto que, según Ricoeur, "...es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica."²⁷ Ricoeur además dice.

En efecto, la idea de la reciprocidad tiene exigencias propias que no serán eclipsadas ni por la génesis a partir del Mismo, como en Husserl, ni por la génesis a partir del otro como en Levinas.²⁸

Hay que reconocer pues, de acuerdo con Ricoeur, un papel activo al yo como capacidad de acoger, de discriminar y de reconocer la fehaciente presentación del rostro. No basta pues conceptualizar al yo solamente por el

²⁶ Ibid., p.378

²⁷ Ibid., p.376

²⁸ Ibid., p.190

concepto de separación, sino que, de algún modo, conserve una apertura no absolutamente pasiva al otro.

Pero el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial.²⁹

Tenemos que referirnos ahora a otro filósofo francés que se ha ocupado críticamente de la obra de Levinas, sobre todo, saliendo en defensa de aquellos filósofos a quienes Levinas reprocha constantemente su apego a los supuestos de la tradición filosófica occidental. También en Derrida, advertimos implícitamente una crítica a la tendencia de Levinas de concebir la relación y el diálogo intersubjetivo sobre la base de la idea de la asimetría.

Para Levinas como lo vimos el conocimiento no es una relación original con el otro, lo reduce y lo violenta, por ello solo quedaría hablar al otro y entrar así en una experiencia de lo absolutamente otro. Levinas se retira de la luz y sólo pretende que en la pasividad más completa se reciba la revelación de lo infinito del otro. El discurso por el que aboga Levinas, no es pues el discurso del *polemos* dialéctico, o de la dialéctica de las razones, de la abierta y simétrica confrontación de las ideas en la argumentación racional y razonante de toda cuestión. El otro no es el interlocutor dialógico de ida y vuelta sino rostro que me juzga desde su eminencia y me revoca del seguro asiento en mi identidad. El discurso para él es el discurso presencial con el otro, con la *alteridad presencial* del otro; es el acogimiento de la alteridad trascendente del otro que se me revela por la palabra. Afirma, además, que el discurso es fundamentalmente no-violento, es "pacífico"; el discurso sería una relación "no-alérgica" con el otro. El rostro habla y cuando habla no me hace violencia sino que me interpela

²⁹ Ibid., p.377

éticamente es decir, con absoluta no-violencia. El discurso sería una relación en paz, no-violenta con el otro, no lo incluye en un esquema conceptual para ser representado, el discurso no tiene esta intención, sino que solo interpela al otro y lo convoca al habla. Es el respeto, la justicia y la trascendencia al otro.

Sin embargo, si para Levinas el discurso es no violento, Derrida hace notar por su parte que el discurso ya está contaminado y en el elemento de la violencia. El discurso contendría en sí de algún modo algo de violencia, y su *telos* (la aspiración a la que apunta) estaría orientado más bien hacia la no-violencia. Y, que solamente dentro del discurso, que supone una violencia menor, la menor violencia posible, pero violencia al fin, es que se puede pretender acercarse al horizonte de la paz y la no-violencia. Derrida defiende, pues, lo que llama una “economía” de la violencia, que es disminuir y controlar la violencia crasa optando por la menor violencia posible que es el discurso. Dice que el filósofo debe hablar y argumentar dentro de esta guerra de la luz, debe entrar en combate en este choque y entrecruzamiento de las luces. Estamos ya dentro de la guerra nunca fuera de ella, y solamente en su terreno es que puede tener algún sentido la escatología que anuncia la paz.

Si, como dice Levinas, sólo el discurso puede ser justo (y no el contacto intuitivo) y si, por otra parte, todo discurso retiene esencialmente el espacio y lo Mismo en él, ¿no significa eso que el discurso es originalmente violento? ¿Y que la guerra habita el logos filosófico, únicamente dentro del cual, sin embargo, puede declararse la paz? La distinción entre discurso y violencia sería siempre un horizonte inaccesible. La no-violencia sería el telos y no la esencia del discurso.³⁰

Estamos pues siempre dentro de la violencia, jamás fuera de ella, (como querría Levinas al decir que la relación del discurso es absolutamente pacífica y en la que se suspende toda violencia). Derrida da a entender que el lenguaje mismo vive en el elemento de la luz, del espacio y sus categorías que señalan ya una referencia a lo mismo. El lenguaje por sí mismo no instauraría la paz, se habla, por el contrario, para construir (porque es el *telos* del lenguaje) la paz.

³⁰ J. Derrida, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Levinas.” en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. pp.156-157

Habría pues que controlar toda suprema violencia por el lenguaje que constituye una violencia más pero la mínima.

Pero entonces no cabe ya esperar separar el lenguaje y el espacio, hacer el vacío del espacio en el lenguaje o sustraer la palabra a la luz, hablar mientras que una Mano oculta la Gloria. Por más que se exile tal o cual palabra («dentro», «fuera», «exterior», «interior», etc.), por más que se quemem o se encierren las letras de luz, el lenguaje, todo el lenguaje se ha despertado ya como caída en la luz.³¹

No creemos equivocarnos si pensamos que la crítica de Derrida en este punto apunta a que Levinas al postular la alteridad infinita de lo otro, insospechadamente, sustraería este infinito a toda discusión en un diálogo simétrico. Sería, en todo caso, establecer, quizás, de entrada una verdad que estaría más allá de toda justificación estrictamente racional (recuérdese que para Levinas lo infinito del rostro no se mide en términos de conocimiento objetivo) porque como dice Derrida “Es quizás hacia ese impensable-imposible-indecible hacia lo que nos llama Levinas más allá del Ser y del Logos (de la tradición).”³²

De ahí que diga Derrida que la luz se combate con más luces, es decir, la violencia que supone el conocimiento con más conocimiento al despejar su oscuridad y su violencia en la comunidad del discurso argumentativo y dentro de una racionalidad finita. Y no huyendo de la luz para refugiarse en el silencio y en la noche, que a su juicio, constituyen la peor violencia, la violencia pura que anula y niega el discurso.

Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso. Esta *vigilancia* es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir, la finitud; filosofía que se sabe

³¹ Ibid., p.152

³² Ibid., p154

histórica de parte a parte (en un sentido que no tolera ni la totalidad finita, ni la infinitud positiva) y que sabe, como lo dice, en otro sentido, Levinas, *economía*.³³

Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que si siquiera sería lo contrario del día, al de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo. (...) Este triunfo mesiánico, que es el horizonte del libro de Levinas, pero que "desborda su marco" (TI), sólo podría abolir la violencia poniendo en suspenso la diferencia (conjunción u oposición) entre lo mismo y lo otro, es decir, poniendo en suspenso la *idea* de la paz. Pero ese horizonte mismo no puede decirse aquí y ahora (en un presente en general), el fin no puede decirse, la *escatología* no es posible más que a *través de la violencia*. Esta travesía infinita es lo que se llama la historia. Ignorar la irreductibilidad de esta última violencia es retornar, en el orden del discurso filosófico que no se puede *querer rechazar* sino bajo el riesgo de la *peor violencia*, al dogmatismo infinitista de estilo pre-kantiano que no plantea la cuestión de la responsabilidad de su propio discurso filosófico finito.³⁴

Implícitamente en ambos autores encontramos un repudio a la idea de asimetría que sustenta el discurso de la alteridad en Levinas: con Ricoeur criticamos pues esta asignación unilateral y sobredeterminante del otro a una responsabilidad total, porque, como lo vimos, para Levinas el otro no es el Tú dialógico buberiano, sino un Señor que me interpela severamente desde su altura. Y, adherimos a Derrida, quien censura el trasfondo escatológico e infinitista del discurso levinasiano, en donde el otro es lo Infinito que supera y trasciende toda racionalidad del pensamiento y así, es sustraído al diálogo históricamente contingente y simétrico. Porque, como dice Derrida, "el filósofo debe hablar en esta guerra de la luz", presentar su pensamiento como el resultado de un razonamiento argumentativo que pretende echar una cierta luz, un cierto *logos*, una determinada comprensión sobre el ser, asumiendo que este discurso filosófico es, por su misma naturaleza, finito e irremediabilmente inscrito en la historicidad concreta. .

³³ Ibid., pp.157-158

³⁴ Ibid., p.175

V. CONCLUSIONES

Llegados al punto final de nuestro recorrido, nos toca ahora hacer una evaluación final que resuma los puntos más importantes y significativos de nuestra excursión por el paisaje filosófico levinasiano. Y nuestras conclusiones las hemos dividido en interpretativas y, las que señalan nuestra modestísima *opinión* sobre algunos aspectos problemáticos en torno al tema que hemos escogido en la obra filosófica de Levinas.

Nuestras conclusiones interpretativas, en cuanto a lo más relevante para nuestro tema son los siguientes:

En primera instancia, la crítica de Levinas de la filosofía occidental avanza en el sentido de que la acusa de ser una filosofía de la inmanencia y la identidad y, como tal, de reprimir y desconocer a lo otro. Es decir, se trata de un pensamiento que permanece anclado en lo Mismo, un pensamiento narcisista que no advierte la trascendencia del Otro. De ahí que Levinas proponga una vía distinta de establecer un encuentro más radical de trascendencia no a partir del yo sino desde el otro. En otras palabras, trascender hacia lo absolutamente otro, hacia aquello que no pueda llegar en modo alguno a una confusión y reducción en lo uno y en cualquier totalidad.

Por otra parte, hemos puesto en claro que la idea de la intersubjetividad en Levinas reviste esencialmente una estructura ética y asimétrica. Al revisar el tema del lenguaje comprobamos que este es, en esencia, ético y que lo infinito del otro se presenta como interpelación esencialmente ética (*epifanía ética del rostro*). Y que por ello mismo, la concepción de Levinas del otro se decanta en la idea del *rostro*, rechazando así la tendencia de concebir al otro sólo como otra libertad o, simplemente un *alter ego*.

Y, por último, en nuestras exploraciones interpretativas hemos llegado a la conclusión de que, para nuestro autor, la estructura de la subjetividad del sujeto es ética, esto es, que el sujeto, en la *responsabilidad* por el otro, es

comprendido, básicamente, como un *ser moral* antes que como intencionalidad o libertad. Y, que, en consecuencia, el hombre es, en esencia, un ser ético. Por lo que la profundidad de su *humanidad* podría definirse desde ella.

Conclusiones críticas:

La interpretación que hace de aquellos filósofos a quienes se opone y pretende rebasarlos, es decir, de Heidegger, Husserl y Hegel, es, un tanto, incompleta. Derrida ha mostrado, por su parte, una lectura distinta; esto quiere decir que la crítica levinasiana de los mismos no es concluyente y puede ser revisada.

En cuanto a su crítica de la filosofía occidental, creemos que ella no deja de tener algún asidero: ha existido en ella recurrentemente un afán de reafirmación de la identidad, de partir y de iniciarse desde la identidad, y de comprender al sujeto humano preferentemente desde la libertad y la autoconciencia. Por ejemplo, Descartes parte de la indubitabilidad del *cogito*, es decir, del *sí*. Algo parecido ocurre en Husserl, en quien la actividad inherente a la conciencia trascendental se reduce a la donación de sentido *desde* el sujeto dentro el par noesis-noema. ¿Y qué decir de Heidegger, para quien el Dasein es constitutivamente "Sorge", preocupación en torno a *sí*, ya que es al único ser a quien le incumbe irremediablemente su ser, o como acostumbra decir, a quien *le va* en su ser este su ser?

Los humanismos de la modernidad occidental han defendido, por otra parte, la inviolabilidad de la libertad de acción y de pensamiento del individuo promoviendo, en este sentido, su institucionalización mediante las estructuras legislativas del Estado. El valor supremo de la modernidad occidental y para el liberalismo, sea éste filosófico, económico o político es, sin duda, el aseguramiento de la libertad y de la dignidad del individuo en cuanto tal. Estamos hablando del individualismo y del egocentrismo de la persona que ha promovido la cultura occidental por alguno de sus caminos. De tratar de asegurar la libertad y los derechos de la persona individual considerada como ente individual autárquico y de la promoción preferente de la felicidad individual en las sociedades del bienestar y del consumo. Y cuya traducción filosófica y ética puede, de algún modo, sospecharse en la filosofía utilitarista, según la

cual, el valor ético consistiría en el concepto algo indeterminado de la mayor felicidad del mayor número posible de individuos.

Aceptamos, en ciertos aspectos su crítica de que la filosofía prioriza la *teoría* y que pierde de vista o pone en un segundo orden otras formas de acercamiento a la *humanidad* del otro que no sean exclusivamente los racionales-objetivos. El otro no es simplemente objeto de conocimiento — reducirlo a esto es cosificarlo— sino que ya su alteridad me provoca no menos un lazo y una reacción afectiva: es también, a quien amo u odio, es mi prójimo o mi enemigo, etc. Para nosotros, la alteridad del otro se nos presenta, *concretamente*, de muchas maneras. Levinas, ha descrito una modalidad, aunque la forma en que lo resuelve no es, en nuestra opinión, convincente ya que introduce excesivamente contenidos éticos en la idea de la intersubjetividad que ésta sólo parece diseñada y validada sobre su base exclusivamente ética. La interpelación del rostro, en su concepción, no permite una contra-actuación del sujeto y, por ello éste se somete pasivamente a su requisitoria. Ya que, por un lado, su verdad no se mide en términos de validez cognoscitiva y, por ello, no es posible determinar su verdad o falsedad desde una consideración meramente teórica. El rostro se impone, para Levinas más allá de la dicotomía verdadero-falso. Se trata, por decirlo así, de una especie de “evidencia primera” —si es que es correcto hablar aquí de una evidencia ética de total responsabilidad— que se impone por sí misma y de modo incontestable sobre la conciencia recipiente que ésta no podría, pues, replicar con alguna reserva de duda. Además, la interpelación proviene, si así podemos decirlo, de una autoridad suprema que hace valer precisamente tal autoridad y que instiga forzosamente al sujeto a reconocerse en subordinación a tal autoridad y señorío del otro.

Por todo ello, a nuestro juicio, existe en Levinas una excesiva comprensión del otro exclusivamente como alteridad ética del rostro. Deja de lado, a nuestro parecer, los otros modos posibles y no menos originales en que el otro nos sale al paso como otra realidad que la nuestra. No creemos que se deba reducir la alteridad del otro únicamente a la *epifanía* del rostro ético. Así, concibe excesivamente al otro sólo como rostro ético; reduce la alteridad del otro a la “epifanía ética” rostro. Y, si podemos señalar algunos excesos

tendríamos que referirnos, así, en este caso, a una hipérbole de la alteridad ética del otro. Para Levinas, el rostro se manifiesta como un mandato ético absoluto que ordena el servicio incondicional del otro sin escapatoria posible situándose de este modo en asimetría infinita respecto del sujeto. Y esto quiere decir, asimismo, que me interpela éticamente: juzgando severamente mi libertad arbitraria y mandándome *incontestablemente* a la responsabilidad. Y, no menos excesivo, es, en nuestra humilde opinión, la sujeción incondicional del yo al otro, y que, en un caso, lo hemos intentado mostrar en el tema de la responsabilidad como obligación irrecusable al otro. En resumen, lo que ponemos en discusión es que se conciba al otro sólo como rostro *ético* y que la sujeción al otro consista en una respuesta incondicional como un impulso de abnegación total. Y, además, que coloque al otro en la altura infinita del rostro, en una asimetría inalcanzable, intematizable.

Rescatamos, en todo caso, su dura crítica de la responsabilidad tal como usualmente se la entiende, es decir, sólo como la imputabilidad de los actos a quien los ejecuta, y sólo considerar el valor de la persona moral como aquel que puede correr con la responsabilidad de sus propios actos. Es este, a nuestro entender, un concepto individualista y legalista de la responsabilidad. La idea de la responsabilidad levinasiana nos abre a una responsabilidad verdaderamente humana, que se compromete por el otro, en tanto éste se me revela en el rostro de la viuda, el huérfano y el pobre, ante los cuales —y en esto seguimos a Levinas— se está, de alguna manera, obligado éticamente. Creemos, que el rostro de la miseria, nos obliga a responder, y que en tanto sujetos verdaderamente humanos no puede denegarse y buscar solamente una respuesta teórica —v.gr. el darwinismo social— tratando de exculparse y viendo las causas en los mismos que la sufren: la peor inhumanidad por el que sufre y está echado en menos, es pasar por encima e ignorar su voz que pide justicia y atención. En tanto que albergo alguna posibilidad de respuesta ante el rostro del pobre, del necesitado o del que está disminuido o en *minusvalía* respecto de mí, creemos, que soy, en una de mis posibilidades esenciales, *verdaderamente ser humano*. Ser verdaderamente “sujeto humano” es ser *sujeto moral*, padecer en la “conciencia moral” los escrúpulos por la procacidad e insolencia de su libertad y por el frenesí de la dicha opípara de su sólo egoísmo

mientras otro —que no es precisamente el cercano y querido— sufre en su caída. Y ser ético, para nosotros, no quiere decir, por lo demás, ser ejemplo immaculado de virtud moral, que se apega escrupulosamente al cumplimiento estricto de ciertos códigos morales prefabricados. Ser ético no es, santurronería ni insubstantial sensiblería moral, sino vivir intensamente y en plenitud de conciencia la *tensión* que se produce en la “conciencia moral” entre nuestro ímpetu de actividad y vida que actúa sobre el mundo y la *contra-posición* en la que se ubica la presencia interpelante del otro (s) *en tanto otro (s)*; y esto en tanto que el otro, en su ser, está definido ya bajo un contenido ético, es decir, ya como una *persona*. Ser ético sería, así, responder *responsablemente* por los otros, de quienes se está a cargo —que no se confunde con la custodia o cuidado de un simple objeto— y, no solo en razón de una delegación institucional o social que es, tan sólo, cumplimiento de normas objetivadas y, en algunos casos impersonales; como quien cumple una disposición legal que favorece al otro ciudadano sólo porque esta es penosamente punible.¹ Creemos con Levinas, que una parte substancial de la humanidad de lo humano, está en ver el rostro desvalido, en sentirse afectado por esta interpelación y en poder, de algún modo, responder. Lo pueril inhumano sería, pasar indiferente y, encima, buscar excusas para trivializarlo. En este caso, sería descender a un nivel inferior en la escala siquiera zoológica, como un animal feroz que es capaz de destrozar a su congénere por un pedazo de alimento. Es verdad y no falta ejemplos de que el ser humano puede llegar a esos extremos ya que el hambre o la dicha de sí es, a veces, en ciertos individuos y en condiciones excepcionales, más fuerte que cualquier pasión ética.² No ocultamos nuestra adhesión a Levinas en este punto, es decir, en tanto sujeto moral, se está obligado a la responsabilidad por el rostro abatido, pero no a renunciar totalmente a la propia preocupación

¹ ¿No animó, acaso, a Marx a una labor teórica titánica, la comprobación de la situación inhumana, cuasi-bestial, a la que estaba constreñida y reducida la clase obrera por la voracidad del capitalismo en las etapas de su germinación? ¡Hay momentos en que la destructividad y el absurdo humano llevan las cosas a un punto intolerable que es casi imposible cerrar los ojos y no sentirse mínimamente afectado!

² La Biblia da cuenta, para poner un ejemplo, por boca de Jeremías en Lamentaciones 4:10, durante el sitio de Jerusalén por los babilonios en 607 a.C. de la situación desesperada de madres judías que se comieron a sus propios hijos antes que morir de inanición.

mesurada del sí mismo, al punto de echar por la borda todo interés de sí. Porque, para nosotros, la ética no debería desprenderse de *la vida real y de sus exigencias concretas*, porque ella está justamente para guiarla y mantenerla en equilibrio. Es el modo en que con un sentido responsable nos las habemos en todas las circunstancias o estado de cosas respecto de nosotros mismos, no traicionándonos y, respecto de los otros; y ningún ser humano en tanto tal creemos puede sustraerse a esta elemental exigencia. En lo que *debo ser* — como proyecto, afirmación y realización personal— no puedo hacer sencillamente todo lo que se me plazca, anteponiendo mis prioridades y privilegios pasando por encima e ignorando la *existencia* y la razón de los derechos del otro. El otro, en tanto que es precisamente otro, que no coincide totalmente con mi identidad, en tanto que es libre y, por tanto, *persona*, ya con ello me exige en mi relación con él la observancia de ciertas pautas éticas. El otro no es mi amigo, mi profesor o mi compañera, es otro; *originalmente* es otro. Y es otro, porque es, antes, precisamente *persona*: me es totalmente “exterior”, es y se *vive* siempre desde sí a pesar de que en gran medida lo controle. Jamás me fusionaría con él en una unidad e identidad total. Está, como dice Levinas, para siempre fuera. Y, en conexión con esto, lo que nos parece importante en la noción levinasiana de rostro, por una parte, es que en el rostro el otro se me presenta como otro irreductible a mi identidad. No obstante, tenemos reparos, como lo hemos expresado, sobre la reducción que hace Levinas de la alteridad del otro a la *epifanía ética* del rostro. Y, que en esto, así, la alteridad del otro sólo se muestre como interpelación ética y que el sujeto sólo se adhiera pasivamente a su convocatoria. Nosotros, por nuestra parte reiteramos, que si cabe ser responsable del rostro abatido y disminuido, pero no del que trata de maltratarme, de negarme en mi ser mortal y sañudamente; de éste no soy, según las circunstancias, responsable —si es que pudiera serlo— en el mismo sentido. Hay ocasiones en que ante la maldad infinita sólo cabe responder decididamente y si es posible, con sus propios recursos y sin oponerle en esto otra maldad. Y si criticamos lo hiperbólico de la responsabilidad en Levinas, no por eso invalidamos, como hicimos notar, todo lo implicado en este concepto.

Ningún ser humano puede recluirse *monádicamente* en su para-sí, en ese egoísmo, meramente natural, elemental de la preocupación puramente felicitaria de su propio interés, de un egoísmo burdo que delata la rudimentariedad de una persona. Creemos, que ya su acción y la conciencia en la que se vive como sí, trasciende esta misma conciencia por el simple hecho de que se halla inmerso *a limine* en los tejidos de la vida social y en la cual está ya inserto inexorablemente la presencia actuante del otro. Tejido que ya contiene a su vez, un conjunto de códigos de conducta sobreentendidos —que las más de las veces, contiene un elemento moral— que reglamentan la vida en grupo, es decir, de mi ser individual o grupal *junto-a-los-otros* y al, en cada caso, colectivo de los otros. Y puede tratarse, para el caso, de un egoísmo procaz no sólo individual, sino también colectivo, de sí y de los suyos, de su facción, de su gremio, del grupo sociocultural o la nación —“originaria” como se dice hoy día— a la que se pertenece. E, intentando establecer toscamente, de esta guisa, esta identidad relativa como el paradigma de la *esencia* humana y de la *vida buena* universalmente válida. No se puede perder de vista al otro y existe no simplemente por una deducción teórica; *existencialmente* es ya otra voluntad, otra libertad trascendente que se me resiste, que no concuasa totalmente con la mía y que *se piensa originariamente desde sí misma a sí misma* (es en un sentido, *rostro*). Creemos que en la construcción de un proyecto común, que es lo que hace una nación, no se puede excluir definitivamente al otro —al otro que, aunque estereotipado negativamente, es *otro*—. O, como ya decía lúcidamente Ortega y Gasset de la España de su tiempo,³ criticando el particularismo obrerista —que en nuestro caso ha devenido en un particularismo de corte pseudomesiánico-andino-indigenista— y apropiándose de una frase de Renán, en el sentido de que hay que excluir toda exclusión. El otro es *otro* y existe fehacientemente como tal y, con ello, nos invita al *dia-logos* intersubjetivo. El

³ Véase de José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Calpe, 1922.

otro quizás sea así nuestra salvación, necesitamos del otro para ser lo que somos y *más* de lo que somos.

Y, para finalizar, la conclusión general a la que llegamos es que hay, en el pensamiento levinasiano, una exagerada sobreestimación metafísico-ética de la alteridad del otro. El otro es para Levinas la “epifanía ética” del rostro, es “rostro” (visage) que interpela desde su absoluta trascendencia y altura. Y por esta interpelación demanda inexorablemente un gesto de responsabilidad “incondicional” por el otro. Y que, en este sentido, el yo, el Mismo, debiera sujetarse al otro, en una condición de subordinación al otro. Hay pues, en Levinas una primacía de la alteridad. Y si nuestro autor criticaba a la tradición occidental por estar asentada en la “primacía del Mismo”, quizás, su pensamiento inadvertidamente desemboque, a su vez, por contrapartida, en una primacía del Otro. Primacía del otro que vendría verificarse, según lo creemos, en cuanto que, en primer lugar, el rostro, para nuestro autor, se presenta como un mandato inexcusable; el otro es rostro ético que interpela a la responsabilidad y ordena como un Sinaí. Y seguidamente, debido a que el sujeto por esta orden absoluta estaría en sujeción incondicional al otro, subordinado a tal punto que arriesgaría disolver una parte constitutiva no menos esencial de su ser que es la identidad de sí. El rostro reclama sujeción total a su mandato como hemos intentado mostrarlo.

BIBLIOGRAFIA:

E. Levinas:

- ***Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*** Ediciones Sígueme, 1977 (2da. Ed.), Salamanca. Trad: Daniel Guillot. Tit.orig. Totalité et infini, M.Nijhoff, La Haya, 1961
- ***De otro modo que ser o más allá de la esencia.*** Ediciones Sígueme, 1987, Salamanca. Trad: Antonio Pintor- Ramos. Tit.orig. Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence M. Nijhoff, La Haya, 1974
- ***Humanismo del otro hombre.*** Siglo XX Editores, 2001 (3ra. Ed.) , México. Trad: Daniel Guillot.Tit.orig. Humanisme del l'autre homme Fata Morgana, Montpellier, 1972. Ya que esta obra constituye una colección de ensayos damos a continuación sus datos: El primer ensayo incluido "La significación y el sentido", publicado originalmente en la Revue de métaphysique et de morale, (1964); el segundo "Humanismo y anarquía" apareció en la Revue internationale de philosophie, (1968); el último "Sin identidad" en L'éphémère (1970)
- ***El tiempo y el otro.*** Ed. Paidos, 1993(1ra.Ed.),Barcelona. Trad: José Luis Pardo Torío. Tit.orig. Le temps et l'autre en: "J.Wahl y otros: Le croix, le monde, l'existence", Arthaud, París, (1947). Reeditado como libro por Fata-Morgana, Montpellier, 1979. (Se trata de una serie de conferencias dictadas por Levinas en el Collège Philosophique dirigido por J. Wahl, en el periodo de la posguerra de 1945)
- ***La realidad y su sombra.*** Edit. Trotta, 2001, Madrid. Trad: Antonio Domínguez Leiva.Tit.orig. La réalité et son ombre (Reunidos y publicados en Fata-Morgana, 1994). Datos: *La réalité et son ombre* en : "Les temps modernes" 4,38 (1948) 769-789; *Liberté et commandement* en: "Revue de métaphysique et de morale" 58,3 (1953)264-72; *Trascendencia et hauteur* en: "Bulletin de la société française de philosophie" 56,3 (1962) 89-113

Bibliografía secundaria:

- Agus, Jacob B. ***La evolución del pensamiento judío: desde la época bíblica hasta los comienzos de la era moderna,*** Buenos Aires, Paidós, s.f

- Bergman, Samuel. *Fe y razón: introducción al pensamiento judío moderno* Paidós, Buenos Aires, 1967 (2da.ed.)
- Derrida, J. *La escritura y la diferencia* Anthropos, Barcelona, 1989 (1ra. Ed.) Trad: Patricio Peñalver
- Descartes, R. *Obras filosóficas* El Ateneo, Buenos Aires, 1945 Trad: Manuel de la Revilla Intr: de Étienne Gilson
- Gadamer, H-G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981
- Habermas, J. Israel o Atenas. *Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* Trotta, Madrid, 2001
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- Ib. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Edit. Madrid, 1994
- Ib. *Filosofía del derecho*, Edit. Claridad, Buenos Aires, 1987
- Hessen, J. *Tratado de filosofía* Sudamericana, Buenos Aires, 1957
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo* Fondo de Cultura Económica, México, 1951
- Laín, Entralgo Pedro. *Teoría y realidad del otro* (2vol) Revista de Occidente, Madrid, 1968
- Ortega y Gasset, J. *El hombre y la gente* Revista de Occidente, Madrid, 1957
- Ib. *España invertebrada*, Madrid, Calpe, 1922
- Popper, K-R. *La miseria del historicismo* Taurus, Madrid, 1961
- Ricoeur, P. *Sí mismo como otro* Siglo XX. Edit. México, 1996
- RUE DESCARTES 19 (Collège International de Philosophie) Presses Universitaires de France, París, 1998 (Serie de ensayos colectivos sobre el pensamiento de E. Levinas)

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
Cap. I. IDENTIDAD Y FILOSOFÍA	5
I.1. Totalidad y filosofía	15
I.2. “La primacía del mismo”	21
I.2.1. La reducción al Mismo	21
I.2.2. La suficiencia del Mismo	27
I.3. Heidegger y la ontología	33
I.4. En torno a husserl y hegel	45
Cap. II. ÉTICA Y ALTERIDAD.....	55
II.1.Ética y discurso.....	55
II.2. “La epifanía ética del rostro”	71
II.2.1. Descartes y la idea de lo infinito	71
II.2.2. Rostro como interpelación ética	79
II.2.3. La interpelación como descentramiento del sujeto	94
II.2.4. Asimetría o “la curvatura del espacio intersubjetivo”	100
Cap. III. SUBJETIVIDAD COMO SER-PARA-OTRO.....	107
Cap. IV. ¿UNA HIPÉRBOLE DE LA ALTERIDAD ÉTICA?	119
Cap. V. CONCLUSIONES	137
BIBLIOGRAFIA:	145
INDICE.....	147