

Emmanuel Levinas

Un pensamiento ofrecido al Otro:
Exploración de las nociones de pasividad
y responsabilidad en la constitución de la
subjetividad de la substitución.

Autor:
Zorraquín, María

Tutor:
Cullen, Carlos A.

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

TESIS 12-6-19

| | |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS | |
| Nº 830.195 | MESA |
| - 2 OCT 2006 | |
| Agr. | ENTRADAS |

Emmanuel Levinas: un pensamiento ofrecido al Otro

Exploración de las nociones de *pasividad* y *responsabilidad* en la constitución de la subjetividad de la sustitución.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Publicaciones

Carrera de Filosofía
Tesis de Licenciatura

Alumna: María Zorraquín
L.U. 24.882.321
mzorraqin@hotmail.com

Octubre de 2006

Agradezco enormemente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por la educación recibida durante estos años; y a los profesores de esta casa de estudios por la gran generosidad con la que me han instruido en las cuestiones fundamentales de la Filosofía.

Mi mayor gratitud es con el Profesor Carlos Cullen, quien me ha introducido en los temas que ocupan estas páginas, guiándome pacientemente durante todo el desarrollo de la investigación.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| PRIMERA PARTE | 6 |
| I. Precedentes filosóficos | 6 |
| 1. Soledad gnoseológica..... | 6 |
| a. Sujeto moderno..... | 6 |
| b. Fenomenología husserliana..... | 9 |
| 2. Soledad ontológica..... | 25 |
| a. La pregunta por el ser de Heidegger..... | 25 |
| b. La existencia anónima..... | 31 |
| 3. Pensamiento infinito..... | 34 |
| a. Crítica a la Totalización..... | 34 |
| b. Infinito cartesiano..... | 37 |
| II. Acercamiento a las obras capitales: | 43 |
| <i>Totalidad e Infinito y De otro modo que ser o más allá de la esencia</i> | |
| 1. Salir del ser..... | 43 |
| 2. La epifanía del Rostro..... | 46 |
| 3. Infinito cuestionado: crítica derrideana a <i>Totalidad e Infinito</i> | 48 |
| 4. Más allá de la esencia: el abandono | 54 |
| SEGUNDA PARTE | 57 |
| I. Pasividad | 58 |
| 1. Separación | 60 |
| 2. La sensibilidad (pasividad del sentir)..... | 62 |
| a. El gozo..... | 62 |
| b. La exposición | 66 |
| c. La proximidad | 69 |
| d. La caricia..... | 73 |
| 3. El Decir (pasividad del lenguaje)..... | 74 |
| 4. El pasado inmemorial (pasividad del tiempo)..... | 77 |
| II. Responsabilidad | 82 |
| 1. La respuesta ética: “Heme aquí”..... | 82 |
| 2. El mandato: “No matarás”..... | 85 |
| 3. La asignación..... | 90 |
| 4. La paradoja de la responsabilidad pasiva..... | 92 |
| 5. Deseo, maternidad y substitución..... | 95 |
| 6. Bondad..... | 102 |

| | |
|---|------------|
| III. La tensión entre responsabilidad y pasividad..... | 106 |
| 1. Objeciones de Paul Ricoeur..... | 106 |
| 2. Mala conciencia..... | 112 |
| 3. El tercero y la justicia..... | 115 |
| 4. Subjetividad ética como significación supuesta..... | 117 |
| 5. Subjetividad de la substitución..... | 120 |
| CONSIDERACIONES FINALES..... | 123 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 130 |

Siglas utilizadas

Las siglas se utilizan según los títulos de los textos en francés.

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)

De otro modo que ser o más allá de la esencia

DE *De l'évasion* (1935)

De la evasión

DL *Difficile liberté* (1963)

Difícil Libertad, Ensayos sobre el judaísmo

DQVI *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)

De Dios que viene a la idea

EE *De l'existence à l'existant* (1947)

De la existencia al existente

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949)

Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger

EI *Etique et infini* (1982)

Ética e infinito

EN *Entre nous. Essai sur le penser -à-l'- autre* (1991)

Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro

HAH *Humanisme de l'Autre homme* (1972)

Humanismo del Otro hombre

TA *Le temps et l'Autre* (1982)

El tiempo y el Otro

ThI *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)
Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl

TI *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* (1961)
Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad

INTRODUCCIÓN

Lo que debe el hombre es amar a su prójimo como a sí mismo. Como a sí mismo. Tu prójimo es como tú. El hombre no debe renegar de sí. Precisamente aquí, en el mandamiento del amor, su sí-mismo resulta confirmado definitivamente en su puesto. No es que se le ponga ante los ojos el mundo como una mezcla infinita y se le diga, señalando con el dedo esa mezcla, eso eres tú. Eso eres tú, así que deja de distinguirse de ello y ve a mezclarte tú también en él, a desaparecer y perderte en él. No. Muy al contrario. Del caos infinito del mundo se le pone ante su alma un algo próximo, su prójimo; y de él, en primer lugar, sólo de él se le dice: él es como tú. Como tú, o sea, no tú. Tú sigues siendo tú, y debes seguir siéndolo.¹

Emmanuel Levinas fue un filósofo lituano judío que vivió y escribió en el siglo veinte. Pensó su época de un modo radical y novedoso. Fue víctima de los avatares históricos que atravesaron el siglo, tales como la revolución rusa, las guerras mundiales, y el hitlerismo. Todos sus familiares, salvo su mujer y su hija, perecieron en el exterminio nazi.

Para él, pensar las guerras, los genocidios, el odio del hombre por el hombre fue una tarea necesaria.

Los horrores a los que ha llegado el hombre en el siglo pasado son temas dolorosos que generan preguntas inevitables y, desde el punto de vista de la filosofía, esas preguntas se dirigen a poner en cuestión a la razón humana. Si tenemos en cuenta el contexto socio histórico en donde el pensador ha labrado su aparato teórico, es interesante tomar como punto referencial el hecho de que Levinas buscó, más allá de la desesperanza existencial, nuevas perspectivas para la posibilidad de un humanismo preocupado por el hambre y la miseria de los otros. Levinas pensó desde una profunda confianza en la condición humana;

¹ ROSENZWEIG, FRANZ, *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, pag. 290

pero desterró la búsqueda de la certeza racional como lugar privilegiado para acceder a la paz y la justicia entre los hombres y las comunidades.

Para Levinas la filosofía en cuanto disciplina liderada por la razón, olvidó pensar la alteridad del prójimo y se cerró en los dramas de la identidad y del sujeto cognoscente. La violencia de los hechos ocurridos en nombre del saber muestra la imposibilidad de la filosofía occidental, arraigada en el pensamiento griego, de cumplir con su promesa de pensar el ser. Hoy ya en los albores de un nuevo milenio, se presiente la oscuridad de una razón obnubilada por sí misma y perpleja, también, ante las consecuencias fácticas de sus ideas.

Varios pensadores vislumbraron la crisis de la filosofía occidental. El itinerario filosófico de Levinas se inscribe en esta perspectiva crítica, pero con la originalidad de que está totalmente orientado a pensar la alteridad. Para Levinas la responsabilidad por el otro antecede todo pensamiento teórico. Y por ello, sostiene que la ética es la filosofía primera. La ética, entonces, es más que la moral y las costumbres, más que las prescripciones en la praxis humana y hay que entenderla, primordialmente, en alusión al otro.

Hemos decidido acercarnos al pensamiento del filósofo por varios motivos. Por un lado, nos provoca sumo interés la multiplicidad de perspectivas que inspiran su trayectoria intelectual. La influencia de maestros, lecturas y lenguas fue vasta y heterogénea: el aprendizaje del hebreo, la lectura de los textos bíblicos bajo una educación tradicional judía en su tierra natal de Lituania; el interés por las temáticas éticas y metafísicas de los grandes maestros de la literatura rusa: Pushkin, Gogol, Tolstoi, Dostoievski; sus años de estudio en la universidad de Estrasburgo donde enseñan Charles Blondel, Halbwachs, Pradines y en donde traba amistad con Maurice Blanchot; su estadia en Friburgo siguiendo los cursos de Husserl y de Heidegger; y su radicalización definitiva en Francia en donde trabaja y enseña hasta sus últimos días bajo el amparo de la lengua francesa. Toda esta múltiple gama de incidencias ha generado un pensamiento sutil, profundo y exótico que nos convoca a atravesar sus tramas.

Además, en cuanto a la forma de su escritura, encontramos una opacidad en la prosa que resulta filosóficamente cautivante. Levinas articula su pensamiento alejado de las formas léxicas de la filosofía tradicional. Por medio de metáforas, hipérboles,

comparaciones, describe la experiencia ética de la alteridad. Así es como el lenguaje le permite labrar una densa red de conceptos en donde reverbera un nuevo humanismo.

También nos incita la actualidad de sus ideas, las cuales se encuentran instaladas en el debate ético contemporáneo. Temas como las revisiones históricas de las guerras, los totalitarismos, el terrorismo, los problemas crecientes que conllevan las sociedades multiculturales, la insolidaridad, la tragedia de la marginalidad en la globalización económica y cultural que crece día a día, la xenofobia, el racismo, la discriminación; todas estas cuestiones resuenan en el pensamiento de la alteridad radical. Consideramos, especialmente, que para poder responder a los problemas éticos contemporáneos con una mirada levinasiana es fundamental comprender su concepción de la subjetividad. Y, desde allí, entender quién es el prójimo y cuáles son sus exigencias y sus necesidades.

En suma, el interés principal que nos guía hasta Levinas reside en que ha donado a la ética un lugar fundacional, poniendo al otro hombre antes que todo.

El objetivo del presente estudio es explorar en la constitución de la subjetividad levinasiana. Indagaremos en el pasaje que va del *deseo metafísico* planteado en *Totalidad e Infinito* a la *substitución*, concepto elaborado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Para ello, analizaremos las nociones de *pasividad* y *responsabilidad* que consideramos estructurantes de la subjetividad ética. Intentaremos describir la salida del ser, de la soledad del mismo hacia el otro², para comprender que la salida es ética.

Así, a partir del estudio de la subjetividad de la substitución trataremos de desentrañar la premisa levinasiana de que la ética precede al pensamiento teórico.

El trabajo está constituido por dos partes y una conclusión. En la primera parte, indagaremos en las influencias filosóficas que han intervenido en el pensamiento de Levinas. Repararemos en la crítica a la modernidad, en los acercamientos y en las

² Es necesario aclarar que Levinas se sirve de dos términos para hablar del otro. El Otro (l'Autre) en su forma genérica, en oposición al Mismo (Même), y el otro como prójimo (l'autrui) en referencia al otro concreto, es decir, al otro ser humano. A veces utiliza "Autre" y "Autrui" con mayúsculas para enfatizar la diferencia absoluta respecto de la mismidad del yo. Lo absolutamente Otro es el otro hombre (l'autrui). En algunos casos l'Autre se refiere directamente al infinito como Dios. Sin embargo, Levinas no define las especificidades del uso de las mayúsculas o la diferencia entre *autrui* y *autre*; términos que, en definitiva, confluyen en la noción de rostro. Dios queda evocado como huella. Es la huella del infinito en nosotros.

Utilizaremos mayúsculas para el término "otro" cuando se refiere a lo absolutamente Otro. Y dejaremos el término en minúscula, para hablar del otro en tanto prójimo, como el otro hombre. Con respecto al término "mismo", si el término alude al Mismo como categoría del yo que absorbe al otro en su esfera cognitiva, utilizaremos mayúsculas. Destacaremos otros conceptos con mayúsculas, tal como lo hace el autor, cada vez que lo consideremos necesario.

distancias que Levinas toma con respecto a la fenomenología de Husserl, y en su postura frente a la pregunta por el ser de Heidegger. Esto nos permitirá dilucidar los aspectos que distinguen la propuesta de Levinas de la tradición fenomenológica en la cual se inscribe y dejará en evidencia, a su vez, los flancos a los cuales se dirigen las objeciones que evaluaremos en dicho capítulo.

También, recorreremos la influencia de la quinta meditación de Descartes en la idea de infinito, y la crítica a la totalización que proviene de Rosenzweig.

Por otro lado, nos acercaremos a las dos obras capitales: *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* para hacer un rastreo general de la evolución de los conceptos esenciales al pensamiento del autor. Gracias a los estudios de Jacques Derrida podremos comprender los inconvenientes que surgen en *Totalidad e Infinito* y que serán repensados en la obra posterior, *De otro modo que ser*. Nuestro objetivo en este capítulo será dejar en evidencia las razones por las cuales Levinas reformula su concepción de la subjetividad a partir de las objeciones de Derrida. También acudiremos a otros textos importantes de Levinas. Haremos referencia a sus primeros escritos, a varios artículos, ensayos y entrevistas, en donde se dibujan las cuestiones que intentaremos destacar. El fin de la primera parte de este trabajo es mostrar el modo en que Levinas va elaborando su concepción de la subjetividad ética. Por eso, más que un análisis puntual, ofreceremos un rastreo conceptual de aquellos elementos que van a ir desplegando la noción de substitución.

En la segunda parte, examinaremos puntualmente las nociones de pasividad y de responsabilidad y abordaremos el entramado y la tensión de ambas nociones en la constitución de la subjetividad de la substitución.

Creemos que el desafío fundamental con el cual nos enfrenta el pensamiento de Levinas es el de concebir un tipo de responsabilidad pasiva como aspecto constitutivo de la subjetividad. Paul Ricoeur advierte los inconvenientes del planteo de la responsabilidad levinasiana, tal como se expone en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Así pues, las objeciones de Ricoeur nos conducirán a plantear los problemas de la responsabilidad pasiva sostenida por Levinas. Principalmente, Ricoeur pone en cuestión la responsabilidad ética por un otro que no aparece y que, por lo tanto, no es contemporáneo

del sujeto. Critica la idea de una responsabilidad pasiva, una responsabilidad que no llega al lenguaje discursivo e impide la toma de conciencia del acto ético.

Nuestro propósito es rebatir las objeciones planteadas por Ricoeur, en el espíritu de la interpretación de Levinas que brinda Jacques Rolland. De este modo, sostendremos que la subjetividad de la substitución definida por la responsabilidad pasiva fundamenta a la conciencia teórica. Trataremos de delinear la significación ética como una significación supuesta en la forma de una inquietud incesante de la conciencia.

También nos dejaremos guiar por textos de comentaristas que han sabido esclarecer las zonas profundas del pensamiento del filósofo Lituano, tales como Stephan Strasser, Catherine Chalié y Silvano Petrosino, entre otros.

Nuestra meta será vislumbrar la concepción de la subjetividad de la substitución, asentada en la responsabilidad pasiva. Para ello, debemos adentrarnos en una nueva configuración subjetiva vinculada completamente al otro. Subjetividad vulnerable y abierta al otro. Subjetividad que significa no poder sustraerse a la responsabilidad a la que me conmina el prójimo, pues éste provoca el movimiento ético en la conciencia del yo. En la salida de sí, en la apertura al exotismo del otro, y en el reconocimiento de que soy responsable por él, se nutre la dimensión ética. De este patetismo del lazo social procuraremos hablar en las próximas páginas.

PRIMERA PARTE

I. PRECEDENTES FILOSÓFICOS

1. Soledad gnoseológica

a. Sujeto moderno

Si queremos indagar en el pensamiento de Emmanuel Levinas, debemos, en primera instancia, abordar el contexto filosófico en el cual se inscribe. Nos bastará dejarnos guiar por aquellos pensadores que consideramos elementales, principalmente en lo que atañe a nuestro estudio y a los puntos claves que articulan las temáticas tratadas por nuestro filósofo. En el siguiente capítulo nos acercaremos al influjo de la fenomenología husserliana, a la cuestión del ser en Heidegger, y a la idea de infinito en Descartes. Pero antes, inspeccionaremos en la idea moderna de sujeto. Veremos, entonces, cómo Levinas transforma la propuesta gnoseológica de la subjetividad en una concepción de raíces éticas.

Ahora bien, en la filosofía moderna se gesta una nueva configuración del hombre diferente a la de las filosofías antigua y medieval; a diferencia de éstas, la filosofía que se denomina moderna y cuyo padre es René Descartes, retrocede introspectivamente hacia la conciencia para luego volver al mundo y enunciar los principios objetivos que rigen las cosas. Descartes descubre en el *ego cogito* el *subjectum* privilegiado y preeminente, el punto de partida de la meditación sobre todo lo demás. La conciencia que medita reposa en sí misma; sus *cogitationes* reposan en ella como actos suyos. El yo subyace a todos sus actos, es lo permanente, el soporte de todos los distintos pensamientos. Por medio de Descartes, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental. Por eso, la era moderna llega a la certeza de que el yo se encuentra en relación consigo mismo en tanto fundamento absoluto que reposa en sí mismo. El sujeto nacido de la duda metódica se emancipa de lo dado para darse su propia ley.

En grandes líneas, la modernidad se caracteriza por abdicar de la tesis según la cual el fundamento es otorgado en un mundo esencial y por postular un fundamento que parte del pensamiento, del *cogito*, es decir, del sujeto.

La filosofía de Levinas podría acuñarse en el ámbito de la crítica a la metafísica de la subjetividad. Sus textos marcan una inflexión del pensamiento en la medida en que exhiben una nueva concepción de los componentes constitutivos de la subjetividad occidental. En la caracterización de la subjetividad moderna, Levinas vislumbra que el lazo social resulta racionalizado, calculado y medido según las características egológicas. El problema de la caracterización moderna del sujeto reside en que la determinación de la socialidad tiene por fundamento al sujeto como libertad originaria; por eso, el lazo social se instituye según las propias capacidades racionales del sujeto y como consecuencia de la ejecución de su libertad dadora de sentido. El sujeto es la condición de posibilidad de la constitución del otro, en cuanto otro introyectado en la conciencia cognoscente. La constitución del otro depende de la posibilidad de experiencia subjetiva porque se determina en cuanto objeto pensado y experimentado por el sujeto cognoscente.

Levinas va a configurar una subjetividad que da cuenta de la alteridad radical. Va a mostrar que en la identidad humana hay un atravesamiento de una otredad irreductible a la conciencia, de la cual no habría experiencia posible (si entendemos experiencia como la facultad de construir objetividad mediante el operar sintético del entendimiento, o como la conciencia de los propios pensamientos)

Levinas se sirve de la noción de pasividad para describir un aspecto humano anterior a la constitución de la identidad individual. En la vulnerabilidad frente al otro se ofrece una apertura más allá de lo que se puede exponer a la comprensión racional. *En la sensibilidad se pone al descubierto, se expone, un desnudo más desnudo que el de la piel*³; porque la sensibilidad es la vulnerabilidad frente a aquello que me desborda, que no puede ser engullido y conocido y, no obstante, es próximo.

En esta interpretación de la sensibilidad como vulnerabilidad, reside la preeminencia que Levinas concede a la ética en relación a la ontología:

³ LEVINAS, EMMANUEL, *Humanismo del otro hombre*, trad. Daniel Enrique Guillot, México, Siglo veintiuno, 2001, p. 122, sigla:HAH .

Subjetividad del sujeto, pasividad radical del hombre (...) El yo, de pies a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad⁴.

La pasividad en tanto instancia constitutiva de la subjetividad denota una relación previa a la conceptualización racional en la medida en que revela un desborde en la medida de la libertad.

En palabras de Levinas:

Estamos ante una relación anterior al entendimiento de una vocación, que precede al entendimiento y al descubrimiento, que precede a la verdad.⁵

Entonces, si comparamos la noción de pasividad con ciertos elementos relevantes para la constitución de la subjetividad moderna, advertiremos que con la noción de pasividad Levinas bosqueja una nueva configuración de la subjetividad que, tal como señala Strasser, contrasta con cualquier filosofía de la conciencia⁶. Si las ideas nacidas en la modernidad se centran fundamentalmente en la noción de un sujeto activo y productor de objetividad, y productor, por lo tanto, de su propia individualidad en el despliegue de su libertad originaria; entonces Levinas estaría inaugurando una perspectiva alejada del lenguaje del pensamiento moderno.

El pensamiento levinasiano va a enfrentar al sujeto activo con una experiencia radical de pasividad.

⁴ HAH, 123.

⁵ HAH, 121.

⁶ Cfr. STRASSER, STEPHAN, "Emmanuel Levinas (born 1906): phenomenological philosophy." En Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Phaenomenologica 5/6, The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff publishers, 1982.

Strasser insiste en que el *cogito* de la conciencia trascendental no es para Levinas el comienzo absoluto; Levinas rechaza la concepción monadológica de la vida mental. El inmanentismo monadológico contrasta con la idea central de la filosofía levinasiana de la trascendencia.

b. Fenomenología husserliana

El mismo constituyente y el otro constituido

Levinas sigue los cursos de Husserl en 1928-1929. Su libro de 1930 *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*⁷, tal como la recopilación de ensayos de 1949 sobre la fenomenología husserliana y heideggeriana *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁸, han contribuido a introducir la fenomenología husserliana en Francia. Un comentarista de Levinas -Richard Cohen -sugiere que Levinas propone una relación de fidelidad infiel con el pensamiento de Husserl⁹, porque extrapola los orígenes científicos de la fenomenología en imperativos éticos.

En el siguiente apartado, intentaremos desentrañar ciertos aspectos de la relación filosófica entre Levinas y su maestro Husserl. Nos centraremos en la noción del otro planteada por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*¹⁰. Para arribar a ello, recorreremos la interpretación levinasiana de las nociones de trascendencia y donación de sentido (*Sinngebung*) implicadas en la caracterización de la conciencia intencional del sujeto trascendental y la constitución de la intersubjetividad.

Consideramos que la entrada al pensamiento levinasiano, debe realizarse desde la problemática fenomenológica pues Levinas ha iniciado su recorrido filosófico dentro de dicho marco. Eludir el vínculo con la fenomenología husserliana sería despojar al pensamiento levinasiano de las raíces que lo nutren y que, de algún modo, lo sostienen. Diferentes formas habrán de acercar o de alejar a ambos pensadores; no está a nuestro alcance analizar la veracidad de sus lejanías ni la de sus proximidades; tampoco ahondaremos en los propios surcos del pensamiento del iniciador de la fenomenología; tomaremos únicamente las interpretaciones de Levinas, y analizaremos aquellos elementos de la fenomenología husserliana que son reelaborados por la fenomenología de la socialidad.

⁷ LEVINAS, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001. Sigla: ThI.

⁸ LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Troisième édition corrigée, 2001. Sigla: EDE. Se trata de un libro publicado por primera vez en 1949 que reúne diversos estudios realizados en torno al pensamiento de los filósofos mencionados en su título. Allí se refleja el primer encuentro levinasiano con la fenomenología.

⁹ Cfr. COHEN, RICHARD, "La bonne oeuvre d'Edmond Husserl" trad. del inglés: Carinne Brenner, artículo extraído de la página web: <http://ghansel.free.fr/richard.html>.

¹⁰ HUSSERL, EDMUND, *Meditaciones cartesianas*, Trad., José Gaos y Miguel García- Baró, México D. F, Fondo de cultura económica, 2ª ed., 1986.

La intencionalidad, eje fundamental de la fenomenología husserliana, es heredera del pensamiento moderno de la representación; pensamiento que Levinas considera solipsista. Representar implica reducir la alteridad del objeto a lo Mismo, por medio de una reducción que despoja de su extrañeza a aquello que subyace frente a la conciencia. Es tomar lo otro externo y traerlo dentro de la conciencia, internalizarlo para representarlo como objeto de la conciencia.

Para Levinas la transferencia analógica –punto central de la quinta meditación cartesiana de Husserl– persiste en el estrecho ámbito de la representación y, por lo tanto, de la mismidad gnoseológica.

En términos generales, podríamos decir que la crítica de Levinas a Husserl se dirige al solipsismo de la conciencia cognoscente; es decir, al intelectualismo¹¹, a la identificación del sentido con el saber que forja un pensamiento inmanente que no logra salir fuera de sí hacia una exterioridad radical. Levinas critica el modelo de saber como fuente privilegiada de acceso al ser:

El conocimiento más audaz no nos pone en comunión con lo verdaderamente otro; no reemplaza a la socialidad; es todavía y siempre una soledad¹².

El solipsismo constituye, según Levinas, la esencia misma del conocimiento, porque esencialmente es:

Una relación con lo que igualamos y englobamos, con aquello cuya alteridad suspendemos, con aquello que pasa a ser inmanente, porque es a mi medida y a mi escala (...) el conocimiento es siempre una adecuación entre el pensamiento y lo que él piensa¹³.

¹¹Cfr. ThI. Aquí Levinas ofrece una introducción a las ideas centrales de Husserl; el método aportado por Husserl para resolver el problema del fundamento de la lógica, advierte Levinas, es el alma del movimiento fenomenológico que inaugura una nueva teoría del ser, una nueva ontología centrada en la intuición, en cuanto acto teórico de la conciencia. De soslayo este texto anuncia una confrontación con la posición husserliana que concibe la intuición teórica como modo privilegiado de acceso al ser. La ontología husserliana estaría fundada, según dichos análisis, en un privilegio del saber como lugar de manifestación del ser.

¹² LEVINAS, E., *Ética e infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, La balsa de la medusa, 1991, p. 57.

Sigla: EI.

¹³ Loc.cit.

Para Levinas, la filosofía tradicional sitúa el origen del sentido en el “psiquismo” como saber, hasta llegar a la conciencia de sí –auto conciencia– revelada en la era moderna. Todo lo que adviene al psiquismo humano termina por saberse; todas las vivencias son experiencia: unidad del yo en que todo saber se sustancia.

Levinas considera que la fenomenología intencional lleva a cabo hasta las últimas consecuencias el ideal griego de la elucidación del ser; tal intento la inscribe pues, en la esfera de la absolutez del conocimiento cuyo objetivo fundamental es la revelación del ser por medio de los operativos lumínicos de la razón.

Husserl, justamente, permanecería inmerso en la esfera de los pensadores de lo Mismo, lugar dominante en la filosofía occidental nacida del helenismo cuyo punto excelso se ve radicalizado en la era moderna, cuando se postula a la conciencia como fundamento absoluto. Husserl elabora en sus *Meditaciones cartesianas* una concepción de la alteridad cuyo paradigma es el modelo del conocimiento .

La crítica levinasiana al modelo del saber como fuente privilegiada de acceso al ser se dirige, por un lado, a la conciencia intencional donadora de sentido cuyo acto privilegiado es el acto teórico de la intuición. Por otro lado, Levinas advierte que en la constitución de la intersubjetividad husserliana, el encuentro con el prójimo se da en términos de conocimiento. Levinas pretende mostrar que, en realidad, el conocimiento es una inmanencia porque no hay una ruptura del solipsismo del ser. Por el contrario, la relación con el otro no es tematizable puesto que la alteridad del otro es refractaria a los operativos epistémicos. Por lo tanto, no se puede abordar al otro desde los mismos parámetros cognitivos de la conciencia, tal como plantea Husserl.

Asimismo, la crítica al modelo del conocimiento se inscribe dentro de la crítica al proceso de totalización que subsume la alteridad radical bajo el unitario manto de lo Mismo. Mediante el proceso cognitivo se pretende construir una totalidad cerrada y única. El conocimiento, el saber, es el mecanismo por medio del cual el Mismo asegura un poder constituido por la posesión de lo Otro como pieza objetivada de su esfera identitaria.

En palabras de Levinas:

*Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto.*¹⁴

Levinas identifica el mecanismo epistémico con la libertad del cognoscente cuya exigencia reside en la anulación de la extrañeza de lo Otro para someterla a la generalidad del concepto. Ya en Sócrates se vislumbra, según Levinas, este afán por reunir lo extraño en síntesis conceptuales de sentido. La ontología de la unidad del ser y la unidad de la conciencia respalda al pensamiento de lo Mismo¹⁵. La filosofía ha sido desde sus orígenes griegos una ontología: la reducción de lo Otro a lo Mismo por la mediación de un término medio y neutro. El proceder gnoseológico consiste en tomar al individuo que aparece en mi campo perceptual, no en su individualidad sino en su generalidad. La relación con lo Otro se realiza en virtud de lo que en él se traiciona y a través de un tercer término que encuentro en mí; por este camino se cumple el proceso cognitivo y el despliegue de mi libertad. La exigencia socrática de verdad se funda en la suficiencia del Mismo, en su identidad monadológica. Por eso, la filosofía deviene egología y totalización.

Inversamente, Levinas quiere despojar al pensamiento de su impulso inmanente, proclamando un pluralismo ontológico¹⁶. En vez de la mónada cerrada del ego, de una subjetividad individual y solitaria que sale de sí y retorna a sí misma, Levinas propone una subjetividad compuesta por un “nosotros”. Desde su perspectiva, acentúa Strasser,

¹⁴ LEVINAS, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Paris, Kluge Academic-Martinus Nijhoff, 1971. Sigla: TI. La cita corresponde a la edición en castellano que nos guiará en el presente estudio: *Totalidad e Infinito*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Hermeneia, 2002, p.67.

¹⁵ Para Levinas, la filosofía tradicional-griega es fundamentalmente un pensamiento de lo Mismo, salvo en ciertas ocasiones en donde se vislumbra un pensamiento de la alteridad, de lo otro del ser, como en el caso de la idea de Bien platónica, o en el neoplatonismo de Plotino. Levinas critica la filosofía que pretende retrotraer el sentido a la unidad del ser. Pues aquello que se deja identificar por el operar del pensamiento, permanece inmanente al pensamiento. En cambio, Levinas busca pensar un ámbito que trascienda el pensamiento del ser comprendido como puro logos. Esta oposición al pensar occidental griego denota una reivindicación de la influencia religiosa del judaísmo cuya espiritualidad se centra en un Dios absolutamente trascendente e irrepresentable; un Dios ajeno al mundo, alteridad radical, distancia absoluta. *El judaísmo enseña una trascendencia real, una relación con Aquél que el alma no puede contener y sin Él que no puede, como quiera que sea, sostenerse a sí misma*. LEVINAS, E., “Una religión para adultos,” *Difícil Libertad, Ensayos sobre el judaísmo*; trad. Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod, 1ª ed., 2004, p. 106. Sigla: DL

¹⁶ Op.cit. STRASSER, p. 644.

“nosotros” –yo y el otro– no somos dos especímenes pertenecientes a la especie “homo sapiens”, ni somos dos animales racionales; tampoco somos dos egos trascendentales como quiere Husserl; Tal adición es imposible en principio porque el yo y el otro no conforman juntos una totalidad. La exterioridad del otro no se organiza en un todo cognoscible y experimentable porque permanece irreductible a los procesos teóricos del operativo epistémico. La alteridad del otro permite, paradójicamente, que la subjetividad ya no se plantee en términos de lo Mismo, es decir, como unidad cerrada de lo idéntico sin exterior. Por medio de tal inasumible alteridad el sujeto deja de ser una mónada solitaria; pues dicha otredad lo constituye forjando a la subjetividad humana como lugar de trascendencia.

El ego trascendental

Las *Meditaciones cartesianas*, conferencia impartida en la Sorbonne en 1929 y cuya traducción al francés publicada en 1931 fue realizada por Levinas, es una introducción a la fenomenología, la cual se podría resumir como la ciencia eidética descriptiva, es decir, la ciencia de los fenómenos de la conciencia pura. Husserl sigue los pasos cartesianos porque ellos orientaron a la filosofía hacia la subjetividad, hacia el yo filosofante. El método de la duda cartesiana niega cualquier existencia que sucumba a la duda. Sólo la conciencia queda absuelta de la duda metódica. La duda conduce al meditador a la certeza apodíctica de la existencia de su propio ego¹⁷. Husserl propone la reducción fenomenológica, una suspensión universal de las posiciones tomadas con respecto a la realidad, con el fin de despojar al ego de su actitud natural.

Por medio de la *epojé* fenomenológica se pone entre paréntesis el mundo objetivo. De la abstención de toda creencia empírica surge la evidencia y la absolutez de esta vida constantemente presente para mí. La conciencia husserliana resiste a la *epojé* porque su existencia específica es absoluta, no podemos ponerla fuera de acción, ni excluirla. La *epojé* fenomenológica, explica Levinas, nos lleva a considerar la vida consciente que se revela como una intención dirigida hacia el ser que afirma sus objetos existentes, noemas inseparables de la conciencia. Entonces, entre paréntesis y reducidos a lo que son para la conciencia, dichos objetos se encuentran preparados para el estudio fenomenológico.¹⁸

¹⁷ Cfr. Op.cit, HUSSERL *Meditaciones cartesianas*, introducción de José Gaos.

¹⁸ Cfr. ThI, cap. VII.

Husserl señala afirmativamente:

Si como podría hacer y he hecho con libertad, me abstengo de toda creencia empírica, de tal suerte que para mí quede en suspenso la realidad del mundo empírico, este abstenerme es lo que es y existe justamente con la corriente entera de la vida que tiene esa experiencia (...) Ahí está esta vida constantemente para mí; constantemente está presente a la conciencia, en una percepción que abarca un campo de actualidad, y está presente ella misma en la más radical originalidad¹⁹.

Es importante destacar que la subjetividad levinasiana no admite como fundamento la preeminencia de las nociones de actualidad y originalidad. Justamente, la crítica a Husserl conducirá a una nueva concepción de la subjetividad, constituida por elementos externos a sí misma, vulnerable a la huella del otro, y estrictamente responsable por esa presencia que no se presenta en una percepción. Por ello, Levinas concibe el encuentro con el otro como proximidad con una alteridad que nunca es vivencia, no llega a mi conciencia sino que permanece exterior solicitándome en su extrañeza.

El otro levinasiano no llega al plano de la actualidad. Es enigma,²⁰ en vez de percepción o fenómeno; huella, en vez de presencia. No hay en sentido estricto, experiencia del otro. El otro es irreductible, incluso, al movimiento de la *epojé* porque no es un fenómeno que aparece en la conciencia; sino que se encuentra enigmáticamente imbricado en la subjetividad.

Por su parte, Husserl afirma que por medio de la reducción fenomenológica me apropio del universo de los fenómenos. La reducción fenomenológica retrotrae a la realidad primera y trascendental la del ego puro y sus *cogitationes*; por eso, desde el punto de vista

¹⁹ Op. cit, HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, M. I, parágrafo 8, p. 61.

²⁰ Cfr.EDE, « Énigme et phénomène ». Ensayo aparecido por primera vez en *Esprit*, Junio de 1965. Allí Levinas desarrolla la noción de enigma en contraste con la noción de fenómeno en donde reposa el conocimiento y la conciencia. El fenómeno da cuenta del aparecer de la cosa y del gesto por el cual el conocimiento toma al ser del objeto conocido bajo el operativo lumínico que ordena y fija en un tiempo contemporáneo los objetos presentes a la conciencia que sabe de su operar. Por el contrario, el enigma significa desde un pasado irrecuperable, no pudiéndose refugiar en una esfera presente a la conciencia. Advierte Levinas: *El fenómeno, la aparición a plena luz, la relación con el ser aseguran la inmanencia como totalidad y a la filosofía como ateísmo. El enigma, intervención de un sentido que desordena al fenómeno, pero dispuesto a retirarse como un extranjero indeseable (...) es la trascendencia misma, la proximidad del Otro en tanto que Otro.* EDE, p.297 (la traducción es mía)

gnoseológico, el ego trascendental es la realidad anterior a toda realidad objetiva. El método de la reducción fenomenológica nos permite retornar al hombre verdaderamente concreto y descubrir el campo de la conciencia pura.

Levinas advierte:

*La reducción fenomenológica tiene por objetivo hacernos presente nuestro yo verdadero, pero hacerlo presente desde un punto de vista puramente teórico y contemplativo, que considera a la vida, pero no se confunde con ella.*²¹

Por consiguiente, en virtud de la *epojé*, el fenomenólogo se descubre a sí mismo, en cuanto ego trascendental, penetrando con su mirada reflexiva en los mecanismos de su vida cogitativa y develando los procesos sintéticos de los diversos modos de su conciencia. Por ello, el meditador llega a ser un espectador desinteresado de sí mismo y de toda objetividad existente para él. A la luz de tal autorreflexión radical, emancipada de la actitud natural que no cuestiona el mundo preexistente, el universo aparece como *cogitatum*, correlato intencional de los modos de mi conciencia.

Destaquemos que el meditador trascendental descubre que toda realidad y sentido concebibles son constituidos en la esfera de su subjetividad trascendental.

Husserl advierte:

*Así es como a la realidad natural del mundo –del mundo del que yo puedo hablar– precede de hecho, como una realidad en sí, la del ego puro y sus cogitaciones. La base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone la trascendente.*²²

El meditador descubre que él es el sujeto de todo conocimiento posible. En virtud de la *epojé*, el yo espectador descubre la esfera de la experiencia trascendental, se sale del terreno de lo dado como real y comprende que el mundo es correlato de sus operaciones, el *cogitatum de sus cogitaciones*.

²¹ ThI, p.213

²² Op.cit. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, M.I, parágrafo 8, p. 63.

La conciencia intencional

En su ensayo “La obra de Edmund Husserl”²³ Levinas busca definir la noción de intencionalidad husserliana cuyo lema “toda conciencia es conciencia de algo”, caracteriza esencialmente a la conciencia. El punto central de la vida espiritual se da en el hecho de que la relación de intencionalidad no tiene relación entre objetos reales. Es esencialmente el acto de donar un sentido (*Sinngebung*). La exterioridad del objeto de la conciencia intencional tiene otro sentido que aquél del objeto de la actitud pre-fenomenológica, el pretendido objeto real, ingenuamente encontrado.

Levinas profundiza su análisis de la esencia intencional de la conciencia como donación de sentido. Agrega que donar sentido significa identificar y, por eso, para Husserl pensar equivale a identificar, asemejando lo diverso con el fin de encontrar una unidad en la multiplicidad.

Para Husserl la constitución del sentido se caracteriza por el fenómeno de la identificación, proceso que finalmente constituye al objeto. La intencionalidad de la conciencia revela el hecho de que, a través de la multiplicidad de la vida espiritual se halla una identidad ideal. El poner el objeto –el acto objetivante– es una síntesis de la identificación. La evidencia, la presencia del objeto en persona, es presencia del ser, instancia en que el ser se presenta en persona a la conciencia y confirma el pensamiento que lo mienta indirectamente, sin verlo.

En *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, Levinas reconoce en la intencionalidad un acto de trascendencia verdadera y el prototipo de toda trascendencia. En virtud de la intencionalidad, la conciencia se trasciende porque sale fuera de sí hacia el objeto. La intencionalidad es el modo de existencia de la conciencia. La intencionalidad, explica Levinas, hace a la subjetividad misma del sujeto. Su substancialidad consiste en trascenderse, en dirigirse activamente hacia el objeto; por eso, Husserl supera el concepto sustancialista cartesiano de la existencia tanto como la intencionalidad objetivante kantiana. La fenomenología nos lleva fuera de las categorías sujeto-objeto y ruina la soberanía de la

²³ Cfr., EDE. El ensayo “L’oeuvre d’Edmond Husserl” fue publicado por primera vez en *La revue Philosophique*, Enero-Febrero, 1940.

representación moderna²⁴. Desde la perspectiva levinasiana, el gran aporte de la fenomenología de Husserl radica en que la intencionalidad, o la relación con la alteridad, no se polariza en los términos sujeto-objeto; al contrario, Husserl inaugura una intencionalidad trascendente; por consiguiente, distinguir al acto intencional como salida de sí significa la apertura de la conciencia al ser. La relación sujeto-objeto constituye el fenómeno fundamental, el encuentro de lo que llamamos objeto y sujeto. Así, pues, la intencionalidad es relación con el objeto. La conciencia se trasciende cuando se dirige hacia algo que ella no es. No obstante el reconocimiento de dicha trascendencia, Levinas cuestiona la forma intelectual del encuentro entre sujeto y objeto; argumenta que la alteridad del otro no puede constituirse en objeto intencionado porque escapa al dominio de la “buena conciencia” inmanente y en contrapartida define una “mala conciencia”; la cual es una conciencia sin intenciones, sin nombre, sin situación, sin tema, pre-reflexiva, pura pasividad y nuda de todo atributo²⁵. Sustraída a toda voluntad del yo, la conciencia no-intencional se encuentra conectada con la noción de infinito.

La intencionalidad como el único modo de “donación de sentido” constituye la inmanencia del pensamiento; porque la salida fuera de sí no es más que un tomar, un dominio y una posesión de lo aprehendido:

*Como si el pensamiento lo pensase a su medida por el hecho de poder –al encarnarse– incorporarse aquello que piensa; pensamiento y psiquismo de la inmanencia: autosuficiencia.*²⁶

²⁴ Cfr. EDE, “La ruine de la représentation”, estudio aparecido por primera vez en *Edmond Husserl 1859-1959*. Recopilación conmemorativa publicada en el centenario del nacimiento del filósofo. La Haye, Nijhoff, Collection Phaenomenologica, 1959.

²⁵ Cfr. LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, segunda edición, 1998. Sigla: DQVI. En el estudio « La mauvaise conscience et l'inexorable » (aparecido por primera vez en *Exercices de la patience*, nº 2) Levinas opone la buena conciencia racional que asume sus cogitaciones a la mala conciencia, que no es intencional, no es acto sino pura pasividad.

²⁶ Cfr. LEVINAS, E., *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pretextos, 1993, P. 154. Sigla: EN. El libro reúne una serie de ensayos que incluye, entre otros, “La conciencia no intencional” aparecido por primera vez en *Philosophes critiques d'eux memes*, publicado bajo los auspicios de la federación Internacional de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Berna, 1983. El ensayo investiga la idea de una posible conciencia no-intencional o mala conciencia, que revierte la vigilia lúcida de la conciencia del ego cogito, por cuanto no es conciencia, ni inconciencia (ésta constituye el reverso de la conciencia y por ello, forma parte de ella). La conciencia intencional implica presencia, posición ante sí, exposición a la captación, conciencia de sí misma. La conciencia no-intencional se oculta de la presencia, no tiene enfoques, ni títulos, ni siquiera puede describirse como toma de conciencia de su propia pasividad, no puede asumir su pasividad porque no es correlato de ninguna acción.

Levinas considera la trascendencia planteada por Husserl como una salida con retorno. En contraste propone una trascendencia pasiva que no responde a la acción de un sujeto. El acto trascendente de la intencionalidad es un ir hacia lo que subyace afuera para retrotraerlo a la esfera de la intimidad, transformando lo exterior y separado en interioridad inmanente. La alteridad queda subsumida en una unidad de sentido impuesta por el sujeto. En cambio, Levinas reivindica la extraña presencia de un contenido inasimilable que estando en el pensamiento, permanece, sin embargo, exterior a él. En este sentido, la trascendencia del sujeto no le incumbe al sí mismo en cuanto acto de su propia libertad originaria. Si no que, previo a la libertad, antes de toda posible acción voluntaria, es decir, antes de toda determinación autónoma, el sujeto se encuentra conteniendo un pensamiento que piensa más de lo que piensa y que por ello, lo trasciende. Es una paciencia del infinito, una pasividad frente a lo incontenible cuya presencia tiene la consistencia de una huella.

En oposición a la noción de vivencia como la cosa presente a la conciencia, Levinas encuentra en la noción de huella aquello que ha pasado antes de todo presente original. Porque eso que ha pasado no se presenta nunca a la conciencia como una vivencia de sentido.

En la evidencia husserliana está la cosa presente, *“ella misma”*, *el hecho objetivo*, *“él mismo”*. En efecto, la definición de evidencia en su sentido amplio es:

*“Experiencia” de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas.*²⁷

Levinas señala que para Husserl la conciencia es una existencia absoluta. No es relativa a nada porque es libre. El sujeto puede, desde su fuero interno, dar cuenta del universo:

El idealismo de Husserl intenta definir el sujeto como origen, como lugar en donde cada cosa responde por sí misma. El sujeto es absoluto no porque sea indubitable, sino que es indubitable porque responde siempre por sí mismo y a sí mismo. Esta autosuficiencia

²⁷ Op.cit. HUSSERL, M I, parágrafo 5, p. 52.

*caracteriza su absoluto. La fenomenología explicita esta respuesta del sujeto a sí mismo-pone en acción nuestra libertad.*²⁸

En el párrafo 40 de la cuarta meditación cartesiana, Husserl define a la fenomenología como teoría del conocimiento trascendental, en tanto los problemas fenomenológicos se reducen al título de “constitución” (estática y genética) de los objetos de una conciencia posible. La fenomenología estudia la constitución de los fenómenos de la conciencia:

*La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del ego. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad*²⁹.

Consecuentemente, la conciencia es la condición de posibilidad del sentido y por ende, de la realidad que ella misma constituye.

El alter ego y la constitución de la intersubjetividad

En la quinta meditación, Husserl expone la constitución de la intersubjetividad. Husserl quiere refutar la latente objeción de solipsismo pues, llegado a este punto meditativo, emerge el *solus ipse* como consecuencia del yo reducido al ego trascendental absoluto. Entonces, se pregunta por los otros egos que no son mera representación, meras unidades sintéticas de verificación posible para mí, sino fundamentalmente, otros; evitando la caída en la solipsista reducción del otro a objeto de la conciencia trascendental, Husserl busca una vía de acceso al “alter ego”. La tarea emprendida gravita alrededor de la manifestación y la verificación del alter ego. Se trata de captar en qué intencionalidades, síntesis, y motivaciones se forma en mí el sentido “otro ego” que se verifica existiendo como experiencia del otro.³⁰

²⁸ EDE, “L’oeuvre d’Edmond Husserl”, párrafo 13, p.68. La traducción es mía.

²⁹ Op.cit. HUSSERL, M IV, párrafo 41, p. 141.

³⁰ Cfr. HUSSERL, MV, parág. 42.

Acentuemos el siguiente punto. Levinas considera que Husserl parte de premisas teóricas porque concibe que el acceso al otro se produce desde el plano del conocimiento en tanto postula al otro como un alter ego conocido por mi propio ego cognoscente. Por ende, no hay una irrupción del otro, sino una búsqueda intencional nacida de la mónada protomodal. En contraste, Levinas sostiene que el encuentro con el otro dista de producirse a la base de una experiencia intencional de la alteridad porque el otro se sustrae a la luz de la conciencia. Se retira del juego de la teoría.

Husserl concibe un darse óptico-noemático del otro. La esfera cerrada de lo mío propio como ego abarca también la intencionalidad dirigida hacia algo ajeno. Este no-yo trasciende mi ego monádico, admite Husserl, en lo propio de él mismo, y se constituye, no como yo mismo, sino como reflejándose en mi mónada (mi yo propio); este segundo ego es constituido como alter ego. Por lo tanto, el otro remite, por su sentido constituido, a mí mismo en cuanto es análogo de mí mismo. Aquello que es esencialmente propio del otro es inaccesible de un modo directo y exige la mediación de la intencionalidad que lo aprehende a través de la percepción de un cuerpo físico extraño y de una vida psíquica ajena que se manifiestan por analogía con mi propio cuerpo y mi propia psiquis.

El conocimiento del otro implica una “transferencia analogizante” que permite que el otro ajeno a mí sea aprehendido con el sentido de lo propio. Así, experimento en lo mío propio (no-ajeno) lo primero ajeno en sí (no-yo) que es el otro yo. El otro no se experimenta como presencia inmediata porque se ubica en la esfera de lo ajeno, por eso no se da como presentación sino como apesentación. Por lo tanto, el otro es una “modificación intencional” de mí mismo:

Por virtud de la constitución de su sentido como “modificación intencional” de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, “modificación” de mi yo mismo.³¹

La percepción del otro se da por transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo vivo “aquí”. La aprehensión analogizante vincula mi propio cuerpo con el cuerpo ajeno de “allí”, ubicándolo en mi esfera. Por ello, el otro cuerpo (el que está “allí”) se

³¹ Op.cit. HUSSERL, MV, Parág. 52, p. 178

introyecta en mi esfera primordial al ser aprehendido como semejante a mi propio cuerpo físico y vivo. A esta aprehensión Husserl la denomina “apercepción asemejadora”. Se comprende el cuerpo del otro como par del propio cuerpo. La asociación parificadora, asociación por semejanza, denota la unión de dos datos en una conciencia. Aparecen como distintos y fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza. De este modo, capto al otro hombre como otra subjetividad, es decir, otra mónada.

Aunque el otro no se presenta directamente a mi conciencia, puedo experimentarlo en virtud de un mecanismo de asimilación entre los rasgos comunes de ambas esferas.

Por eso, afirma Husserl:

*Lo que en la esfera primordial no es compatible en cuanto a la coexistencia, se hace compatible gracias a que mi ego primordial constituye el ego otro para él, mediante una apercepción representativa que ni exige, ni consiente jamás, por su propia índole, cumplimiento vía presentación.*³²

Levinas critica la asociación por semejanza del alter ego. Considera que en la quinta meditación subsisten presupuestos tácitos y cuestiona la manera en que se da la asociación con el otro.

*La manera por medio de la cual, entre todas las posibilidades, me asocio a otro, ¿es una semejanza de dos imágenes? (...) En todo acaso, allí hay una falla en el sentido de la mera semejanza*³³.

Entre todas las posibilidades de asociación, Husserl elige la semejanza de dos imágenes: mi cuerpo propio (“aquí”) y el cuerpo propio del otro (en el modo del “allí”) A partir de la ubicación visual (el otro no está pegado a mi cuerpo como la mano o el pie, su cuerpo es ajeno a mi cuerpo. Lo veo en otra esfera espacial (la esfera “allí”), percibo la diferencia del cuerpo del otro (no está ubicado aquí, es otro cuerpo “allí”) y por medio de

³² Op.cit. HUSSERL, MV, Parág. 54, p. 183,184.

³³ LEVINAS, E., *Transcendence et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p.40. La publicación contiene una entrevista a Emmanuel Levinas realizada el 2 de junio de 1983 en Ginebra. Allí, Levinas critica la asociación por semejanza como forma de acceder al alter ego. La traducción de la cita me corresponde.

una comparación de dos modos de ocupar el espacio concluyo en que hay un parecido. El ver al otro cuerpo en un espacio diferente al mío, me permite establecer la transferencia analogizante y decretar que ese cuerpo, “allí”, es un alter ego, otro sujeto.

Husserl encuentra un modo de cercanía y sumisión de la diferencia: la imagen. El “parecido” se establece en resonancia con cierta “concupiscencia de los ojos”³⁴. Por medio de la comparación visual y espacial, por la captación de un “allí” del cuerpo ajeno, lo reconozco como otro ego. El ego primordial capta la imagen del otro y la subsume como un par de su propio cuerpo; es decir, veo al otro, asumo que ese cuerpo que veo es un cuerpo similar al mío, un cuerpo viviente. Aunque esta percepción, ocurre dentro de la esfera mía propia, es legítimo, afirma Husserl, hablar de “percepción del otro” :

*Lo captado “ahí” en verdadera originalidad esa corporeidad física de allí (...)es el cuerpo físico del otro mismo, sólo que justo visto desde mi sitio y por esta cara; y es, según la constitución de sentido de la experiencia del otro, cuerpo vivo y físico de un alma que por principio no me es accesible originaliter (los dos en la unidad de una realidad psicofísica)*³⁵

En el ensayo « Notes sur le sens » de 1979³⁶, Levinas explica que el ego husserliano puede hacer la experiencia del otro y observar su rostro³⁷ y la expresión de sus gestos como

³⁴ Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y tiempo*, trad. José E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 3ª ed., 2002, *parágrafo* 36. Heidegger exhibe la primacía del “ver” que ya había sido advertida por Agustín de Hipona en sus *Confesiones*, dentro del contexto de la interpretación de la *concupiscencia*. Aunque la operación de ver pertenece a los ojos, también empleamos la palabra “ver” referida a los demás sentidos. Decimos que todo se ve. Por ejemplo, “mira cómo luce”, “mira cómo huele”, “mira lo duro que es”. Se llama “concupiscencia de los ojos” a la experiencia de todos los sentidos en general. Ya que cuando se habla de conocer, todos los sentidos toman por analogía la operación del ver. Este sería el caso de Husserl, pues habla de la percepción del cuerpo ajeno según el operar de la visión. A pesar de que explicita que no se trata de captar solamente la imagen del otro, sino al otro en cuanto tal, ilustra el encuentro como un hecho ocular. Esto forma parte, en definitiva, de lo que según Heidegger es la tesis que fundamenta a la metafísica occidental. Desde Parménides, el ser se descubre en una pura percepción intuitiva, este ver descubre el ser. Por tanto, la verdad originaria y auténtica se haya en la pura intuición.

³⁵ Op. cit. HUSSERL, MV, parag. 55, p.189, 190.

³⁶ En DQVI.

³⁷ De aquí en más, cuando nos refiramos al *rostro*, vamos a tomar la ambigüedad del término que hace mención al concepto técnico elaborado por Levinas. Pues no se trata del rostro en tanto semblante facial, sino en tanto noción filosófica. Levinas utiliza la locución algunas veces en mayúscula y otras en minúscula. En este estudio utilizaremos las minúsculas, salvo en ciertas ocasiones que necesitemos destacar la alteridad absoluta del otro que se presenta como rostro. Seguimos, de este modo, la misma medida del uso de mayúsculas y minúsculas empleada para las nociones de “Otro” y “Mismo”.

un conjunto de signos indicadores de los estados del alma del otro hombre análogos a los míos, en tanto el conocimiento del otro se da por presentación y por empatía. Por ello, la noción husserliana del otro permanece fiel a la idea de que todo sentido comienza en el saber.

Levinas reprocha a Husserl su obstinación en pensar la relación con el otro como *saber indirecto* –incomparable a la percepción donde lo conocido se da en “original”– lo cual, principalmente, demuestra que Husserl entiende dicha relación como una relación de saber:

En ese saber obtenido a partir de la analogía entre el comportamiento de un cuerpo ajeno objetivamente dado y mi propio comportamiento, se forma una idea general de la interioridad y del yo. Falta, precisamente, la alteridad indiscernible del otro (...) Alteridad irreductible (...) irreductible a un diverso asegurado en la síntesis del tiempo -supuesto, sincronizable- donde se dispersa, irreductible a la homogeneidad última necesaria a toda representación.³⁸

Fiel al modelo gnoseológico, Husserl plantea el conocimiento de un otro derivado de un sí mismo primordial, primero, e idéntico.

La relación con el otro trazada por Levinas tiene una significancia otra que el saber. Se expresa en el rostro del otro que resiste a la sincronización de la correlación noético-noemático y significa lo inmemorial y lo infinito. Para Levinas, el otro no es objeto intencional porque la alteridad del otro hombre no se plantea en términos de saber; en rigor, no hay saber del otro. Levinas busca una vía de acceso al prójimo absolutamente separada del conocimiento.

Husserl define la relación con el otro como una experiencia del yo, como empatía:

El ego trascendental concretamente tomado (...) se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial, como capta también, en la forma de su endopatía trascendental a otros,

³⁸ DQVI, “Notes sur le sense” p. 244. La traducción es mía.

*a otros ego trascendentales (...) "En" mí tengo experiencia del otro, lo conozco; En mí el se constituye, reflejado apresentationalmente, y no en tanto que original.*³⁹

Levinas no cree que se disuelve la objeción del solipsismo. Porque la relación social que propone Husserl, en vez de ser un compromiso del sujeto previo al pensamiento y por ende una situación excepcional del espíritu, se da como el sentido del pensamiento del sujeto. El comercio con el otro se constituye en un juego de intenciones que limitan el lazo social a la inmanencia del Mismo.⁴⁰ Aunque Husserl advierte un "abismo" entre el yo y el otro, como una insondable ajenidad que no se adecua a la experiencia original constituida en la mónada primordial, decide sortear la perplejidad de la constitución de ese enigmático lazo entre el yo y el otro admitiendo, a través de la analogía, una forma de acceso racional para comprender dicha constitución. Así, la intersubjetividad trascendental es la constitución intermonadológica. Los otros se constituyen en mí como otros. La mónada ajena se constituye en mi fuero interno.

Recapitulando, podemos afirmar que para Levinas la constitución de la intersubjetividad husserliana se halla fundada en el solipsismo trascendental; en oposición, advertimos que Levinas piensa que la alteridad radical funda la socialidad. Husserl piensa el ego primordial como constituyente del otro ego; Levinas, por su parte, describe una subjetividad interpelada por el otro. Intenta salir de la noción moderna de sujeto, perspectiva en la cual se posiciona Husserl y describe una subjetividad sin ego protomodal, sin la unidad originaria que es condición de posibilidad del aparecer del otro. Levinas invierte esta premisa, postulando que la alteridad constituye a la subjetividad; por ende, en lugar de establecerse como mónada cerrada, la subjetividad se encuentra atravesada por la alteridad: el *alter* antes que el *ego*. El ego disipado por la fuerza del alter. El otro nunca se presenta como alter ego. El otro es siempre otro. Si el conocimiento es una adecuación entre el pensamiento y lo que él piensa, entonces en el conocimiento hay una imposibilidad de salir de sí.

Husserl aspira a concretar el apotegma socrático "Conócete a ti mismo" y en esa aspiración se evidencia, según Levinas, el privilegio de la teoría, del saber que subsume el

³⁹ Op.cit, HUSSERL, MV, parág. 62, p. 219.

⁴⁰ Cfr. EDE, "L'oeuvre d'Edmond Husserl", parág. 13.

conocimiento del otro bajo el conocimiento de sí mismo. El lema que sigue Husserl promueve la autognosis, es decir, la reflexión del sujeto sobre sí mismo en tanto salida de la irreflexión natural ingenua; sin embargo, éste retraimiento en la auto conciencia que postula al yo como lo subyacente en el fondo del ser, como fundamento y origen del saber, posiciona el punto de partida del filosofar bajo una soledad egológica que Levinas procura reformular.

2. Soledad ontológica:

a. La pregunta por el ser de Heidegger

En una conversación mantenida con Philippe Nemo, Levinas responde lo siguiente ante la pregunta por la soledad:

El hecho de ser es lo más privado que hay; la existencia es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia. La soledad, pues, aparece aquí como el aislamiento que marca el acontecimiento mismo de ser. Lo social está más allá de la ontología.⁴¹

La soledad gnoseológica que acabamos de ilustrar nace de una intrínseca soledad ontológica que revela, según los primeros textos levinasianos, una imperiosa necesidad de evasión caracterizada específicamente como una urgencia por escapar del ser. Notemos que tal ontología solitaria se haya próxima, por contraste, al clima del pensamiento heideggeriano. Levinas sigue los cursos de Heidegger en el segundo cuatrimestre de su estadía en Friburgo, y se ve influenciado por su pensamiento. Tal es así que consagra una serie de estudios a las investigaciones heideggerianas de *Ser y tiempo* en su libro *En découvriant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

Si bien Levinas apoya la embestida heideggeriana a la subjetividad moderna, se aparta de Heidegger en lo concerniente a la compleja cuestión del “ser” y la relación del ser

⁴¹ EI, p.55.

del hombre (*Dasein*) con la finitud y la muerte.⁴² En lugar de pensar el ser, Levinas intenta salir de la lógica del ser, de la ontología.

Sabemos que Heidegger intenta superar la metafísica de la subjetividad, el planteo del sujeto como fundamento absoluto, para repensar el ser del hombre: el *Dasein*. De este modo, aborda la pregunta por el ser olvidada y oculta en la pregunta por el ente. Para Heidegger, la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser. La metafísica nunca contesta a la pregunta por la verdad del ser porque no pregunta por el ser, sino que sólo piensa el ser representándose lo ente en cuanto tal; descuida el problema del ser al precipitarse en la concepción de un ente sobre el cual fundar los demás entes. La representación óptica de un fundamento último oscurece la pregunta por la verdad del ser y deja impensado el problema de la nada al identificar el ser con lo presente, con la realidad, con lo ente. Por lo tanto, la articulación del pensar metafísico confunde el ente con el ser. Quiere hablar del ser pero alude al ente en su totalidad. La meditación metafísica, desde sus orígenes griegos hasta su acabamiento en la subjetividad moderna, consiste en el olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente.

Según Heidegger, la ontología se funda en la distinción de ser y ente, los cuales son llevados uno-fuera-del-otro, separados y, sin embargo, referidos uno a otro. El preguntar metafísico representa a lo ente en su ser, piensa el ser de lo ente, pero no piensa el ser como tal: no piensa la diferencia entre ser y ente. Con ello, el pensamiento metafísico occidental decide acerca de la verdad de la esencia de lo ente trazando el camino del ocultamiento del ser en el descubrimiento de lo ente. El error del pensamiento humano denominado por Heidegger como la época de la metafísica, constituye el destino del ser en

⁴² Nos acercaremos al planteo de lo que Levinas considera el drama ontológico e indagaremos por qué, según sus enseñanzas filosóficas, hay que salir del ser en vez de plantear la pregunta por el ser, como hubo de insistir Heidegger. Es interesante destacar que tanto Heidegger como Levinas conciben que en los orígenes del pensamiento occidental se gesta la problemática posterior de su desarrollo; así, Heidegger vislumbra el olvido del ser y Levinas concibe el olvido del otro. Levinas propone dos figuras emblemáticas. Por un lado, Ulises como representante de la lógica del ser. Y por otro lado, Abraham, representante de la salida del ser. Guiado por un mandato divino, Abraham abandona todo para iniciar un peregrinaje del cual no retornará jamás. A esto, y tal vez como trasfondo conceptual del propio pensamiento de Levinas arraigado en fuentes judías, habría que recalcar que en el idioma hebreo no existe la conjugación del verbo “ser” en presente. Es decir, el hebreo no es una lengua ontológica como lo es, en cambio, la lengua griega que logra articular el pensamiento alrededor de la noción de “ser”.

cuanto acontecimiento propio. Así, pues, la historia de la metafísica enraizada en el error humano es la historia del olvido del ser.⁴³

Puesto que el ser no es una cualidad intrínseca al ente en cuanto tal, no se deja representar como objeto. En relación al ente, el ser es lo absolutamente otro del ente, lo no-ente. La estrecha vinculación entre ser y ente muestra que el ser nunca se presenta sin el ente –la ausencia de lo ente es la nada revelada en la experiencia de la angustia– ni el ente es sin el ser. El ser se da en todo lo que tiene el carácter de ser; sin embargo, él mismo no aparece, permanece sustraído al pensamiento.

La meta de Heidegger es superar la metafísica en general para pensar el ser. Para ello intenta superar la metafísica de la subjetividad⁴⁴ repensando el ser del hombre, pues éste posee la comprensión del ser como la característica fundamental de su existencia humana. El hombre es el ente que comprende al ser de modo pre-ontológico y por eso le interesa la ontología. Heidegger concibe al hombre como el ente que está en relación con el ser y cuya característica esencial es la comprensión del ser⁴⁵.

Por su parte, Levinas advierte que la necesidad de la evasión: *nos conduce al corazón de la filosofía. Nos permite renovar el antiguo problema del ser en cuanto ser*⁴⁶.

En su introducción a *De la evasión*, Rolland señala que en dichas líneas hay una referencia a Heidegger que, aunque tácita, se comprende como evidente. Rolland sostiene, en efecto, que Levinas recupera tres puntos fundamentales del pensamiento heideggeriano. En primer lugar, Levinas remite, al igual que Heidegger, el problema de la filosofía al problema del ser y su sentido. Además, Levinas sigue la ruta del pensamiento heideggeriano en cuanto a la diferencia ontológica y proclama despedirse de todo pensamiento que no ha sabido distinguir entre existencia (ser) y existente (ente)⁴⁷. Finalmente, el ser que se revela al *Dasein* no se revela en forma de una noción teórica que

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche II*, cap.V “El nihilismo europeo”, apartado: “El final de la metafísica”, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

⁴⁴ Cfr. Op. cit. CRUZ VELEZ, DANILO, *La Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970.

⁴⁵ Según observa Cruz Velez, para Heidegger el ser del hombre se funda en su existencia, la cual tiene una primacía sobre la esencia.

⁴⁶ LEVINAS, E., *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999, p.84. sigla: DE.

El estudio apareció por primera vez en 1935 en las *Recherches Philosophiques*, constituye un estudio de juventud cuya característica filosófica, tal como observa Rolland en su prólogo, es el conflicto latente con Heidegger. Cfr. Prólogo de ROLLAND, “Salir del ser por una nueva vía” en DE.

⁴⁷ Cfr.EE.

se contempla, sino que su concepto, afirma Rolland, sólo puede elaborarse sobre la base de una explicitación de la existencia del *Dasein*. Levinas comienza su planteo del ser dentro de este marco heideggeriano, sosteniendo que la pregunta por el ser debe ser replanteada de nuevo, atendiendo a la reforma del problema del ser.

En su primer estadio de pensamiento, Levinas vislumbra la necesidad de abandonar el pensamiento heideggeriano, repitiendo la pregunta por el ser con Heidegger, pero contra él. Heidegger se inscribe como un pensador que acepta el ser y no pide ir más allá del ser. Levinas insta a romper con aquella filosofía que denomina filosofía de lo neutro y que caracteriza como el ser del ente heideggeriano.⁴⁸ En *De la evasión*, Levinas describe el malestar que aqueja al ente humano por su condición ontológica. En el hecho de ser, en la trama tejida entre el hombre y el ser, se inscribe el drama ontológico del ente humano. El drama en juego consiste en que la perfección brutal del ser, su plena afirmación, connota también una imperfección:

*El hecho de ser es desde ahora y en adelante perfecto. Está ya inscripto en el absoluto, que haya habido un nacimiento o que haya una muerte es algo que no afecta de ningún modo su carácter absoluto de una afirmación que sólo se refiere a sí misma.*⁴⁹

Según señala Rolland, la manera en que se pone el ser puro es imperfecta en tanto es “horrible” la manera de su afirmarse sin moderación, es un ponerse que por su absoluta afirmación es un imponerse. El hombre se encuentra atado al ser y esta ligadura irremediable produce el malestar ontológico, la náusea:

*En la náusea que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado (être rivé) a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero, de que todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro*⁵⁰:

⁴⁸ Cfr. LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, segunda edición, 1990. Sigla: EE, y también, cfr. DE.

⁴⁹ DE, p. 86.

⁵⁰ DE, p. 104.

En la náusea se revela el peso insoportable del “ser puro”, y la imposibilidad de deshacerse de sí mismo y de ser lo que se es, en toda su gravedad nauseabunda. Pues en su fondo, el ser es un peso para sí mismo.

Vemos, de este modo, que para el joven Levinas la tarea filosófica en lugar de envolver la pregunta por el ser, debe trazar una salida de la brutal autorreferencia del ser. El ser es inhumano, un hecho bruto y autosuficiente. La manifestación del ser es ya la experiencia de un rechazo, puesto que “ser” significa querer dejar de ser.

La evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo (...) La evasión (...) aspira a romper el encadenamiento del yo consigo mismo. Ella huye del ser mismo, del “sí mismo”, y no de su limitación. En la evasión el yo se fuga no en cuanto opuesto a lo infinito de lo que no es y de lo que no llegará a ser, sino en cuanto al hecho mismo de que es o de que llega a ser.⁵¹

Se trama una fuga que abandone las secuelas ontológicas del pesado y pleno anclaje al ser. El yo existente debe convertirse en un fugitivo de sí mismo. Notemos que la observación Levinasiana esclarece que el yo no busca evadirse de su condición finita o determinada, sino que pretende escapar de lo definitivo que hay en él.

En suma, la fuga es del hecho de ser. La pregunta del pensamiento huye de su formulación *¿qué es el ser?* Y pregunta, entonces, por la evasión del ser.

Heidegger quiere recuperar la pregunta por el ser olvidada por la filosofía y abandonada al dominio de lo ente. Levinas, por el contrario, quiere restituir la pregunta, cambiar su sentido, y combatir el hecho mismo de que la pregunta por el ser deba consistir en un pensamiento sobre el ser en vez de una huída en lo *más allá del ser*. El ser responde por lo Mismo, pero el desafío será pensar afuera del ser, pensar fugitivamente. Por eso, el pensamiento del ser no hace más que repetir el encierro monádico del pensamiento y la persistencia en el olvido de lo Otro del ser.

En *Totalidad e Infinito* Levinas indica que en *Ser y tiempo* Heidegger afirma la prioridad del ser con respecto al ente, pronunciándose así, sobre la esencia de la filosofía;

⁵¹ DE, p. 83.

El hecho de supeditar la relación con un ente a una relación con el ser del ente, permite la aprehensión del ente, estableciendo una relación de saber en lugar de una relación ética (de los entes), la cual constituye finalmente, la sumisión de la justicia a la libertad⁵². Levinas considera que la relación con el ser –la ontología– consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. Heidegger desarrolla una ontología que subordina la relación con el otro a la relación con el ser en general. A pesar de su lúcida oposición al pensamiento técnico que olvida el ser y lo objetiva en un ente, Heidegger permanece obediente al anonimato del ser, y su pensamiento se tiñe de la potencia de lo pagano⁵³. El dominio de lo pagano, el arraigo al suelo, el arraigo, en fin, al propio ser finito, es síntoma de este privilegio del ser sobre el ente; de la ontología sobre la metafísica de la alteridad; de la libertad del saber sobre la justicia. La filosofía de la potencia sigue, bajo la mirada ética de Levinas, dentro de los cánones de lo Mismo; persiste entregada al pensamiento de los poderes, del poder-ser, y por ello sigue emparentada con el escarpado intento de perseverar en el ser. El *connatus essendi* spinoziano rige y domina la pregunta fundamental por el ser porque ésta olvida la relación con el otro. La salida que propone Levinas es del simple y perfecto hecho de preservarse en el “ser” uno mismo. Por eso, para Levinas:

*La orientación de la conciencia hacia el ser en su perseverancia ontológica o en su ser-para-la-muerte, donde la conciencia está segura de llegar al final, queda interrumpida ante el rostro del otro hombre. Tal es quizá ese más allá del ser y de la muerte.*⁵⁴

El rostro del prójimo será, como distinguiremos más adelante, la salida vislumbrada por Levinas.

⁵² Cfr. TI, p. 68, 69.

⁵³ Cfr. DE, *De la evasión*, p.133,134. En una referencia al texto, Jacques Rolland comenta un pasaje de “L’actualité de Maïmonide” (texto aparecido en 1935 en el n° 4 de *Paix et droit*, pp.6-7) en donde Levinas define su concepción del paganismo; éste sería una impotencia radical de salir del mundo, que no consiste en negar los dioses sino en situarlos en el mundo y cuya moral sería la consecuencia de dicha incapacidad de transgredir los límites mundanos. Rolland observa que el paganismo como aceptación del ser confirmaría el olvido de lo *de otro modo que ser*, demostrando así una “sordera ante la llamada de un Dios no contaminado por el ser”. Hay que añadir, además, las resonancias del paganismo con la ideología de la filosofía alemana de los años 30 denominada “hitlerismo”. En un breve ensayo destinado a explicar las raíces de dicha ideología – *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001– Levinas describe el sabor del paganismo, el arraigo al suelo, el vínculo sanguíneo y sanguinario de la raza, propio del hitlerismo.

⁵⁴ EN, “Del uno al otro. Trascendencia y tiempo”, p. 177

b. La existencia anónima

Levinas crea una denominación particular para la pura existencia sin más: El Hay (*Il y a*) Esta locución nombra un verbo impersonal.⁵⁵ El verbo “hay” denomina el puro y anónimo hecho de existir. Precede al comienzo del existente, esto significa que pertenece a un pasado anterior a la hipóstasis en donde surge la determinación y la conciencia. El hay, por ende, no llega a la experiencia, es una ineludible plenitud de tinieblas. Es el horror, recuerda Levinas, de los espacios infinitos que aterraba a Pascal.⁵⁶ En rigor, el existir no existe; lo que existe es el existente, el modo del existir; por eso Levinas define al existir sin existente a partir de la noción de “Hay”; como lugar –hipotético– de la ausencia de existente, una instancia anterior al comienzo del existente⁵⁷. “Hay” es el fenómeno del ser impersonal: “ello”, una universal ausencia que se afirma como una presencia inevitable, al igual que el insomnio cuya experiencia se aproxima al “Hay” en tanto imposibilidad de salir de la vigilia; como una impersonalidad que absorbe mi conciencia. En el “hay”, igual que en el insomnio, la conciencia se encuentra despersonalizada, incapaz de sueño e incapaz, también, de lucidez. El Hay se efectiviza cuando en el movimiento de la hipóstasis el sujeto se posiciona en la existencia. Así, la hipóstasis denota la experiencia de la posición del yo. La hipóstasis de los existentes determina el paso que va del ser a una cosa cualquiera, del estado de verbo al estado de cosa, del existir anónimo al existente concreto. Por el movimiento de la hipóstasis el existente entra en relación con su existir.

El yo se eyecta como un existente y surge como una alteración del estado anónimo del Hay. Y cuando se adueña de su propio existir, descubre su soledad:

*La aparición de un existente es la constitución misma de un poder, de una libertad en un existir que, en cuanto tal, permanecería radicalmente anónimo. Para que pueda haber un existente en este existir anónimo es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad.*⁵⁸

⁵⁵ Como “llueve”, que en francés se dice “Il pleut”.

⁵⁶ Cfr., EE.

⁵⁷ Cfr., LEVINAS, E., *El tiempo y el Otro*, trad. José Luis Pardo Tordó, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993. Sigla: TA.

⁵⁸ TA, p. 89

⁵⁹ Loc.cit.

Debido a su identificación –en la salida del rumor del existir– *el existente está ya encerrado en sí mismo: es mónada y soledad*⁶⁰.

La soledad consiste en la unidad indisoluble entre el existente y su existir. La salida del estado anónimo es la posición de un existente que se adueña de su existencia y, por consiguiente, se constituye como ente solitario autoconciente de su ser. *El ser asumido es una carga, de ahí que lo que denominamos lo trágico de ser se tome en su mismo origen.*⁶⁰

Levinas advierte que en el acontecimiento de la hipóstasis se instituye el presente, porque surge desgarrando la trama del existir. El presente comienza.⁶¹

La conciencia nace como salida del anonimato y posición en la identidad. El yo no comienza desde sí mismo, sino que antes que él hubo –en una forma de tiempo indeterminable– un rumor anónimo. El existente se pone como modo del existir anónimo, él es la hipóstasis de la existencia ⁶². El yo comienza pero no se origina a sí mismo.

En la subjetividad que comienza a existir se instaura una suerte de atraso respecto de ella misma, un atraso respecto de su creación. Cuando el existente toma conciencia de su posición en la existencia, se cierra sobre sí mismo. Señalemos, pues, la dependencia ontológica del existente con un estado anónimo que cuando se altera forma el existente. El yo sería, entonces, la alteración del Hay, del ser anónimo.

En los escritos posteriores, la subjetividad ética se va a inscribir en la salida sin retorno de la identidad del Mismo.

La salida del ser primero se efectúa como una salida hipostática de carácter ontológico. Allí, el existente toma conciencia de su existir y con ello de su propia soledad ontológica. La necesidad de evadir este anclaje llevará a la pregunta por el ser subvertirse y transformarse en la pregunta por lo otro del ser. La salida será, entonces, de una soledad ontológica que afirma el Mismo y olvida la alteridad del otro.

⁶⁰ EE, p.134.

⁶¹ La compleja cuestión del tiempo no será estudiada en este trabajo. Es preciso advertir, sin embargo, que la reformulación del tema del tiempo ocupa un lugar crucial en la constitución de la subjetividad de la substitución. En líneas generales podemos decir que en las conferencias de 1945 “*El tiempo y el Otro*”, Levinas piensa el tiempo *no como horizonte ontológico del ser del ente, sino como modo de más allá del ser, como relación del pensamiento con lo Otro* (TA, p.68) Más tarde profundizará esta tesis y entenderá la diacronía del tiempo vinculada a la relación ética con el otro hombre. El problema del presente relacionado con la experiencia y la conciencia será vislumbrado bajo la luz de la propuesta de un pasado inmemorial que nunca se torna experiencia, que no llega a ser presente en forma de recuerdo, sino que yace más allá de la posible experiencia consciente (o inconsciente).

⁶² Cfr. EE, p. 141.

Luego, la salida ética determinará la subjetividad como respuesta a una alteridad constitutiva, y en esa respuesta se realizará la auténtica vía de escape del ser. Levinas va a distinguir una excedencia del ser por fuera de las categorías de la ontología tradicional.

En suma, en sus tempranos escritos de sabor heideggeriano Levinas estudia el carácter impersonal del ser en general y el surgimiento como efecto de la hipóstasis de un existente. La aparición de la existencia surge como un peso que hay que asumir y cargar. En dichos textos se percibe la insurgente necesidad de la salida del ser. Asimismo, reverbera la pertenencia de cierto mal elemental al mismo hecho de ser, y no a la posibilidad de la nada. La situación concreta del hombre no es tanto la angustia frente a la nada y la muerte como límite del ser del hombre, si no la tragedia que guarda la existencia y que la muerte no sabría resolver.⁶³

Las palabras enérgicas de las últimas líneas *De la evasión*, concluyen:

*Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara.*⁶⁴

La aspiración levinasiana busca elevarse sobre el monismo de la perseverancia en el ser, pretende la ruptura de ese ser finito proyectado en sus propias posibilidades. La muerte, que en la filosofía de la finitud heideggeriana ocupa un lugar clave y dominante, porque denota la finitud de las posibilidades humanas en tanto constituye la posibilidad de la imposibilidad, no ocupa un foco central en la estructura de la subjetividad levinasiana. Por el contrario, Levinas va a pensar la muerte como temor de la muerte del otro en vez de angustia frente a la nada. Y va a concebir una instancia que trasciende los límites de la finitud del ser propio.

El vínculo social va a dar un sentido infinito al problema de la finitud del ser. Pero, ¿dónde se haya esa infinitud? ¿Se puede pensar, acaso, más allá de los bordes del pensamiento finito ontológicamente restringido? ¿Hay infinito? ¿Es el infinito una posibilidad, una vía de escape de las limitaciones del ser? ¿Se resolverá el drama ontológico?

⁶³ EE, p.21.

⁶⁴ DE, p.116.

3. Pensamiento infinito

a. Crítica a la Totalización

En el prefacio a *Totalidad e Infinito*, Levinas señala:

*La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el Stern der Erlösung de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado*⁶⁵.

Dos cuestiones cruciales del pensamiento de Rosenzweig han sido influyentes en la obra de Levinas. Por un lado, la concepción y resignificación del judaísmo y, por otro, la crítica a la totalización sinóptica a la que ha llegado la filosofía occidental. Con respecto a este segundo punto, abordaremos los planteos levinasianos; no obstante, no debemos dejar de insistir en que la riqueza de sus elucubraciones en torno a la alteridad y al vínculo interhumano se producen bajo el horizonte del pensamiento judío. De hecho, *La estrella de la redención* publicada en 1921 que constituye según observa Levinas, el gran libro de Rosenzweig, el libro de su vida, significó una nueva manera de pensar fundada en el judaísmo como un acontecimiento esencial del ser. Allí, la existencia judía se describe como una categoría del ser en cuanto es descripta a partir de lo universal y de lo humano.

En el artículo “Entre dos mundos (El camino de Franz Rosenzweig)”⁶⁶ Levinas desarrolla aquellos puntos más relevantes de la filosofía del pensador judío alemán. Describe dos grandes momentos de su pensamiento. El primer movimiento, lo constituye el pasaje de la filosofía idealista a la religión comprendida como la esencia misma de la vida. El segundo se da en el pasaje de la religión al judaísmo en tanto posibilidad de que el amor penetre en el mundo a partir de la obra de una comunidad constituida como un “nosotros”.

Fundamentalmente, *La estrella de la Redención*, es un intento de contraponer a la estructura de lo real, tal como la había determinado la filosofía occidental, una ontología de la verdad religiosa. De este modo, Rosenzweig describe la relación entre Dios, la

⁶⁵ TI, p. 54.

⁶⁶Cfr. DL. El texto al que nos referimos, “Entre dos mundos” (*El camino de Franz Rosenzweig*) pertenece a una conferencia pronunciada el 27 de septiembre de 1859, en un coloquio organizado por la Sección Francesa del Congreso Judío Mundial.

humanidad y el mundo en tanto se hallan conectados por la creación, la revelación y la redención. Levinas señala que Rosenzweig quiere escapar al totalitarismo de la filosofía y encontrar esa vida que está más allá del libro, y para él esa filosofía que se convierte en vida en lugar de convertirse en política, es la religión.

Rosenzweig critica a la filosofía occidental, y en especial al idealismo de Hegel. La totalización de la filosofía occidental se vislumbra en los mismos inicios del pensar. Ya en el emblema presocrático de Tales que versa “Todo es agua”, se rechaza la verdad de la experiencia para reducir lo diferente a una totalidad cuyo sentido engloba la verdad fenoménica en ese Todo que intenta definir.

Levinas escribe:

Todo se reduce, en efecto, para la cosmología antigua al mundo; para la teología medieval, a Dios; para el idealismo moderno, al hombre. Esta totalización conduce a Hegel: los Seres solo tienen sentido a partir del Todo de la historia que mide su realidad y abarca a los hombres, los Estados, las civilizaciones, al pensamiento mismo y a los pensadores. La persona del filósofo se reduce al sistema de la verdad respecto del cual es un momento.

Rosenzweig denuncia esta totalidad y esta manera de buscar la totalidad por vía de la reducción.⁶⁷

En lugar de la totalización de los elementos producida bajo la mirada sinóptica del filósofo, Rosenzweig propone la puesta en movimiento del tiempo mismo. Los elementos son seres heterogéneos que se totalizan en la unión que produce el tiempo y la vida. Una vez que esta unificación se produce como tiempo, se constituye en el hecho mismo de la religión:

Antes de ser una confesión, la religión es el pulso mismo de la vida donde Dios entra en relación con el hombre y el hombre con el mundo. Se trata de la religión concebida como “Trama del ser” anterior a la totalidad del filósofo.⁶⁸

⁶⁷ DL, p. 210.

Rosenzweig repiensa la experiencia como lo irreductible. La experiencia implica todo aquello que alude a la existencia humana: valores, ideas y hechos. Y en este sentido, habría tres grandes realidades que no pueden ser sintetizadas por el pensamiento: Dios, el Mundo y el Hombre.

La crítica levinasiana a la totalidad se inscribe dentro de esta línea de pensamiento. Levinas acude también a la irreductibilidad de una experiencia: la del otro hombre. Para Levinas la relación con el prójimo es irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre términos diversos que se ofrecen a su operación sinóptica.⁶⁹ Por eso, el concepto de religión, explorado en *Totalidad e Infinito*, da cuenta de la experiencia de la relación con el otro como una ligadura que se establece entre el Mismo y el otro sin llegar a constituir una totalidad⁷⁰.

Levinas intenta repensar una forma de experiencia irreducible al operativo teórico que la filosofía ha utilizado para conocer la realidad, ya que la realidad del otro no puede ser conducida en una síntesis conceptual y por ende, es refractaria a la Totalidad. La experiencia del prójimo está por fuera del poder y de la libertad del yo; y en cuanto el yo es un sujeto que piensa el mundo, cabe decir que la experiencia fundamental del otro queda por fuera de esa forma de pensamiento. Por eso, Levinas debe replantear la estructura de la subjetividad y trazar un pensamiento que pueda dar cuenta de la realidad del prójimo. Es así que Levinas opone la idea de infinito al mecanismo de totalización. La idea de infinito sabrá responder por la experiencia irreductible del otro.

⁶⁸ DL, p. 212.

⁶⁹ TI, p. 63.

⁷⁰ TI, p.64.

b. Infinito cartesiano

Entre los varios influjos que han atravesado al pensamiento de Levinas, debemos destacar un elemento aportado por la tercera meditación metafísica de René Descartes: la idea de infinito. Justamente, aquello que Levinas toma de dicha meditación es la preeminencia de la trascendencia como idea del infinito contenida por el sujeto finito. Descartes mantiene un lenguaje sustancialista al interpretar la desmesura de Dios como un superlativo del existir; sin embargo, Levinas no acude a las pruebas de la existencia de Dios para pensar el infinito sino a aquello que interpreta como una ruptura de la conciencia por una presencia que la desborda⁷¹. Levinas indaga en la idea de Dios desarrollada por Descartes, independientemente de la argumentación de su existencia.

Para Levinas la idea del infinito revela una salida del pensar como saber porque se manifiesta como un pensamiento que no se integra en la esfera del Mismo. El cogito –el pensamiento finito– contiene una idea cuya envergadura denota un exceso de las posibilidades del pensamiento finito. *L'idée-de-l-infini-en-nous*, idea de lo infinito en nosotros, manifiesta la presencia de una idea que Dios, según la forma de expresarse de Descartes, habría puesto en nosotros, seres incapaces en virtud de nuestra finitud constitutiva de forjar tal excelsa idea. La “majestuosidad” del infinito traspasa los límites del saber de la conciencia humana. Por eso, es una idea excepcional, única y, según Descartes, el pensar a Dios. Este pensamiento, enfatiza Levinas, no se deja reducir al acto de conciencia de un sujeto, es decir, a la pura intencionalidad tematizante.

El sujeto pensante contiene más de lo que puede contener. Habría una suerte de exceso expuesto como trascendencia: En la idea de lo infinito el cogito piensa más allá de lo que piensa. Levinas señala que Descartes en su meditación sobre la idea de Dios diseña el recorrido extraordinario de un pensamiento que va justo a la ruptura del *cogito*.⁷²

Para Descartes, la idea de Dios que existe en nosotros tiene a Dios como causa. En un punto de su recorrido argumentativo de la prueba de existencia divina, señala:

Aunque exista en mi la idea de una sustancia infinita siendo yo una sustancia finita (...) hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero

⁷¹ Cfr. DQVI, Introducción, p. 9-10 y el ensayo « Dieu et la philosophie », p. 104 y ss.

⁷² Cfr. DQVI, “Dieu et la philosophie”, p.104.

*en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios que de lo finito, es decir de mí mismo. ¿Cómo podría saber que dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos?*⁷³

La fuerza de la instancia argumentativa consiste en que el *cogito* no podría contener la idea de Dios –la idea de una sustancia infinita, independiente, que sabe y puede en el más alto grado– si Dios no existiera en realidad; puesto que poseo su idea es manifiesto que dicha idea de lo infinito no pudo haber sido creada por mí, sino que fue puesta por Otro, es decir, por Dios. Porque la idea del infinito sobrepasa la capacidad continente del pensamiento finito, Descartes puede argumentar la existencia de Dios; no por los poderes del *cogito* se obtiene la certidumbre Divina, sino a través de su propia insuficiencia. El *cogito* tropieza con su límite y con su grandeza: piensa más de lo que puede pensar. Bajo esta perspectiva, se plantea la ruptura del *cogito*. El sujeto reconoce que lo constituye una idea cuyo contenido lo sobrepasa. La idea de Dios implica la apertura hacia una alteridad radical que rompe la esfera cerrada de los poderes del *cogito*. La razón humana llega a su borde. En términos levinasianos, la idea de Dios significa lo no-contenido por excelencia.

La idea inasumible del infinito interrumpe la actualidad del *cogito* puesto que lo finito no puede dar cuenta de algo que él no es y que, sin embargo, contiene.

Señala Levinas:

*El cogito se da, en efecto, al fin de la tercera meditación, como apoyado en la certidumbre divina en tanto que infinita, con relación a la cual se plantea y se concibe la finitud del cogito o de la duda (...) Si, en una primera etapa, Descartes toma una conciencia indudable de sí por sí, en una segunda etapa –reflexión sobre reflexión– percibe las condiciones de esta certeza. Esta certeza se debe a la claridad y a la distinción del cogito, pero la certeza es buscada a causa de la presencia de lo infinito de este pensamiento finito que sin esta presencia ignoraría su finitud.*⁷⁴

⁷³DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, trad. Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Ediciones Octubre, 1989, p. 176.

⁷⁴ TI, p.224.

Descartes sostiene que la idea de Dios no ha sido producida por mí, tampoco proviene del exterior; es una idea nacida y producida conmigo desde que fui creado.⁷⁵ Por medio de la idea de infinito, el sujeto se comprende como un ente finito y limitado en comparación a lo infinito e ilimitado de una idea que no nace de él, que no ha sido producida por sus cavilaciones, pero que traspasa la duda afirmando una presencia indubitable. Una idea superior a todas las *cogitationes* del *cogito*, superior en cuanto realidad y, por ello, fundamento del sujeto pensante.

La referencia del *cogito* finito a lo infinito de Dios no se reduce a una tematización de Dios, puesto que la idea de Dios no es un objeto. Pensar lo infinito no es pensar un objeto.

La idea de lo infinito designa una relación con un ser que conserva una exterioridad absoluta con respecto a aquel que lo piensa.⁷⁶ El sujeto contiene los objetos tematizables como sus propios pensamientos y en ello radica la certeza de su existencia pensante. En cambio, el argumento ontológico destaca una “mutación” de un objeto en ser. El infinito marca una independencia frente al pensamiento del sujeto⁷⁷. Descartes descubre una relación con una alteridad radical; el sujeto contiene una idea que traspasa sus propias ideas-objeto, una idea más allá de las ideas producidas por su pensamiento finito.

Descartes descubre una relación peculiar con el infinito que se evidencia en el último párrafo de la tercera meditación, señala Levinas:

*Nos lleva a una relación con lo infinito, que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal. La contemplación se convierte en admiración, adoración y alegría. No se trata ya de un “objeto infinito”, aún conocido y tematizado, sino de una majestad.*⁷⁸

⁷⁵Op.cit., DESCARTES, p. 182: *No es de extrañar que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea, como el signo del artífice impreso en su obra (...) Sólo del hecho de que Dios me haya creado, es muy verosímil que haya sido hecho en cierto modo a su imagen y semejanza, y esa semejanza, en la que está contenida la idea de Dios, la perciba por la misma facultad con que me percibo a mí mismo: es decir, cuando concentro mi atención en mí, no solamente considero que soy una cosa incompleta y dependiente de otra, una cosa que aspira indefinidamente a lo mayor y mejor, sino que también reconozco que aquel de quien dependo posee estas cosas mayores (...) en realidad y en grado infinito, y que, por tanto, es Dios.*

⁷⁶ TI, p.73.

⁷⁷ TI, p.224.

⁷⁸ TI, p.225.

Descartes concluye su tercera meditación con las siguientes palabras:

Paréceme apropiado pararme algún tiempo en la contemplación de Dios mismo, considerar sus atributos, y mirar, admirar y adorar la belleza de tal luz, en tanto lo permita la capacidad de mi entendimiento cubierto de sombras. Del mismo modo que creemos por la fe que la suprema felicidad de la otra vida consiste en la única contemplación de la divina majestad –divinae majestatis–, así consideramos que de esta otra contemplación aunque sea mucho menos perfecta, puede percibirse el máximo placer de que somos capaces en esta vida⁷⁹.

La relación con lo infinito es la contemplación de una majestad.

Así el estado de la cuestión, podemos afirmar que no es la razón la que accede al contacto con esta majestad sino una suerte de salto del pensamiento sobre sí mismo, que se efectúa no por el escrutinio del entendimiento sino por la gracia de la fe. ¿Serán estas palabras cartesianas una mera condescendencia a la tradición escolástica y religiosa a la que pertenece, o serán, en cambio, refugio de un pensamiento abierto a la trascendencia del propio pensamiento, una apertura –o entrega– a lo Otro del pensamiento, a lo Otro del sujeto? Si es así, entonces en Descartes hay una ruptura del sujeto, el cual en vez de constituirse como mónada cerrada, alberga una alteridad radical que lo constituye. Y comprende, además, que en este hospedaje se juega el sentido de su infinitud: se niega a sí mismo (como ente finito) cuando comprende que en sí mismo contiene lo que no es (lo no-finito).

La noción cartesiana de la idea de infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Sin embargo, la exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde por el hecho de su manifestación; se “absuelve” de la relación en la que se presenta. De este modo, se instala una doble estructura en la relación con lo infinito. Por un lado, lo infinito está presente a lo finito. Por otro lado, se encuentra fuera de lo finito. La idea de lo infinito es el desbordamiento de una idea adecuada:

⁷⁹ Op. cit. DESCARTES, p. 183

*La ruptura de la actualidad del pensamiento en “la idea de Dios” es una pasividad más pasiva que toda pasividad; como la pasividad de un traumatismo bajo el cual la idea de Dios habría sido puesta en nosotros.*⁸⁰

En la idea del infinito acuñada por Descartes se produce la afección de lo finito por lo infinito. Afección que habría que describir de otro modo que un aparecer y que una participación en un contenido. La afección irreversible de lo finito por lo infinito revela una pasividad que no se recupera en una tematización. No hay tema del infinito porque el infinito no puede devenir objeto pensado; pues traspasa el pensamiento dejando una huella tras de sí. La puesta del infinito en el pensamiento se gesta como pasividad inasumible porque no se actualiza como tema de la conciencia y en cuanto es pasividad de la conciencia, no es conciencia en sentido propio.⁸¹

Por ello, la idea del infinito en nosotros es una idea de una significancia anterior a toda presencia y a todo origen en la conciencia que rompe con la coincidencia del ser y del aparecer en donde, para la filosofía occidental, reside el sentido o la racionalidad.

¿Cómo se manifiesta la magnitud inasible de la idea de infinito? Levinas responde en *Totalidad e Infinito*, que lo infinito en lo finito se produce como deseo. Pero lejos de gestarse como un deseo que se apacigua con la posesión de lo deseable, se produce como el deseo de lo infinito que lo deseable suscita en lugar de satisfacer. Levinas llama a esta sed insaciable, deseo desinteresado o Bondad.

En la trayectoria del pensamiento levinasiano se irá desplegando la idea de infinito de diversos modos. El deseo como manifestación de lo infinito adquirirá otros matices a medida que Levinas agudizará su concepción de la subjetividad humana como otro-en-el-mismo, hasta deponer el deseo metafísico elaborado en su obra de 1961 por una configuración de la subjetividad como pura substitución, desarrollada casi quince años más tarde en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

La fuerza de la influencia cartesiana en el pensamiento de Levinas ha brindado la fuente de la cual emana la concepción de una alteridad infinita constitutiva de la subjetividad.

⁸⁰ DQVI, « Dieu et la philosophie », p.106.

⁸¹ Op.cit. LEVINAS, *Transcendence et intelligibilité*, p. 23.

La salida del ensimismamiento en el Mismo –en el ser– se abre ya como deseo de lo infinito. El Mismo finito alberga a lo Otro infinito. La alteridad afecta al Mismo de un modo anterior a toda posible asimilación consciente y a toda tematización racional.

II. ACERCAMIENTO A LAS OBRAS CAPITALES: *TOTALIDAD E INFINITO Y DE OTRO MODO QUE SER O MÁS ALLÁ DE LA ESENCIA*

Para proseguir nuestro acercamiento a la subjetividad de la substitución, debemos inspeccionar en ciertos aspectos generales de *Totalidad e Infinito y De otro modo que ser o más allá de la esencia*, puesto que ambas obras son consideradas como la condensación del pensamiento de su autor. Según la indicación del filósofo, el recorrido de su pensamiento va desde una hacia la otra⁸² de tal modo, que la interrogación abierta en *Totalidad e Infinito* encuentra en *De otro modo que ser* su respuesta y su complemento.

El libro escrito en 1974 se potencia a partir de la crítica a la ontología sostenida en la obra de 1961 y en virtud de la búsqueda de la salida del ser instaurada en dicha obra. Levinas crea una terminología propia cuya vehemencia metafórica abre un nuevo camino para el pensar.

Las críticas efectuadas por Jacques Derrida a *Totalidad e Infinito* nos ayudarán a pensar *De otro modo que ser o más allá de la esencia* como una respuesta y, sobre todo, a esclarecer la propuesta general de nuestro filósofo sobre la subjetividad.

1. Salir del ser

Desde sus primeros escritos, Levinas pretende salir del ser. Aspira a romper con el pensamiento parmenídeo que exige la reunión de la totalidad del sentido en la unidad del ser.

Ciertamente, en *De la Evasión*, Levinas estudia el anclaje de la subjetividad al ser. Sin embargo, no encuentra una vía de escape definitiva.

En su recopilación de ensayos de 1947, *El tiempo y el Otro*, encuentra la salida en un pluralismo concebido como la relación del sujeto con la alteridad en tanto diferencia:

La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (...) La noción de alteridad trascendente (...) se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las

⁸² Cfr. TI, Prefacio a la edición alemana.

*demás diferencias, no solamente como una cualidad diferente de todas las demás, sino como la cualidad misma de la diferencia.*⁸³

En *Totalidad e Infinito* se perpetran las cuestiones filosóficas que expresan la salida definitiva. La idea del infinito aplicada al pensamiento de la alteridad junto a la postulación de la trascendencia del deseo metafísico, transforman la noción de subjetividad e iluminan una nueva concepción de la justicia interhumana.

Remarquemos que el núcleo central de la propuesta filosófica del lituano aparece, por primera vez, sistematizada en la obra de 1961. En el título se inscribe una conjunción que indica la oposición de dos conceptos: “Totalidad” e “Infinito”. La obra se concibe como una crítica a las premisas ontológicas que aseguran la preeminencia totalitaria del Mismo sobre lo Otro. La totalidad ha sido, según Levinas, el pensamiento predominante en la historia de la filosofía. Desde su origen parmenídeo, la filosofía no ha sido más que un ejercicio de repliegue del mismo sobre sí:

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.

*Esta Primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí (...) El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad.*⁸⁴

La filosofía ha intentado iluminar la oscuridad del sin sentido y del misterio, asociando el saber con la luz y, en consecuencia, con el poder. La filosofía instauró un mecanismo de visión globalizadora por medio del cual todo lo pensado ha sido dominado por la luz de la razón. El afán de conocimiento ingénito en la búsqueda de la certeza guió, paso a paso, a la filosofía en su pesquisa esencial. La historia de la filosofía puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia,

⁸³ TA, p. 74.

⁸⁴ TI, p. 67.

*de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca el mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a pensamiento absoluto.*⁸⁵

Levinas cuestiona al pensamiento filosófico occidental el haber impugnado la diferencia propia del existente remitiendo su diferencia radical a la generalidad del concepto, de tal forma que la alteridad del existente ha sido subsumida en los dominios de la identidad del logos. Por eso, la tarea pendiente de la filosofía es pensar al otro en tanto alteridad absoluta.

Levinas descubre que la alteridad del otro se resiste a la potencia luminosa de la razón porque su constitución permanece en las penumbras de un enigma insondable. Protesta contra la injusticia de un pensamiento que, incapaz de experimentar pacíficamente la alteridad infinita del otro, ha ejercido su poder hasta anularla. Desde esta perspectiva, la violencia teórica ha justificado a la violencia ética.⁸⁶

Levinas pretende instaurar una metafísica de la separación y de la exterioridad radical. Con dichos fines, describe la soledad inicial del existente cuya diferencia originaria rehuye la fusión en una totalidad conceptual. Levinas vislumbra una relación ética que modifica la noción parmenídea del ser. El Mismo y el otro se encuentran separados sin posible unidad, ni fusión, ni comunión que supere la dualidad intrínseca.

*La separación (...) hace posible la relación con la exterioridad separada, absoluta. Esta relación, la metafísica, se efectúa originalmente por la epifanía del otro en el rostro. La separación se profundiza entre términos absolutos y, sin embargo, en relación, que se absuelven de la relación que mantienen, que no abdican de ella en provecho de una totalidad que esta relación esbozaría. Así, la relación metafísica realiza un existir múltiple, el pluralismo.*⁸⁷

⁸⁵ LEVINAS, *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, La balsa de la Medusa, Madrid, 1991, p.69. Sigla: EI.

⁸⁶ Las guerras mundiales europeas dan cuenta de la violencia contenida en el seno del pensamiento occidental. Los crímenes cometidos en el siglo XX han sido la encarnación de una racionalidad desquiciada. Para Levinas, el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser estaría definido como un todo, neutro anónimo, universo sin lenguaje.

La exterioridad planteada en *Totalidad e Infinito* designa, entonces, un ámbito que no se repliega en la unidad del sentido anhelada por el pensamiento de la Totalidad. Los mecanismos cognitivos del sujeto no pueden medir la alteridad del otro porque el otro es irremediablemente ajeno al Mismo. Dicha ajenidad expresa su infinitud. El otro es infinito porque ningún pensamiento del sujeto podría colmarlo en una unidad finita de sentido. Por eso, se torna imposible conocerlo.

El prójimo es una realidad que se me escapa constantemente. Pero hay un encuentro con el rostro del otro que procura la salida del encierro en la existencia solitaria del Mismo.

Levinas postula la relación de *cara-a-cara*:

*Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres (...) La verdadera unión o el verdadero conjunto no es un conjunto de síntesis, sino un conjunto de cara-a-cara.*⁸⁸

2. La epifanía del rostro⁸⁹

La articulación del pensamiento levinasiano no se da sin dificultad y cierta oscuridad argumentativa. En *Totalidad e Infinito*, Levinas protesta contra el primado del pensamiento de la totalidad en la tradición occidental. Sin embargo, el magma que sustenta a la filosofía occidental también sostiene el desarrollo conceptual de la obra: el lenguaje.

Esto se debe, aclara el autor en las primeras páginas, a la necesidad de evitar que sus análisis que ponen en cuestión el *conatus essendi*⁹⁰ del ser, se comprendan como el empirismo de una psicología.⁹¹ Por eso, recurre al lenguaje propio de la metafísica occidental e intenta revertir ciertos conceptos de la tradición utilizando los mismos términos. “Metafísica”, “trascendencia”, “exterioridad”, “infinito”, “deseo”, son conceptos concebidos a partir de la relación del Mismo y el Otro, en tanto alteridad radical. Sin

⁸⁷ TI, p.233.

⁸⁸ EI, p.72.

⁸⁹ Con respecto al rostro, ver *Ética e infinito*, capítulo 7.

⁹⁰ Recordemos la célebre proposición de Spinoza que dice que cada ser pone todo su esfuerzo, en cuanto puede, en perseverar en su ser (*Ética*, III, VI proposición). Levinas sigue a Spinoza cuando alude al *conatus* como el esfuerzo en mantenerse en su ser de todo cuanto vive. Para Levinas todo ente viviente tiene “interés” en preservar su ser y ello conduce a la violencia y a la guerra.

⁹¹ Cfr, TI, prefacio a la edición alemana.

embargo, el problema estriba en que estas denominaciones comportan un sentido heredado cuyas raíces son difíciles de erradicar.

Levinas plantea la alteridad como fundamento de la subjetividad. La tesis general del libro, en efecto, describe a la subjetividad como acogida hospitalaria del otro. Y para desarrollar plenamente el vínculo, acude a la idea de infinito estableciendo el primado filosófico de éste por sobre la totalidad. Aunque exterior al pensamiento, el infinito se halla en el pensamiento como una idea desbordante. El Mismo no puede pensar el infinito como su objeto, pero lo contiene como una idea que rebosa su pensamiento. En virtud de tal exceso, se produce un movimiento de trascendencia hacia la exterioridad que Levinas denomina deseo metafísico. El encuentro con el prójimo se produce en el movimiento del deseo que trasciende la interioridad del Mismo en un arrojamiento sin retorno. Por eso, el deseo del infinito es la vía que produce la salida y, a la vez, el encuentro con el otro. Levinas denomina “metafísico” a este movimiento, porque va más allá de lo que puede colmarlo: *Deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer.*⁹²

Ahora bien, el otro se expresa en la epifanía del rostro. Sin embargo, el rostro no es fenómeno. Difiere absolutamente de una imagen memorable. He aquí su definición:

*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 (...) Se expresa.*⁹³

En *Humanismo del otro hombre*, leemos lo siguiente:

El rostro es abstracto. Esta abstracción no es similar al dato sensible bruto de los empiristas. No es, tampoco, un corte instantáneo del tiempo en el que el tiempo “cruzaría” a la eternidad. El instante pertenece al ámbito del mundo: es un corte que no sangra. Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida que desarregla la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo (...) Su maravilla se sostiene en el “de otra parte” del cual viene y a donde ya se retira. Pero esta venida “de otra parte”, no es un remitir

⁹² TI, p. 74.

⁹³ Loc. cit.

*simbólico a este “otra parte”, como se remite un término. El rostro se presenta en su desnudez.*⁹⁴

La no-fenomenalidad –la desnudez– del rostro conlleva un nuevo tipo de experiencia. ¿De qué clase de experiencia habla Levinas? ¿A qué se refiere el “de otra parte” desde donde significa el rostro? Si pensamos la experiencia como aquello que se presenta a la conciencia, entonces nos enfrentamos a una dificultad. Porque la experiencia del otro no es experiencia objetiva. El rostro del otro no se circunscribe a un fenómeno empírico o a una idea que se representa en la mente. Levinas advierte que el rostro es abstracto. ¿En qué sentido es abstracto? ¿Cuál es la realidad del rostro? ¿Es sustancial? Una premisa fundamental de Levinas es que el rostro no se puede determinar como cosa pensada porque no se presenta a la conciencia. Tenemos, luego, una primera aseveración: el rostro no cae dentro del dominio de lo pensado y representado, y en ese sentido, lo llama abstracto. Pero, ¿puede haber experiencia de lo que no se presenta a la conciencia?

La experiencia del rostro es una epifanía y corresponde al estallido de la conciencia, puesto que no se asimila a la medida de un pensamiento producido por la mente, sino que su presencia remite a un exceso que invalida la representación objetiva. Por eso, el deslumbramiento producido en el encuentro con el rostro es una epifanía erótica. La cual no conduce a un estado extático, cual mística experiencia en donde se produce la plenitud en la fusión de una presencia divina. El rostro como tal no se hace presente. La mente no percibe el objeto *rostro* pero advierte su *huella*, como rastro de su paso imborrable.

3. Infinito cuestionado: crítica derrideana

En su estudio “*Violencia y Metafísica*”⁹⁵, Derrida sostiene que en *Totalidad e Infinito* Levinas se encuentra apresado en el lenguaje y en el pensamiento que pretende superar. Aunque se instala en la conceptualidad tradicional a fin de destruirla, esta necesidad operativa oculta recursos indestructibles propios del logos griego.⁹⁶

⁹⁴ HAH, p. 72, 73.

⁹⁵ DERRIDA, JACQUES “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1ª ed; 1989.

⁹⁶ Op.cit. DERRIDA, p. 150.

Derrida comprende la crítica de Levinas y su intento de postular un pensamiento de la pluralidad que supere el dominio violento del ser eleático; sin embargo, cree que Levinas al apoyarse en el lenguaje de la tradición no logra superarlo sino que queda enredado en su trama. De modo general, Derrida replica que Levinas, a pesar de su postulado de la resistencia ética del rostro al concepto y a la ontología, sigue inmerso en la metafísica de la sustancia. No consigue romper con la tradición filosófica y, en consecuencia, no escapa al logos griego que pretende destruir.

Dos objeciones manifiestan la impugnación derrideana.

En primer lugar, Derrida critica la incapacidad para determinar positivamente el infinito. Ello impone un lenguaje sin frase que constituye la peor violencia, pues es la violencia del silencio. Dicha objeción se sustenta en la siguiente premisa. Según Derrida, la naturaleza misma del lenguaje tiende hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra. El pensamiento comporta una *economía de la violencia*⁹⁷ que es una suerte de *violencia contra violencia*⁹⁸; pues la peor violencia es la del silencio: *la noche que precede o reprime el discurso*⁹⁹. En este entramado conceptual derrideano, la luz representa el elemento de la violencia con el cual hay que batirse para evitar una violencia mayor: la violencia pre-lógica, es decir, la violencia de las penumbras anteriores al logos ordenador.

*El discurso se erige violentamente contra la nada o el sin –sentido.*¹⁰⁰

Toda frase atraviesa inevitablemente la violencia del concepto. La formación de la frase implica una violencia que aparece con la articulación verbal producida a partir de la circulación del ser. La predicación impone la primera violencia.

El proyecto de Levinas, en cambio, propone un lenguaje que reprime la articulación de la frase en tanto prohíbe el verbo ser.

Por eso, observa Derrida:

⁹⁷ Op. cit. DERRIDA, p.158

⁹⁸ Loc.cit.

⁹⁹ Loc.cit.

¹⁰⁰ Op. cit. DERRIDA, p.175

Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada (...) sería una palabra sin frase.¹⁰¹

Y prosigue:

Como el verbo ser y el acto predicativo están implicados en cualquier otro verbo y en todo nombre común, el lenguaje no-violento sería en el límite un lenguaje de pura invocación, de pura adoración.¹⁰²

Con el fin de examinar esto, Derrida discute la relación que establece Levinas entre la exterioridad y el infinito. Ya en el subtítulo “*Ensayo sobre la exterioridad*” se afirma una renovación del concepto de exterioridad. Levinas plantea una exterioridad que no es espacial, que no es medible, ni calculable. El espacio representa el lugar de lo Mismo. En cambio, la alteridad es una exterioridad radical que excede los dominios de la mismidad. Derrida sostiene que la metáfora de la exterioridad es inherente al logos de la tradición. La cuestión se plantea en términos de una oposición dentro-fuera que, según Derrida, conforma la estructura interna del lenguaje. El espacio es, justamente, exterioridad en oposición a interioridad. Entonces, según esta lectura, Levinas estaría afirmando que la verdadera exterioridad es la no-exterioridad, pero sin ser la interioridad del Mismo; por ende, no podría despojar a la metáfora espacial de su sentido. En palabras derrideanas:

Antes de ser un procedimiento retórico en el lenguaje, la metáfora sería el surgimiento del lenguaje. Y la filosofía no es más que ese lenguaje; no puede otra cosa (...) que hablarlo (...) decir la metáfora misma, lo cual consiste en pensarla en el horizonte silencioso de la no-metáfora: el ser.¹⁰³

Según Derrida, Levinas caería preso de la metáfora espacial cuyo sentido es inseparable del sentido ontológico de la tradición.

¹⁰¹ Op.cit, DERRIDA, p.200, 201.

¹⁰² Op.cit, DERRIDA, p.201.

¹⁰³ Op.cit, DERRIDA, p.151.

He aquí la conclusión derrideana:

*Decir que la exterioridad infinita de lo Otro no es espacial, es no-exterioridad y no interioridad, no poderla designar de otra manera que por vía negativa, ¿no es reconocer que lo infinito (...) no se dice?*¹⁰⁴

En el esquema levinasiano, observa Derrida, el infinito no puede ser pensado como plenitud positiva y conforme a ello es definido como lo impensable y por ende, indecible. No se puede decir el infinito sino es por medio del procedimiento clásico que recurre a su negación, esto es, al in-finito: lo no finito en lo finito. Por lo tanto, lo Otro -el otro- no puede ser infinitamente otro, más que en la finitud por la que accede al lenguaje, negándose.

La crítica examina los hilos que unen los argumentos levinasianos a la matriz helénica del ser.

Consideramos que el lenguaje utilizado por Levinas, pleno de metáforas, se esfuerza por darle a las palabras una dirección novedosa, articulando las frases bajo el sentido que le interesa desarrollar: la salida de la identidad solipsista. No obstante los inconvenientes semánticos y gnoseológicos que implica el término “exterioridad”, Levinas propone un ámbito fuera del Mismo cuyo sentido desconocido es infinito. Por eso, la exterioridad se refiere al misterio.

En efecto, la articulación verbal no logra tematizar el ámbito de la exterioridad, ya que el concepto de deseo metafísico expresa todo su sentido en un decir que excede lo dicho; se trata de un deseo de la exterioridad. Y la exterioridad es pensada como alteridad absoluta del otro. Por eso, tal deseo no puede ser abordado por las categorías del lenguaje propias del pensamiento de lo Mismo. El deseo metafísico opera como un anhelo de trascendencia de los límites del lenguaje de lo Mismo. El infinito carece de tema; y, como bien advierte Derrida, carece de frase. Producir la frase implicaría actuar sobre el infinito en vez de padecer el deseo que suscita y así, trascender el encierro de la soledad que conlleva la perseverancia en el ser. Producir una frase sobre el infinito sería tratar de captar su sentido, hacerlo finito y, por lo tanto, llevarlo a la inmanencia del Mismo. Para Levinas *el*

¹⁰⁴ Op.cit. DERRIDA, p.152.

*pensamiento consiste en hablar*¹⁰⁵. En dirigirse con la palabra a otro y recibir la palabra del otro. El lenguaje es la relación del Mismo y del Otro, en donde el Mismo sale de sí; *es una relación cuyos términos no forman una totalidad*.¹⁰⁶ Para Levinas, encontrarse con el otro en el discurso es recibir del otro más allá de la capacidad del yo, significa ser enseñado. Hablar a otro significa romper con la soledad del yo, es ir hacia una exterioridad desconocida y misteriosa.

En segundo lugar, Derrida considera que la metafísica del rostro encubre un empirismo radical. Al radicalizar el tema de la exterioridad infinita del otro, Levinas renueva el empirismo y lo invierte revelándose a él mismo como metafísica y postula que la experiencia del otro es la experiencia por excelencia. Para Derrida, Levinas intenta describir el fenómeno del rostro desde una supuesta no-fenomenalidad pero lo describe en términos de experiencia y, por lo tanto, como fenómeno para la conciencia; más aún, como fenómeno empírico, en virtud de su *ultramaterialidad*. En efecto, Derrida encuentra dos veces la aparición del término “empirismo” ligado al rostro:

*Al menos por dos veces, apela al “empirismo radical que confía en la enseñanza de la exterioridad” (TI). La experiencia del otro (del infinito) es irreductible, es, pues, “la experiencia por excelencia” (Ibid). Y a propósito de la muerte, que es su irreductible recurso, Levinas habla de un “empirismo que no tiene nada de positivista”.*¹⁰⁷

Sin embargo, consideramos que el modo en que Levinas presenta la noción de rostro se aparta de la sospecha empírica. Cuando Levinas apela a *la experiencia de la experiencia*, concibe la idea del rostro en términos morales y no gnoseológicos; y cuando suscribe cierta materialidad al rostro, creemos que se debe a la necesidad de comprender la magnitud del otro en términos concretos como el otro hombre con el cual me encuentro. Allí, en ese encuentro hay una manifestación infinita de su rostro, allí, fuera de la idea que yo me hago de él.

¹⁰⁵ TI, p. 64.

¹⁰⁶ TI, p. 63.

¹⁰⁷ Op.cit. DERRIDA, p. 207.

Levinas describe la experiencia de la imposibilidad de la totalización. *Sólo la conciencia moral sale de sí misma*¹⁰⁸ y justamente por ello constituye una *experiencia sin concepto*¹⁰⁹ que difiere de una experiencia científica o teórica de la alteridad. La experiencia del rostro describe la salida fuera de la conciencia e implica el abandono de toda posible experiencia del yo. El encuentro con la alteridad en lugar de caer dentro de la medida experimentable por el sujeto, excede su capacidad de experimentación. El deseo metafísico está sustentado por esa ausencia de experiencia fenoménica, que sitúa a la moralidad como un deseo que se nutre de sus propias hambres.

Derrida observa, asimismo, que la asimilación del infinito positivo al rostro del prójimo conlleva un problema. Si el rostro es cuerpo, entonces, también es mortal; si es mortal, inevitablemente, entra en el ámbito de lo finito. Pero la trascendencia metafísica no puede ser a la vez trascendencia hacia lo otro como muerte (finito) y hacia lo Otro como Dios (infinito).

A pesar de ello, creemos que se torna difícil afirmar, tal como lo hace Derrida, que el rostro es cuerpo. El rostro, más bien, es la expresión del otro en tanto cuerpo, pero no es ese cuerpo el que suscita el deseo metafísico sino el infinito que se expresa en la corporalidad, aquello que desborda del cuerpo; un exceso de los límites de la materia corporal. La materialidad concreta del otro hombre expresa el infinito. El infinito no se dice, se expresa en el rostro del otro que se presenta en la concretitud empírica de una persona¹¹⁰.

De todos modos, es claro que la crítica derrideana abre un desafío para el pensamiento de Levinas. Su intento por salir del ser se encuentra enredado en las trabas del lenguaje ontológico. ¿De qué modo Levinas podrá sortear el obstáculo del lenguaje? ¿Podrá encontrar un lugar de abandono, una exterioridad sin espacio? ¿Se puede pensar lo otro como lo infinito sin caer en el pensamiento de la finitud?

En el presente estudio, consideramos que Levinas no tematiza la alteridad sino que busca redefinir la propia subjetividad a partir de la no-fenomenalidad del rostro; intenta repensar la estructura de la subjetividad a partir de su contacto con la anarquía de la alteridad. La pasividad y la responsabilidad son las instancias conceptuales que permiten

¹⁰⁸ TI, 123.

¹⁰⁹ TI, 123.

¹¹⁰ Cfr. TI, 272.

pensar la subjetividad como substitución. En este sentido, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, constituye una respuesta a las objeciones derrideanas. Pero a medida que se exagera la búsqueda también crecen sus dificultades.

4. Más allá de la esencia: el abandono

Desde el punto de vista del lenguaje filosófico, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*¹¹¹, constituye una respuesta a los interrogantes que surgen en *Totalidad e Infinito*. La obra se articula, tal como refiere Petrosino¹¹², como una tentativa de abandono del lenguaje ontológico, pues se rechazan la gramática y las categorías ontológicas. Si el lenguaje de la tradición debe ser desarticulado sin que queden rastros, entonces, es necesario que el rechazo sea tan radical que devenga sordo a las leyes y a la voz del sistema ontológico. Por lo tanto, se torna imperioso que tal rechazo tome la forma de un *abandono*. Ya no se trata de oponer lo Otro a lo Mismo, la exterioridad a la interioridad, el ente al ser, el infinito a la totalidad, o la figura de Abraham a la de Ulises, sino de plantear el problema de otro modo (*autrement*).

En *De otro modo que ser*, la subjetividad ética adquiere la forma de la substitución. Dicha noción involucra el abandono de la mismidad. Por consiguiente, la subjetividad va a producirse como el despojamiento del ser propio para conformar una estructura comprendida como *ser-para- otro*.

Esta nueva y más profunda apuesta levinasiana se produce porque Levinas plantea una pasividad radical del sí mismo. Gracias a esta noción, Levinas redefine su búsqueda más allá de las categorías ontológicas que tiñen las ideas de *Totalidad e Infinito*. Para Levinas, el abandono constituye el fondo y el sentido del sí mismo. Expresiones tales como “*el-otro-en-el-mismo*” y “*tener-al-otro-en-su-piel*” describen la pasividad radical que caracteriza a la *ipseidad*. La proximidad con el otro, el estar *el otro-en-el-mismo*, manifiesta la apertura extrema del sí mismo que se muestra como una expulsión fuera del ser y significa, en términos del filósofo, la unicidad del sí mismo, el hecho irrevocable de estar asignado por otro y conminado a responder ante él y por él. Consideramos que el abandono

¹¹¹ LEVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 3^a ed., 1999. Sigla: AE.

¹¹² Cfr. SILVANO PETROSINO, « D' un livre à l'autre »: Totalité et Infini- Autrement qu'être » en *Emmanuel Levinas*, ed. Jacques Rolland, Paris, Verdier- Les cahiers de la nuit surveillée, 1984.

del lenguaje filosófico de la tradición se corresponde con el abandono de la concepción solipsista del sujeto.

Petrosino señala dos características claves del eminente abandono del lenguaje ontológico.

En primer lugar, habría un tercero excluido del más allá del ser y del no-ser. Frente a la disyuntiva: ser o no-ser, Levinas opta por un más allá refractario a la tematización de la dimensión del ser que contiene el no-ser. Este más allá, se efectúa en la noción de *illeidad* (*illicité*) abstracto del pronombre personal de la tercera persona (*il*), Dios. Observemos que la expresión *más allá de la esencia*, hilo conductor del pensamiento levinasiano, se inspira en Platón¹¹³. La locución *epékeina tes ousías* que Platón asoció a la idea del Bien, se reanima en el pensamiento levinasiano.

En segundo lugar, la noción “*de otro modo que ser*”, estructura la relación ética según la asignación del rostro del prójimo. El más allá del mismo se produce concretamente en el rostro, el cual expresa una alteridad absoluta. Según Petrosino, Levinas elabora una gramática ética que articula las condiciones de posibilidad de un pensamiento liberado de la lógica del ser y educado en la lógica del rostro.

Además, desde la perspectiva temática, un texto se refiere al otro porque no hay una mutación esencial; al contrario, un texto se completa en el otro. Pero *De otro modo que ser* puede ser leído como una exacerbación de la concepción levinasiana de la ética tal como se expone en *Totalidad e Infinito*.

En la hipótesis de trabajo que recorre nuestro estudio sostenemos que el planteo erótico de *Totalidad e Infinito* se agudizará y será trasladado a *De otro modo que ser* bajo el concepto substitución. El concepto de deseo metafísico culmina, según nuestra lectura, en la substitución radical, por medio de la exacerbación de las nociones de pasividad y de responsabilidad infinita. El deseo va a tornarse deseo de desposesión de sí. Será deseo indeseable; pues se produce en contra de la perseverancia en el ser y a pesar de la voluntad del sujeto. La vehemencia patética de la relación ética aleja todo posible giro racional. Pues

¹¹³ Cfr. El pasaje de la obra de Platón, *República*, 509 b, Trad. A. Camarero, Buenos Aires, Eudeba, 2ª ed., 1997, p.427: *De igual modo dirás que las cosas inteligibles no sólo reciben del Bien su condición de inteligibles, sino también su ser y su esencia, pero sin que el Bien mismo sea esencia, sino algo muy superior a la esencia en dignidad y poder.*

la ética es independiente de la acción voluntaria y libre del sujeto, y remite a una pasividad inmemorial que obliga a responder al llamado del rostro que pide mi sacrificio.

Aquí, en la formulación de la noción de sustitución, la pasividad y la responsabilidad juegan un rol preponderante.

Según nuestra perspectiva, la radicalización de las nociones de responsabilidad y pasividad sosiegan las objeciones derrideanas. Lo indecible del infinito en tanto alteridad del prójimo, se articula en términos de anarquía. La exterioridad de la alteridad se piensa a partir del pasado inmemorial y así se evapora la espacialidad del pensamiento de la exterioridad. El infinito se instala en la subjetividad como una pasividad sin principio, huella sin tiempo, que rige la estructura de la subjetividad.

Ahora bien, la sospecha de la materialidad del rostro queda objetada con la idea de una extrema vulnerabilidad que no podría ser pensada como cosa sino como cierta “no-presencia” que afecta a la subjetividad. En su ensayo, Petrosino¹¹⁴ señala que la pasividad del sujeto en vistas a la dinámica ética en la que se encuentra estructurado, no representa la marca negativa de un retraso del ser, la marca de un sujeto esencialmente pasivo limitado y oprimido por fuerzas exteriores a su libertad. Por el contrario, la pasividad es signo de la exterioridad, de la separación, de la multiplicidad del otro. El yo se encuentra en el seno de esta diferencia y desde allí se constituye como subjetividad, en la no-indiferencia, en la responsabilidad infinita.

¹¹⁴ Cfr. PETROSINO, SILVANO, « D'un livre à l'autre », p.201.

SEGUNDA PARTE

En la siguiente sección intentaremos desentrañar los aspectos que constituyen a la subjetividad de la substitución. Analizaremos la pasividad y la responsabilidad. Ambas nociones son planteadas por Levinas de un modo novedoso para la ética. Nuestro objetivo es mostrar que la subjetividad de la substitución se encuentra constituida por una responsabilidad pasiva; la cual presenta una aparente paradoja. Ser responsable de un modo pasivo parece contradecir el hecho mismo que implica el ser responsable. Sin embargo, veremos que Levinas no articula la responsabilidad como respuesta a una acción del yo, sino como respuesta a un llamado inmemorial que subyace como una inquietud de la conciencia. La respuesta a esa incesante inquietud es la substitución, en cuanto articulación del yo ético.

Haremos un rastreo de la noción de pasividad referida a la separación (como posibilidad de ser afectado por una alteridad radical y externa al yo), a la sensibilidad (como pasividad del sentir), al lenguaje (como un Decir anterior a la acción discursiva) y al tiempo (como pasado inmemorial).

Asimismo, abordaremos la noción de responsabilidad ligada a la respuesta (“Heme aquí”), al mandato (“No matarás”) y a la asignación; elementos que consideramos intrínsecos al planteamiento de la responsabilidad infinita. Estos análisis nos conducirán a plantear la paradoja de la responsabilidad pasiva, tal como la describe Levinas. Luego, examinaremos las incidencias de las nociones de deseo y maternidad en la caracterización de la substitución como concepto determinante de la responsabilidad pasiva. Llevados por esta línea de análisis, nos aproximaremos a la concepción de bondad que ofrece el pensamiento del filósofo.

Finalmente, afrontaremos las tensiones de las nociones de pasividad y responsabilidad en tanto estructurantes de la subjetividad ética. Dichas tensiones filosóficas nos llevarán a reflexionar en torno a la nueva configuración de la subjetividad que promulga Levinas.

I. PASIVIDAD

*Serás siempre el huésped de mi alma, incluso si ignoro
quién eres.*

Edmond Jabès, Du désert au livre.

¿Qué significa el término “pasividad”?

En vistas de la derivación léxica se asoma una primera observación. La pasividad proviene de la palabra “pasión”¹¹⁵ (del latín *passio*, formada sobre el término griego *pathos*). Casi todo el espectro de la filosofía antigua consideraba a las pasiones como oriundas del alma pero procedentes de algo que no pertenecía al alma misma; algo que dominaba al alma y la sometía. El Bien y el orden combatían el desorden pasional y exigían la sumisión de las pasiones a una instancia racional independiente de éstas.

En una segunda observación, podemos agregar que la filosofía de la tradición ha concebido la pasividad ligada a la inercia de la materia, en oposición a la actividad del pensamiento. Digamos, al pasar, que para Platón el mundo de los fenómenos en el cual se incluía el cuerpo, era inferior al supramundo de las Ideas. Para Aristóteles la materia tenía un grado de ser inferior a la actividad contemplativa; de hecho, en la *Ética nicomaquea* se plantea la actividad contemplativa como la más afín a la naturaleza humana. Tomás de Aquino concebía el aspecto pasional del hombre ligado a su apetito sensitivo claramente diferenciado del alma racional, relacionada únicamente con fines universales. Descartes consideraba el cuerpo, materia extensa, como la fuente de las pasiones del alma.

Para entender la noción de pasividad y su incidencia en la ipseidad¹¹⁶ debemos, antes que nada, indicar que se opone al concepto de “poder”. Pues bien, el pensamiento levinasiano busca escapar de las figuras del poder que atraviesan al pensamiento filosófico occidental. Levinas entiende el poder como el despliegue de la libertad del sujeto; como

¹¹⁵ Cfr. CANTO-SPERBER, MONIQUE, (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Quadrige-Puf, 1ª ed. 2004.

¹¹⁶ El término ipseidad se refiere al sí mismo y aparece de modo recurrente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Dice Levinas: *La identidad injustificable de la ipseidad se expresa en términos tales como mí, yo, sí mismo y -todo este estudio intenta mostrarlo- a partir del alma, de la sensibilidad, de la vulnerabilidad, de la maternidad y de la materialidad, las cuales describen la responsabilidad para con los otros.* (AE, p. 173)

poder del pensamiento en tanto capacidad intelectual de capturar lo disímil en conceptos con sentido; el poder es la forma mediante la cual el Mismo se relaciona con la alteridad. El anhelo de unidad y de poder, sostiene Levinas, ha llevado a la filosofía a concebir una subjetividad definida por la identidad del Mismo que pretende asegurar su poder y la unidad de sí.

El otro, en cambio, es refractario al poder del concepto, *sobre él no puedo poder*.¹¹⁷ No hay una pertenencia en común a un concepto, o a una instancia general que pudiera abarcar al Mismo y al otro. Por eso, Levinas enfatiza la falta de comunidad entre ambos. El otro es siempre un extranjero respecto del Mismo. Y esta condición de extrañeza se resiste a ser subsumida por un pensamiento genérico. La diferencia entre el yo y el otro, en tanto absolutamente Otro, no se puede reducir a una idea.

Ahora bien, Levinas dice que la pasividad es vulnerabilidad. La subjetividad descrita por Levinas no ejerce un dominio poderoso sobre el otro; al contrario, padece la debilidad de su voluntad cuando se produce el encuentro con el rostro del prójimo quien, desde su alteridad extrema e inquietante, desarticula los poderes egológicos. Entonces, el sujeto se topa con un límite que frena sus poderes y por ello, el concepto de pasividad rompe con el modelo heroico de la condición humana. La vulnerabilidad denota una zona debilitada del sujeto, una zona en la que está expuesto, a pesar de sí mismo, al impacto de la alteridad:

*La vulnerabilidad es más (o menos) que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud (...) a "ser abatido", a recibir bofetadas.*¹¹⁸

Levinas replantea el privilegio de la libertad en la estructura del sujeto. La pasividad revela una apertura en la sensibilidad que significa *una piel ofrecida, en el ultraje y en la herida*¹¹⁹ y también:

*Desnudo de una piel ofrecido al contacto, a la caricia que siempre (...) es sufrimiento por el sufrimiento del otro*¹²⁰

¹¹⁷ TI, p. 63.

¹¹⁸ LEVINAS, *Humanismo del Otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Guillot, Siglo veintiuno editores, México, 2001, p. 123. Sigla: HAH.

¹¹⁹ HAH, p.122.

La vehemencia de Levinas labra los rudimentos que componen una forma de pensar el sujeto desde la *impotencia o la humildad del sufrir*.¹²¹

Partimos de la consideración de que en *Totalidad e Infinito*, la pasividad se corresponde con la idea del infinito que se hospeda en el sujeto como una idea que desborda al pensamiento; es decir, un contenido que desborda al continente. La puesta del infinito en el pensamiento no se produce como comprensión, sino como pasividad inasumible. Su significancia es anterior a la presencia, anterior a todo origen y así, anárquica y accesible sólo en su huella.¹²²

1. Separación

La noción de pasividad se desarrolla con mayor detenimiento en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Para comprender la noción de pasividad es menester abordar la separación radical del Mismo en relación al otro.

En la segunda sección de *Totalidad e Infinito*, “Interioridad y economía”, se desarrolla el análisis de la vida interior del Mismo, la cual equivale al psiquismo. Allí se describe el Mismo a través de la identificación de las etapas del gozo, la habitación, la posesión, el trabajo y la economía¹²³. Dichas etapas articulan la separación que corresponde a la interioridad del yo. En efecto, la separación es una economía que reafirma la soledad del Mismo. Por eso, Levinas sostiene que la separación es atea, pues responde a la inmanencia del sujeto:

*Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado (...) El alma – la dimensión de lo psíquico– realización de la separación, es naturalmente atea.*¹²⁴

¹²⁰ HAH, p. 123.

¹²¹ HAH, p. 124.

¹²² Cfr. « Dieu et la philosophie », en DQVI.

¹²³ TI, p. 64. No vamos a introducirnos en el desarrollo de la mencionada sección de TI. Dada la complejidad de sus etapas, hemos decidido simplemente aludir a ellas dando por conocidas las definiciones que elabora Levinas. Nuestro interés principal es partir de la noción de separación para pensar la pasividad.

¹²⁴ TI, p. 82.

Levinas vislumbra la vida interior del yo como psiquismo, gestado como una interioridad radicalmente separada del otro¹²⁵. El psiquismo aporta un principio de individuación que Levinas describe como una situación de independencia y refugio en el propio ego. En cambio, la relación con el otro es definida como religión: la ligadura que se establece entre el Mismo y el otro, sin constituir una totalidad.

Los análisis levinasianos resaltan que la separación, como modalidad de la vida interior del Mismo, es exigida por la idea de infinito. La trascendencia metafísica expresada en la idea de infinito reclama que la separación sea radical, porque sólo entonces la trascendencia puede producirse. El yo ateo se sobrepasa en el deseo que viene de la presencia del otro, se lanza por medio de él, a superar la soledad intrínseca que lo constituye. Por ello, la separación es una característica fundamental de la subjetividad. El hecho de contener la idea del infinito permite trascender el aislamiento inicial del yo. En *Totalidad e Infinito*, Levinas establece que el ser separado tiene la posibilidad de permanecer cerrado a la alteridad:

*El ser separado puede cerrarse en su egoísmo, es decir, en la realización de su aislamiento. Y esta posibilidad de olvidar la trascendencia del Otro, de desterrar impunemente de su casa toda hospitalidad (...) testimonia la verdad absoluta, el radicalismo de la separación.*¹²⁶

En contraste, la hospitalidad constituye la posibilidad de abrirse al deseo metafísico y ejecutar el movimiento trascendente hacia la otredad del prójimo.

Sin embargo, en los escritos posteriores, Levinas piensa la separación de modo diferente. En *De otro modo que ser* aparece una subjetividad pensada liminarmente como sustitución. Es decir, como la inversión de ese Mismo superlativo, alojado en lo de sí

¹²⁵ La separación de Dios está implícita en los análisis levinasianos. La particular concepción de Dios articulada por Levinas, se encuentra en relación directa con el pensamiento de la alteridad y su influjo en la constitución de la subjetividad. Pero la cuestión explícita de Dios no será tratada en este trabajo. Intentaremos abocarnos exclusivamente al tratamiento del otro como el otro hombre comprendiendo la dificultad de ello; pues la alteridad del otro y su incidencia en el pensamiento ético se vincula íntimamente con la alteridad de Dios. Basta decir al respecto que, así como el Dios de la tradición judía opera desde una distancia infranqueable y se encuentra totalmente separado del hombre, así también Levinas piensa la alteridad del prójimo. En este sentido, la línea de pensamiento de Levinas se opone al concepto de fusión que, en el pensamiento cristiano, significa la unidad plena del alma con Dios.

¹²⁶ TI, p. 190.

(*chez soi*). La vida interior descrita en *Totalidad e Infinito* se reformula como un psiquismo atravesado por la alteridad y cautivo del otro. La posibilidad de cerrarse en el aislamiento y de olvidar la trascendencia del otro se diluye en pos de un lazo social cuya envergadura atraviesa al sí-mismo. La pasividad anárquica, pre-original, correspondiente a un pasado inmemorial significa que el otro ya ha pasado por las capas solitarias del sujeto, inquietando la estructura identitaria y cerrada del yo. Ha entrado en su interioridad despojándolo para siempre de la estructura egoísta. Por eso, el psiquismo desarrollado en *De otro modo que ser*, se refiere a una asimetría procedente de la pasividad de la conciencia y de la voluntad. A diferencia de *Totalidad e Infinito*, ya no se trata de la posibilidad de permanecer cerrado al otro; por el contrario, el sujeto es rehén del otro.

2.La sensibilidad (pasividad del sentir)

a. Gozo

Levinas muestra que la sensibilidad consiste en el gozo (*jouissance*) que es el contento de lo finito, la felicidad ingenua de la vida.

*El gozo, en la relación con el alimento que es lo otro de la vida, es una independencia sui generis, la independencia de la felicidad. La vida que es vida de algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida.*¹²⁷

Levinas describe la vida corporal, primitiva y natural. El gozo, aclara, es el *remolino del mismo*¹²⁸ y constituye la explotación de lo Otro: el mundo y sus elementos. La necesidad moviliza al mismo hacia el contento y la satisfacción. El hecho de vivir implica el *vivir de...* alimentos, de instancias que nutren al mismo y lo satisfacen en su gozo. Cuando el mismo ha reconocido sus necesidades y su capacidad de satisfacerlas, entonces, aventura Levinas, se abre al deseo.

Ahora bien, a Levinas le interesa demostrar que la sensibilidad lejos de dar cuenta de la experiencia (como conciencia de...) consiste en la pura afectividad. Escribe:

¹²⁷ TI, p.134.

¹²⁸ TI, p.135.

Cuando se interpreta la sensibilidad como representación y pensamiento mutilado, se está obligado a invocar la finitud de nuestro pensamiento para dar cuenta de estos pensamientos "oscuros". La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles¹²⁹.

Levinas aparta el conocimiento de la sensibilidad. Por eso, la sensibilidad es gozo, y constituye el hecho de estar contento y disfrutar de los elementos del mundo, *vivir de ellos*. Gozar del mundo supone no pensarlo. Pensar el mundo y las cosas que lo constituyen es ya intentar conocerlo. En cambio, mediante el gozo se produce un acceso a las cosas a partir de la inmediatez de la afectividad.

Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón.¹³⁰

Observemos, además, la insistencia levinasiana para dar cuenta de la sensibilidad como instancia puramente irreflexiva. Gozar supone no tener conciencia de la cosa. Gracias a este procedimiento, Levinas podrá componer la noción de pasividad porque la entrega irreflexiva al gozo de la vida escapa a la racionalización y, en consecuencia, no depende de la actividad del sujeto:

Sentir es precisamente contentarse sinceramente de esto que es sentido, gozar, (...) estar sin pensamiento.¹³¹

La sensibilidad abarca un ámbito ajeno al pensamiento teórico y, por ende, muestra una apertura desligada de la experiencia fenoménica. La vulnerabilidad frente al otro supone la sensibilidad egoísta del Mismo pero, a su vez, expresa la relación con aquello que no es elemento de gozo: el otro hombre.

¹²⁹ TI, p. 154.

¹³⁰ TI, p. 157.

¹³¹ TI, p. 157.

Egoísmo, gozo y sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad –articulaciones de la separación–son necesarias para la idea de lo Infinito, para la relación con el Otro que se abre paso a partir del ser separado y finito. El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza egoísta y satisfecho, no proviene pues del gozo¹³².

El gozo abre la posibilidad de ser interpelado y puesto en cuestión por el otro. La ética, en efecto, es el cuestionamiento de mi espontaneidad, de mi libertad y de mi gozo. Tal como sostiene Critchley¹³³, la relación ética se lleva a cabo en el nivel de la sensibilidad y no en el de la conciencia. El sujeto levinasiano es un sujeto sensible. El deseo metafísico no es un elemento de gozo pues no podría satisfacerse porque no se refiere a una necesidad. Al contrario, el deseo suscitado en el encuentro cara-a-cara surge como un cuestionamiento de la soledad intrínseca del Mismo. En ese sentido, el encuentro ético no infiere en el contento que produce el *vivir de* los elementos y tampoco produce el bienestar o la satisfacción. Implica una forma de afectación absolutamente ajena a mi gozo. El otro cuestiona la inmediatez de mi sensibilidad que goza de los elementos del mundo, bañada en ellos y sumergida en el placer animal. El vivir del amor a la vida, correspondiente a una instancia primitiva de mi contacto con el mundo, se encuentra cuestionado por la presencia del otro hombre. Él me interpela en mi sensibilidad y en mi egoísmo. Así, desde el plano de la sensibilidad, la pasividad supone una confrontación o, mejor dicho, el hecho irrevocable de tener que afrontar mi egoísmo. Con respecto a la salida del encierro en el egoísmo del Mismo, Levinas señala:

Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él (...) Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada¹³⁴.

¹³² TI, p.166.

¹³³ Cfr. SIMON CRITCHLEY, "Introduction", en *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley y Robert Bernasconi, United Kingdom, Cambridge University Press, 2002.

¹³⁴ TI, p.167.

Por eso, en la idea del infinito encontramos una apertura en el Mismo que expresa, en definitiva, una afectación como contraposición a lo que podría ser una representación objetiva de dicha idea. El encuentro con el rostro del otro se da en virtud de la sensibilidad que inicialmente se vive como encierro en la interioridad pero que, también, denota la posibilidad de la apertura a la exterioridad. El infinito que intenta describir Levinas no se refiere a una idea lógica fuera del mundo concreto, sino que me afecta en mi sensibilidad. Por ello, el infinito –tal como sostiene Derrida– se asemeja a una experiencia empírica. Pero dista profundamente de ello.

En este punto, se produce una oscilación de la posición levinasiana de *Totalidad e Infinito*. Por un lado, el sujeto es pasivo frente al infinito; dicha pasividad tiene netas resonancias afectivas. El rostro del otro expresa el infinito. Y aunque el rostro es abstracto porque no se refiere a la fisonomía del otro, hay algo de su expresión que me afecta. Y en ese sentido, hay cierta concretitud de la afección del prójimo en mí. No puedo permanecer indiferente frente a la solicitud del rostro. La afección de lo infinito parece, entonces, una afección empírica dada en el fuero interno del sujeto sensible. Algo sentido por mí, un sentimiento afectando mi interioridad.

El infinito no se produce como fenómeno y difiere absolutamente de algo representado. Por eso, la afección producida por el infinito carece de determinación positiva. Es una forma de la afectividad, un estar del otro dentro del mismo que sobrepasa no sólo a la facultad intelectual, sino también al poder perceptual propio de los sentidos. La relación metafísica descrita por Levinas no es racional. La pasividad dista de caer dentro del orden del fenómeno de la experiencia sensible tanto como de la experiencia intelectual. Por ende, la pasividad no es experiencia objetiva del sujeto.

Por lo tanto, la primera instancia de la relación del Mismo y el otro es una pasión –una paciencia– sin medida, cuyo vigor genera el deseo desinteresado que fulmina la interioridad del yo. El deseo metafísico impide que el Mismo conforme en su intimidad una experiencia objetiva de la alteridad. Levinas describe, en efecto, una nueva cualidad en la sensibilidad humana: la sensibilidad ética.

*Paciencia: en la paciencia, la voluntad atraviesa la coraza de su egoísmo y desplaza el centro de su gravedad fuera de ella para querer como Deseo y Bondad.*¹³⁵

Atravesar la coraza del egoísmo significa que la experiencia de pasividad no es la afección de un dato sensible; la pasividad expresa el desgarramiento del yo cerrado en sí mismo. El encuentro con el otro no se produce en la intimidad solipsista del ego sino en el exterior, fuera del yo, allí donde la sensibilidad se torna exposición al otro, abertura.

b. Exposición

Levinas explica que lo sensible es interpretado en *Totalidad e Infinito* en el sentido de la consumación y del gozo¹³⁶. En la obra de 1974, en cambio, la sensibilidad hace un leve viraje y es descripta como vulnerabilidad y exposición al otro. Este viraje se produce, señala Levinas, porque la sensibilidad es gozo. Allí escribe:

*Pasividad del ser para el otro que sólo es posible bajo las formas de la donación del propio pan que yo como. Para esto, sin embargo, es necesario previamente gozar de su propio pan, no a fin de tener el mérito de darlo, sino para dar con ello su corazón, para darse en el acto de darlo.*¹³⁷

Y continúa :

*El gozo es singularización de un yo en su repliegue sobre sí (...) movimiento propio del egoísmo. Es necesario que pueda complacerse en sí mismo (...) a fin de que la sensibilidad pueda, dentro de su pasividad -su capacidad y su dolor- significar "para el otro" desovillando la madeja (...) El gozo en su posibilidad de complacerse a sí mismo (...) es la condición del para-el-otro de la sensibilidad y de su vulnerabilidad en tanto que exposición al Otro.*¹³⁸

¹³⁵ TI, p. 253.

¹³⁶ AE, p.133.

¹³⁷ AE, p 130.

¹³⁸ AE, p. 132.

La tesis articulada en *De otro modo que ser* sostiene que la significación es sensibilidad. Habría un sentido previo al sentido impuesto por la tematización de *lo dicho*; anterior a la cristalización del ser de la conciencia. La subjetividad significaría allí, en la sensibilidad entendida como lugar de exposición *al ultraje y a la herida*, como cuerpo propio sintiente, afectado por el otro. Por ello, la exposición es uno de los temas centrales de la obra:

El uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la hiere, como una mejilla ofrecida a quien la abofetea. ¹³⁹

La exposición al otro revela un *haber-sido-ofrecido-sin-reserva*¹⁴⁰; lo cual difiere de la generosidad del ofrecerse. El acto generoso del ofrecerse se remite a un acto correspondiente a la voluntad del sujeto. La exposición, en cambio, manifiesta una pasividad que precede cualquier iniciativa del sujeto; esto se debe a que la corporalidad humana está expuesta al sufrimiento y al gozo en tanto es sensibilidad independiente de la conciencia reflexiva. La pasividad constitutiva del sí mismo, se gesta “a su pesar” (*malgré lui*)

La sensibilidad ya no delimita el mero egoísmo del yo, sino que expresa *la forma de la sujeción* de la subjetividad humana. La subjetividad, afirma Levinas, *se presenta como una pasividad más pasiva que toda pasividad*¹⁴¹ El yo egoísta de *Totalidad e Infinito*, se depone por una mismidad atravesada en su sensibilidad por la alteridad, cuya devoción al otro se produce a pesar de su egoísmo. Por lo tanto, el sí mismo descrito en *De otro modo que ser*, comporta una abertura anterior a cualquier acción voluntaria que pudiera ejecutar. En palabras de Levinas:

*Sí mismo: deserción o derrota de la identidad del Yo. He aquí llevada a su término la sensibilidad. Esto significa la sensibilidad como la subjetividad del sujeto: substitución del otro (uno en lugar del otro), expiación*¹⁴².

¹³⁹ AE, p. 102.

¹⁴⁰ AE, p.133.

¹⁴¹ AE, p. 59.

¹⁴² AE, p. 59, 60.

Ahora bien, la constitución de la subjetividad ética labrada en *Totalidad e Infinito* deja de concebirse como salida del encierro del Mismo, para establecerse como un atravesamiento del otro-en-el-mismo que desbarata, al fin y al cabo, la propuesta inicial de una mismidad encerrada en su egoísmo. El patetismo insondable expuesto en *De otro modo que ser*, muestra que la conciencia, reguladora de sus propios actos, está avasallada por la preeminencia de la alteridad. Levinas acude al término “si-mismo” como sinónimo de la estructura de la subjetividad que significa *el otro-en-el-mismo o uno-para-otro*. La pasividad caracteriza a la subjetividad en tanto apertura estructurante del sí-mismo. Ya no se describe como el deseo metafísico de la exterioridad. El deseo ya no sería el móvil de la trascendencia, pues el sí-mismo estaría implicando un atravesamiento de la alteridad que configuraría la derrota de la identidad del Mismo.

Levinas construye su estructura conceptual en torno al abatimiento del sujeto racional. Observemos la vehemencia filosófica de los términos “expiación” y “substitución” empleados para ahondar en la ruptura de la identidad, esto es, en la salida del encierro solitario del ser. Tales términos aluden a un patetismo que obliga a definir al sujeto a partir del otro. No hay manera de no dar cuenta de esta situación pre-ontológica. La ética levinasiana no se refiere a una obligación hacia el otro mediada por procedimientos formales de universalización o por máximas operativas de la acción; por el contrario, la ética que propone Levinas se da sin mediaciones. La ética alude al contacto directo con la alteridad y es vivida en la sensibilidad en tanto apertura del ensimismamiento egológico.

La audacia levinasiana consiste en rescatar a la pasividad del cuerpo de su degradación ontológica. El encuentro ético, anterior al pensamiento que lo justifica y lo describe, se produce cara-a-cara, en virtud de la materia y del contacto. El encuentro con el otro se gesta por y en la sensibilidad. Luego con la inclusión del tercero –concepto que abordaremos más adelante– Levinas dará cuenta de la racionalización y de la universalización, necesarias para conformar la justicia. Pues la cuestión de la filosofía por excelencia no es por qué el ser y no la nada, sino cómo se justifica el ser¹⁴³. La ética justifica a la ontología. La ética, insiste Levinas, es la filosofía primera.

¹⁴³ LEVINAS, E., *Étique comme philosophie première*, Paris, Rivage Poche, 1992, p.109.

c. Proximidad

La sensibilidad significa, también, proximidad; es decir, relación con el otro como el *uno-para-el-otro*. La proximidad con el otro no se produce como saber, no se resuelve en la conciencia como si el otro estuviera al alcance o pudiera ser visto y captado por mí. La proximidad es *la inmediatez de una piel de un rostro*¹⁴⁴ en el sentido de que la proximidad suprime la distancia propia de la “conciencia de” a partir de la cual es representado un objeto. Por eso, el prójimo me concierne sin aparecer. La proximidad es un encuentro, entonces, diferente de la captación intelectual.

Además, no es únicamente el yo quien se encuentra expuesto en la proximidad al otro; también el otro exhibe su vulnerabilidad. La recurrente enumeración de las figuras de la viuda, del huérfano y del extranjero muestran el desnudamiento del otro y su fragilidad. Se es próximo, en definitiva, a la vulnerabilidad de la condición humana, a la exposición al dolor y a la muerte; instancias que anulan la soberanía de los poderes de la identidad autoafirmada, y justificada en el logos. La piel, el cuerpo, la sensibilidad exponen esta condición ineludible del ser humano, que a pesar de su libertad potencial, se encuentra entregado a la afección, al envejecimiento, a la pobreza, y al abandono. El contacto con la piel del otro, no es meramente la sensación empírica que puede producir la cercanía de otro cuerpo, ni el placer de los sentidos. Levinas apuesta a un contacto en el sufrimiento, cuyo lugar de exposición como bien dice, significa en tanto que proximidad pura y no como experiencia de proximidad. Porque la cercanía con el otro *no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar*.¹⁴⁵

Y por eso, Levinas sostiene que el yo está anudado a los otros antes de estarlo a su cuerpo. El lazo de la proximidad es un ir hacia el otro bajo la forma de una obsesión que extingue al Yo soberano.

Es crucial comprender el encuentro con el dolor ajeno como un acontecimiento diferente de la toma de conciencia de dicho dolor. Según Levinas, únicamente a través de la afectividad se puede acceder al dolor del otro y desde allí pensar en términos éticos. De esta manera, se patentiza la discrepancia con un acercamiento meramente gnoseológico.

¹⁴⁴ AE, p.145.

¹⁴⁵ AE, p.142.

Este es el significado de la fraternidad humana al cual aspira Levinas. La sensibilidad ética, en definitiva, se inscribe en la aptitud para aproximarse al sufrimiento humano desde un contacto que no reposa en una determinación epistémica, sino que se instituye como una incesante inquietud por el prójimo:

*La exposición al otro es desinterés, proximidad, obsesión, por el prójimo: obsesión a su pesar, es decir, dolor.*¹⁴⁶

En *Totalidad e Infinito*, el rostro se expone en su doble significación: como miseria y como grandeza; leemos lo siguiente:

*La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor, al que se aborda como "Usted" en una dimensión de grandeza.*¹⁴⁷

Y luego:

*Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano.*¹⁴⁸

Varias páginas más adelante vuelve a insistir:

*La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero.*¹⁴⁹

La grandeza del rostro es la expresión de su miseria que habla a través de la humillación del pobre y del apátrida. Estas figuras aluden al desnudamiento, al despojo absoluto. Se refieren a la vulnerabilidad de la existencia humana, atravesada inevitablemente por el dolor. Además, sugieren una exposición de la falta como lugar de

¹⁴⁶ AE, p. 110.

¹⁴⁷ TI, p. 98, 99.

¹⁴⁸ TI, p. 101.

¹⁴⁹ TI, p. 226.

sentido. El pobre tiene hambre, la viuda y el huérfano han perdido a sus seres queridos, el extranjero no tiene raíces:

*Manifestarse como rostro es imponerse más allá de la forma (...) sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre. En el Deseo se confunden los movimientos que van hacia la Altura y hacia la Humildad del Otro.*¹⁵⁰

El rostro habla de una situación anárquica desarraigada de toda vestidura que Levinas llama, en *De otro modo que ser*, pasividad anárquica. El cara-a-cara, entonces, denotaría un contacto sin principio, ni orden conceptual.

El ensayo “El sufrimiento inútil”¹⁵¹ explora la pasividad en su significado fundamental, independientemente de la mera oposición a la actividad. Allí se describe la asimetría de la relación del uno y el otro. La patencia en el uno del dolor del otro, se refiere a una exigencia a auxiliarlo sin esperanza de reciprocidad. Aunque el sufrimiento sea un dato de la conciencia en tanto contenido psicológico, su presencia manifiesta que tal contenido se da a pesar de la conciencia, como inasumible. Ello significa, según Levinas, un exceso que supera la medida de la sensibilidad, un estallido de la conciencia. El contenido sensorial penetra a la conciencia como sufrimiento pero excede la capacidad de “soportarlo” pues el sufrimiento es lo insoportable. En la contradicción entre lo soportable (asumido como contenido organizado) y lo insoportable (imposible de asumir, es decir, de integrar en un orden) dada en forma de sensación, se expone la dolencia del dolor, el mal:

*En su pese-a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad. “Tomar conciencia” no significa aquí, propiamente hablando, tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad (...) En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la receptividad; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia. Exactamente un mal. En rigor, el mal no puede describirse mediante la pasividad, sino que el padecer se comprende a partir del mal. El sufrimiento es un puro padecer.*¹⁵²

¹⁵⁰ TI, p. 213.

¹⁵¹ Op.cit. EN, “El sufrimiento inútil”, p. 116. El ensayo fue publicado por primera vez en el Giornale di metafisica, número 4, en 1982. Sigla: EN.

¹⁵² Loc.cit.

La corporeidad humana viviente implica la posibilidad del dolor puro, inútil, en tanto susceptibilidad de sufrir el mal en el cuerpo herido, en la piel. La proximidad del cara-a-cara alude a una exposición puramente pasiva al dolor del otro, cuya radicalidad llega al punto de constituirse como sufrimiento *para el otro y por él*. De ahí, el empleo vehemente de metáforas carnales:

*El para-el-otro (o el sentido) llega hasta el por-el-otro, hasta sufrir por una astilla que quema la carne, pero para nada.*¹⁵³

Enumeremos algunas expresiones tales como *exposición al ultraje y a la herida*¹⁵⁴, *mano que da hasta el pan arrancado de su boca*¹⁵⁵, *coágulo*¹⁵⁶, *piel a jirones, disolverse como una hemorragia hemofílica*¹⁵⁷ ¿Qué busca Levinas con la recurrencia a tropos referidos al dolor del cuerpo, al dolor físico?

En primera instancia notamos la siguiente cuestión. El cuerpo encarnado, afirma Levinas, no es un concepto biológico. Levinas piensa el cuerpo como la contracción de la ipseidad y su estallido donde se produce el exceso de la pasividad en tanto afección de la presencia inasumible del otro. La encarnación, que es materialidad y vulnerabilidad, exige “vaciar” de sí mismo, hasta la desposesión de sí. Por ende, exposición significa exposición de la identidad de un cuerpo ofrecido a otro, en el sentido de dar el cuerpo, dar el pan de la boca aún cuando lo estoy gozando:

*La animación, el propio pneuma del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo “para el otro”; la posibilidad misma de dar.*¹⁵⁸

¹⁵³ AE, p.104.

¹⁵⁴ AE, p. 59.

¹⁵⁵ AE, p.124.

¹⁵⁶ AE, p. 104.

¹⁵⁷ AE, p.156.

¹⁵⁸ AE, p.126.

Levinas intenta describir la proximidad ética como una situación encarnada. Porque el elemento humano, en su especificidad material, es cuerpo y susceptibilidad de sufrimiento; exposición pasiva a la enfermedad y al envejecimiento.

Esto es lo que la ética arraigada a la ontología habría olvidado:

*Sólo un sujeto que come puede ser para-el-otro o significar. La significación sólo tiene sentido entre seres de carne y sangre.*¹⁵⁹

d. La caricia

Detengámonos en una metáfora que encontramos constantemente en los textos levinasianos: “la caricia”. ¿Por qué Levinas acude frecuentemente a ella?

Levinas propone la forma de la caricia (el tacto) como una instancia fenomenológica que descubre al otro sin verlo, sin asirlo en la contemplación teórica; en la caricia, el otro no es iluminado por la distancia de la mirada objetivante.

En el ensayo *Langage et proximité*¹⁶⁰ Levinas opone la visión al contacto. Por un lado, la visión se refiere a la intuición, a la tematización, al saber y a la intencionalidad; modos propios del pensamiento egológico imperante en la tradición occidental. El contacto, en cambio, alude a la proximidad del encuentro. Y constituye un exceso del acercamiento en tanto retraso de la conciencia respecto al encuentro mismo. En lugar de una filosofía que privilegia la luz, Levinas propone un pensamiento de la afección caracterizado por el tacto. Si la imagen determina la presentación del objeto a la conciencia; la caricia, por el contrario, señala la apertura- la búsqueda del otro impenetrable e inobjetivable. El contacto con la piel del otro da cuenta de un pensar de lo erótico sin objeto expuesto como deseo insaciable, desbordado, fuera de sí, que no fija y no introyecta su objeto.

*La caricia significa la no coincidencia del contacto, un desnudar que nunca está suficientemente desnudo.*¹⁶¹

¹⁵⁹ AE, p. 132.

¹⁶⁰ Cfr. EDE, «Langage et proximité »

¹⁶¹ AE, p. 153.

El contacto no consiste en una correspondencia entre lo que toca y lo tocado, porque lo acariciado nunca es poseído por la mano que acaricia. El contacto de la caricia es una ambigüedad del tacto, un deslizamiento por la piel sin finalidad. La caricia trasciende lo sensible porque se nutre de su propia hambre.

Levinas escribe en *Totalidad e Infinito*:

*Mani lacanense transunde
de simble TI, 235*

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir-jamás lo bastante porvenir-, en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra (...) lo que busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo apresable (...) En la caricia (...) el cuerpo se desnuda ya de su forma misma, para ofrecerse como desnudez erótica.¹⁶²

La figura de “la caricia” explora la situación de pasividad. El cuerpo acariciado se expone como lugar de la paciencia.¹⁶³ La vulnerabilidad se concibe, en primer lugar, como una exposición que se muestra encarnada. Esta situación registra la susceptibilidad corpórea y fundamental a la que se haya sometido el ser humano. Como contrapartida de la paciencia en el dolor, Levinas encuentra la ternura de la mano que acaricia una piel, y goza de esa piel sin intencionalidad o teleología.

3. El Decir (pasividad del lenguaje)

La pasividad del lenguaje radica en el hecho de que el discurso implica el recibimiento del otro. El rostro habla, se expresa. La esencia del lenguaje, según Levinas, es la interpelación, el vocativo, porque es dirigirse hacia el otro, invocarlo no como objeto representado sino en su alteridad absoluta. Por eso, el lenguaje supone la pluralidad:

El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes.¹⁶⁴

¹⁶² TI, p. 267, 268.

¹⁶³ Cfr. ROLLAND, JACQUES, *Parcours de l'autrement*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 174.

¹⁶⁴ TI, p. 99.

Pues bien, el lenguaje como *ofrecimiento de mis cosas al otro* radica en el gesto de decir anterior a la tematización de lo que se solidifica en un sentido determinado, esto es, en algo dicho.

En *De otro modo que ser*, Levinas recorre las dos vertientes constitutivas del lenguaje: lo Dicho (*le Dit*) y el Decir (*le Dire*). La suprema pasividad de la exposición al otro en el Decir, remite a la anterioridad de toda voluntad. El Decir, en efecto, no es la comunicación de algo Dicho, sino que mantiene abierta su abertura y antecede a la articulación de las palabras. Por detrás del Decir hay una pasividad extrema que se hace simple correlato de lo Dicho. El Decir no apunta a ordenar un tema, sino que es la pasividad de la exposición al sufrimiento y al traumatismo del prójimo. O sea, en el Decir se evidencia una situación humana anterior al lenguaje como emisión de signos verbales, que posibilita la emergencia de un lenguaje articulado para otro:

*Decir significa aproximarse al prójimo, "acreditarle significación" (...) Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos.*¹⁶⁵

Jacques Rolland¹⁶⁶ señala que el Decir se piensa en términos de comunicación o de significación que no son comunicación o significación de contenidos sino condición de tales operaciones. Esta sería la exposición -la pasividad- del Decir en el fondo de la estructura del lenguaje como lo Dicho. Por eso, el Decir es anterior a toda objetivación y no emite signos provenientes de previas representaciones de tales signos. El Decir es la condición de toda comunicación y por ello es significación; la significación que antecede a la comunicación de signos, el gesto de dirigirse hacia otro, de exponerse en el gesto de hablar a otro.

¿El Decir supone un tipo de actividad? Si el Decir es donación de signo, entonces, parece involucrar un tipo de acción del sujeto: la acción de "dar". Pero si la donación del Decir es una acción, entonces no puede constituir una pasividad radical. El término "Decir" (*Dire*) es un verbo y por eso, parece implicar una acción: la acción de Decir. Advertimos

¹⁶⁵ AE, p. 100.

¹⁶⁶ Cfr. ROLLAND, JACQUES, *Parcours de l'autrement*, p.169.

una diferencia con respecto a la pasividad formulada en términos en voz pasiva, cuyo sujeto de acción remite al afectar del otro en mí o en verbos conjugados en pasado, como ser, por ejemplo, “haber sido ofrecido”, “haber sido expuesto”. A pesar de ello, y en clara referencia a esta ambigüedad del verbo, Levinas nos advierte que el gesto -acto de Decir- significa la suprema pasividad de la exposición al otro porque en el Decir *el uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la hiere*¹⁶⁷ y de este modo, constituye la *Pasividad de la pasividad*¹⁶⁸ como lo abierto del lenguaje.

Ahora bien, el Decir no es una acción del sujeto porque significa antes de la esencia, o sea, antes de la identificación. Habría que distinguir entre la significación del Decir y la tematización de lo Dicho. El Decir no tiene palabras porque es la pura exposición al otro en la posibilidad del lenguaje. No remite a un acto sino a la expresión de una apertura anterior a la iniciativa del sujeto. Levinas enfatiza la “sinceridad” del Decir que manifiesta la ruptura de la interioridad.

La exposición del Decir se opone a la tematización de lo Dicho. El Decir indecible se traiciona en el signo de lo Dicho y allí, se deja reducir necesariamente a un tema, a un fenómeno dicho, tornándose en :

*Lenguaje que permite decir –aun cuando fuese traicionándolo– ese fuera del ser, esta excepción al ser como si lo otro que el ser fuese acontecimiento de ser.*¹⁶⁹

Para Levinas, el lenguaje se estructura como fundamento ético. La ética solicita una anterioridad del Decir en tanto exposición al otro en la expresión pasiva del lenguaje desarticulado. Por detrás del pensamiento –de la racionalidad– yace un Decir pre-original, una apertura en el lenguaje que lo conmina a devenir lenguaje para otro. Con ello, Levinas muestra que el lenguaje se constituye esencialmente como un dispositivo social.

¹⁶⁷ AE, p. 102.

¹⁶⁸ AE, p. 218.

¹⁶⁹ AE, p. 49.

4. El Pasado inmemorial (pasividad del tiempo)

Encontramos una diferencia en la caracterización del sí-mismo elaborada en *De otro modo que ser*, con respecto al Mismo planteado en *Totalidad e Infinito*. El sí-mismo es un yo expiado, vaciado de su identidad egoísta. En cambio, las características del Mismo denotan todavía un yo que debe iniciar una salida hacia la exterioridad para constituir la subjetividad de la hospitalidad. El sí-mismo es rehén del otro. Se encuentra atravesado por la alteridad. Y por eso, no puede permanecer indiferente en su egoísmo. Por el contrario, hemos visto que el Mismo, tal como es descrito en *Totalidad e Infinito*, tiene la posibilidad de salir hacia el otro por medio del deseo metafísico que efectúa la apertura a la alteridad.

La descripción del Mismo y su movimiento de trascendencia tiene indicios, como advierte Derrida, de términos espaciales. En cambio, el sí-mismo ya destituido de su identidad, es descrito en términos temporales. Consideramos que ésta es la clave levinasiana que conduce a abandonar el arraigo en el lenguaje de la tradición.

Los problemas aparecidos en *Totalidad e Infinito* son depuestos por una profundización de la caracterización de la subjetividad que en *De otro modo que ser* se concibe a partir de una redefinición de la temporalidad.

La presencia de lo infinito no penetra en la conciencia como tiempo pensado. Esta imposibilidad de concebir al infinito como presente al pensamiento, constituye la pasividad del tiempo en tanto temporalidad humana. El infinito como huella del otro es una diacronía no tematizable que evoca un comienzo sin presente. Hay una ausencia de principio que impide la organización en una estructura temporal liderada por el tiempo presente.

*El sujeto, pues, no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo.*¹⁷⁰

Observamos que Levinas concibe dos instancias respecto a la temporalidad humana que determinan la pasividad del tiempo implicada en la configuración de la subjetividad. Por un lado, la noción de pasado inmemorial, como instancia constitutiva del *otro-en-el-*

¹⁷⁰ AE, p.108.

mismo. Y por otro, la pasividad del tiempo como exposición a la muerte y al envejecimiento.

Por medio de la caracterización de un pasado inmemorial¹⁷¹, Levinas vislumbra la destitución del privilegio del tiempo pensado a partir de la presencia. El modo sincrónico de la temporalidad es la capacidad de la conciencia de unificar el tiempo como presencia, como dato englobado en tanto se presenta como dato suyo. La egología de la presencia exige una perspectiva sincrónica dominante, cuya actividad reconduce el pasado y el porvenir hacia la representación. Así, se entiende toda alteridad como sincronizada en el interior del yo.

En cambio, la idea de un pasado inmemorial indica un tiempo anárquico, sin principio, desde donde el otro me conmina a responder por él. Es pasado porque se refiere a una anterioridad con respecto a la actividad de la conciencia y es inmemorial porque es inasumible, no se puede reducir a un dato recordado, pues no se produce como memoria. Y por ende, impide el movimiento englobante llevado a cabo por la unidad del “yo pienso” egológico, propio de la experiencia perceptual.

*Se trata de la dia-cronía (...) del tiempo no-histórico, no dicho, que no se sincroniza en un presente a través de la memoria y la historiografía, en el cual el presente es tan sólo la huella de un pasado inmemorial. La obligación suscitada por la proximidad del prójimo no está hecha a medida de las imágenes que presenta, sino que me concierne antes de otro modo. Tal es el sentido de la no fenomenalidad del rostro.*¹⁷²

La diacronía rechaza la conjunción totalizante de la experiencia del tiempo. El llamado del otro proviene de un pasado cuyo recuerdo no llega hasta el presente de la conciencia. La pasividad del sí-mismo no comienza en la conciencia; es una anterioridad pre-original y diacrónica que impide que el sujeto se piense como idéntico y

¹⁷¹ Advertimos al lector que nuestra incursión por la noción de “pasado inmemorial” es apenas un sobrevuelo por las profundidades que el concepto se merece. Nuestra pretensión es hacer notar los diferentes aspectos que encierra la noción de pasividad. Un análisis de la temporalidad levinasiana necesita un estudio especial y delimitado, y un rigor superior al de nuestros conocimientos. Para comprender a fondo la cuestión del tiempo, habría que indagar en aspectos esenciales vinculados a la fenomenología husserliana tanto como con Heidegger, Merleau Ponty y Bergson.

¹⁷² AE, p. 152.

contemporáneo a sí mismo. La pasividad del tiempo es un desfasaje temporal, una anterioridad de la presencia del otro del cual se insinúa, tan sólo, su huella.

La huella del otro es un modo de pasar inquietando el presente. Comprendemos, entonces, que la relación de proximidad no conlleva la mediación de ningún principio, se da anárquicamente, es decir, como una anterioridad a todo acto de compromiso.

He aquí las palabras de nuestro filósofo describiendo la pasividad proveniente de un tiempo anterior al tiempo intencional del yo:

*Anterioridad "más antigua" que el a priori. Esta fórmula expresa un modo de estar afectado que de ningún modo se deja cercar por la espontaneidad; el sujeto queda afectado sin que la fuente de la afección se convierta en tema para la representación.*¹⁷³

Y también:

*Lo inmemorial no es el efecto de una debilidad de la memoria, de una incapacidad para franquear los grandes intervalos del tiempo, para resucitar pasados excesivamente profundos. Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo de reunirse en presente, la diacronía insuperable del tiempo, algo más allá de lo Dicho.*¹⁷⁴

Ahora bien, como hemos descripto más arriba, la anterioridad de la apertura al otro involucra una separación radical. El hecho de que no haya presentación del otro a la conciencia, es decir, la exclusión de la alteridad constituye al sí-mismo en tanto manifestación de una huella que ha pasado. Ello significa que la no-fenomenalidad del rostro procede de una falta de tiempo en común. El tiempo del otro es un tiempo radicalmente diferente del mío. El infinito está presente como huella de una alteridad que ha pasado.

La proximidad del rostro abre la distancia de la diacronía sin presente común. El pasado desde donde el otro pone en cuestión mi identidad –la economía de mi existencia cerrada– resulta inalcanzable y por lo tanto, el rostro permanece no-representable, es decir,

¹⁷³ AE, p. 165.

¹⁷⁴ AE, p.88.

sin aparecer. El yo persiste retrasado frente a este comienzo sin presente, anterior a su libre voluntad. Pero entonces, ¿cómo se manifiesta el otro si no aparece porque no es fenómeno? Según refiere Levinas, el rostro es menos que el fenómeno:

*El descubrimiento del rostro es desnudez, no-forma, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez (...) huella de sí mismo.*¹⁷⁵

La huella no es presencia ni ausencia. Su estar en la conciencia es una resonancia, un rastro de aquello que ha pasado. La presencia del otro en mí es como una falta del yo ante sí mismo, lo que Levinas denomina un desfase del *ego cogito*. El rostro opera en el interior del mismo como una ausencia fenoménica inquietante. Dicha falta expresa la imposibilidad para el yo de ser una unidad cerrada y autodeterminada. La falta del aparecer del otro denota una estructura abierta *por y hacia* la alteridad. La experiencia de esa ausencia, de una falta de plenitud –de totalidad- expresa la obsesión por el otro, por los rastros de una presencia, por siempre y desde siempre, desaparecida.

Leemos lo siguiente en torno a la noción de huella:

*Huella de un paso o huella de lo que no ha podido entrar, huella del exceso, de lo excesivo, de lo que no ha podido ser contenido, del no-contenido, desproporcionado respecto a toda medida y a toda capacidad, huella de lo infinito.*¹⁷⁶

Además, el pasado inmemorial remite a la idea de creación. La criatura está afectada por un retraso y una pasividad absoluta. Proviene de un pasado anárquico e inmemorial. A partir de esta pasividad, la criatura creada deviene autónoma, es sí misma.¹⁷⁷ La creación es separación, posición de un otro separado del creador, autolimitación del creador para que otro venga a la existencia y por ello, la criatura no constituye una mera negación con respecto a su creador, sino que es alteridad. El retraso de la criatura con respecto a su origen es una dinámica que no reclama ninguna justificación.¹⁷⁸ La obertura es

¹⁷⁵ AE, p. 151.

¹⁷⁶ AE, p. 155.

¹⁷⁷ Op.cit. PETROSINO, SILVANO, « D'un livre à l'autre »: Totalité et Infini–Autrement qu'être » p. 207.

¹⁷⁸ Op.cit. PETROSINO, 209.

independiente de la actividad del sujeto, pues se remonta al hecho de ser creatura, de provenir de Otro. En varias ocasiones Levinas acude a Dios para expresar esta entrega pasiva a una alteridad inasumible. El sujeto estaría, en última instancia, sometido a una situación fundamental de haber sido creado.

Por otro lado, la pasividad del tiempo –en cuanto reverso del yo activo– alude al envejecimiento. La exposición pasiva a la muerte indica el paso irreversible del tiempo. En este sentido, el tiempo es una laxitud dentro del ser propio encarnado en un cuerpo, vulnerable a envejecer y a morir. Y, por ello, el envejecimiento es la pura duración del tiempo que se sustrae a la voluntad del yo.¹⁷⁹ Levinas trata el fenómeno del envejecimiento desde un plano temporal y no como un mero hecho biológico. El envejecimiento es el paso mismo del tiempo, lo irrecuperable:

*La paciencia del envejecimiento no es una posición tomada a la vista de su muerte, sino de una laxitud; se trata de una exposición pasiva al ser sin asumirlo, exposición a la muerte que, por esto mismo, es siempre invisible, prematura y violenta.*¹⁸⁰

La obsesión por la falta fenoménica del otro me constituye como rehén de su ausencia. La imposibilidad de escapar del otro significa que él se encuentra inmerso en la constitución del sí mismo. Pero no como una presencia, sino como una huella de algo que ha pasado.

La pasividad radical da cuenta de una situación anterior a la libertad del ego. Dicha anterioridad no se apoya en un apriorismo lógico, sino en la impensable pasividad en tanto apertura hacia la alteridad.

Consideramos, por tanto, que la responsabilidad por el prójimo proviene de dicha pasividad anárquica. El acto ético –la responsabilidad– se inscribe en una pasividad que se expone en términos temporales. La respuesta ética emerge de un pasado inasumible.

¹⁷⁹ Cfr. “Del uno al otro, trascendencia y tiempo” en EDE.

¹⁸⁰ AE, p. 108.

II. RESPONSABILIDAD

Cain dijo después a su hermano Abel- vamos al campo. Cuando se encontraron en el campo, Cain se arrojó contra su hermano Abel y le mató.

Yahvé preguntó a Cain –¿Dónde está tu hermano?– y él respondió:–No lo sé, ¿Soy yo, acaso, el guardián de mi hermano?–. Antiguo testamento, Génesis, Historia de la cultura, 4, 8-10.

1. La respuesta ética: Heme aquí

Hemos indagado en la noción de pasividad entramada en la constitución de la subjetividad ética. Ahora debemos abordar un problema esencial para la ética: la responsabilidad. En efecto, vimos que la pasividad es un aspecto estructurante alejado de la actividad del sujeto. Específicamente, analizamos la pasividad como vulnerabilidad. Pero un pensamiento ético debe estar ligado al problema de la acción. Pues la ética, de un modo u otro, se halla vinculada a la praxis humana. Debemos explorar, entonces, la posibilidad ética de asumir los actos cometidos, los omitidos y los por venir. En el *Diccionario de ética y filosofía moral*¹⁸¹, se define el problema filosófico de la responsabilidad como aquel cuyo objeto son las condiciones de imputabilidad de nuestros actos y omisiones.

Ahora bien, ¿Qué es un acto ético para Levinas? Veremos que Levinas estructura la noción de responsabilidad en relación a la pasividad. Por eso, su concepción de acto ético tendrá un cariz particular. La responsabilidad, veremos, procede de la vulnerabilidad del sujeto; su medida no se suscribe a la actividad del sujeto pues los vínculos que obligan al sujeto a responder por el otro son vínculos que exceden su libertad. La implicación de la responsabilidad en la pasividad subjetiva significa que la responsabilidad es infinita. No tiene medida, ni fin.

¹⁸¹CANTO-SPERBER, MONIQUE (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie moral*, 2, Paris, Quadridge-Puf, 1ª ed. 2004.

Levinas define al acto ético como una respuesta personal al ser que habla en el rostro¹⁸². La responsabilidad es la respuesta al llamado del otro, a la afectación del otro en el mismo; una respuesta, en definitiva, a una pasividad de la que el sujeto no puede dar cuenta sino respondiendo: “Heme aquí” (*me voici*), que significa: Envíame. La expresión tomada de la Biblia,¹⁸³ alude a una obligada -pasiva- situación de fraternidad humana que me coloca como el guardián de mi hermano.

La respuesta ética nace de la pasividad inherente al sujeto y determina la estructura del *uno-para-el-otro*¹⁸⁴ cuya preposición “para” indica la dirección de la respuesta: el otro. El uno es para el otro. Consecuentemente, la estructura de la subjetividad se determina como responsabilidad. “Heme aquí” señala la significancia de la subjetividad, el yo dirigido hacia el otro como ofrenda de sí mismo.

El sentido de la fraternidad humana se inscribe en la pregunta que Dios le hace a Caín: *¿Dónde está tu hermano?* En términos levinasianos, esto significa que la pasividad humana tiene la forma de una pregunta que pide una respuesta e impide la indiferencia. Caín –quien ha asesinado a su hermano– responde: *no lo sé. ¿Soy yo, acaso, el guardián de mi hermano?* En sus palabras evasivas se inscribe la imposibilidad de olvidar que uno es el guardián de su hermano. Probablemente Caín hubiese preferido no tener que responder y olvidar a su hermano asesinado. Sin embargo, debe responder ante su ausencia, que remite directamente a la culpa de haberlo aniquilado. Pero lo curioso es que la pregunta no se detiene en el hecho acontecido, no pregunta *por qué* mataste a tu hermano. Pone en cuestión el acto homicida, pero va más allá. Pregunta por el otro hombre, por Abel; por eso, las palabras emitidas son: “¿dónde está?” y la respuesta: “no lo sé”, revela el gesto de indiferencia cuestionado por la ética. Es imposible no dar cuenta del otro. La pregunta obliga a responder. Ser el guardián del otro implica no poder permanecer en un estado de indiferencia. El llamado ético que se produce en el encuentro con el prójimo produce un desbordamiento de la conciencia que le impide seguir inmersa en su indiferencia teórica. La acción ética no va a surgir de una reflexión de la voluntad, ni de una deliberación intelectual, porque el planteo de Levinas aparta la actividad intelectual del fundamento ético, y propone un exceso que atraviesa a la actividad consciente.

¹⁸² TI, p.232.

¹⁸³ Levinas acude frecuentemente a esta cita proveniente de las escrituras de Is. 6,8. “Heme aquí. Envíame”

¹⁸⁴ AE, p.164.

Por eso, en *Totalidad e Infinito*, Levinas sostiene:

*No poder ocultarse: he aquí el yo (...) La realización del yo como yo y la moralidad que constituyen un mismo proceso en el ser: la moralidad no nace en la igualdad sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda y el huérfano.*¹⁸⁵

Por consiguiente, ser yo no es simplemente la encarnación de una razón. La responsabilidad significa cargar con la miseria del otro. La respuesta es la manifestación del “Heme aquí”. Pero el “Heme aquí” no es diálogo, es Decir en la pureza anterior de las palabras.

Además, expone Levinas:

*La conminación exalta singularidad porque se dirige a una responsabilidad infinita*¹⁸⁶

El rostro del otro exige mi respuesta y cuanto más respondo más me es exigido. La responsabilidad es desmedida; su infinitud expresa la singularidad de cada hombre en relación a su prójimo.

“Heme aquí” expresa también, la obediencia a la gloria del infinito como testimonio:

*“Heme aquí” como testimonio que no tematiza aquello de lo que testifica y cuya verdad no es la propia de la representación, no es evidencia. Sólo del infinito hay testimonio.*¹⁸⁷

Lo infinito exterior, explica Levinas, se convierte en voz interior que testimonia su gloria. De tal modo que la interioridad del sujeto se refiere a la exterioridad del infinito. La maravilla del infinito no puede ser contenida dentro de la interioridad del sujeto, ni transformarse en tema; ordena y afecta al sujeto a través de su propia voz:

¹⁸⁵ TI, p.259.

¹⁸⁶ TI, p.258.

¹⁸⁷ AE, p.223.

*Mandamiento que se anuncia por la boca de aquel a quien ordena*¹⁸⁸

El Decir del “Heme aquí” testimonia el infinito:

*Lo propio de la relación con el Infinito consiste en que no es develamiento. Cuando en presencia del otro, digo “¡Heme aquí!”, este “¡Heme aquí!” es el lugar por donde el Infinito entra en el lenguaje, pero sin darse a ver. No aparece, puesto que no está tematizado, al menos de manera original.*¹⁸⁹

2. El mandato: No matarás

El rostro lleva la huella del otro. A diferencia de otras marcas, esa huella remite a un pasado inmemorial, a un pasado que nunca fue presente. Su estructura difiere del modo en que tradicionalmente fueron concebidos los signos, como remisión, en última instancia, a una presencia: una curva que, sin presentarse a los sentidos directamente, se anuncia en el cartel indicador de una ruta, y luego se hace presente en el camino; una palabra escrita en un texto que expresa un sentido captado plenamente por la conciencia del sujeto. No es éste el caso del rostro.

Esa huella en el rostro del otro no es percibida por mi entendimiento. No es fenómeno ni experiencia. Afecta, en un encuentro fuera del tiempo presente, a un sujeto en su pasividad.

La huella en el rostro del otro proviene de un pasado inmemorial, y expresa un mandato: “No matarás”.

En la sección “Rostro y ética” del capítulo III de *Totalidad e Infinito*, Levinas anuncia que el otro es el único ser al que yo –sujeto libre– puedo querer matar, pues el Otro en cuanto alteridad radical sobrepasa infinitamente mis poderes cognitivos. La retracción del rostro a ser poseído representa un desafío para el ejercicio libre de los poderes del sujeto. La resistencia ética del rostro es la sustracción de su infinitud a la posibilidad de ser subsumido por el poder del sujeto. El prójimo en tanto hombre concreto puede,

¹⁸⁸ AE, p. 223

¹⁸⁹ LEVINAS, EMMANUEL, *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, La balsa de la medusa, 1991, p. 98. Sigla: EI

efectivamente, ser subyugado por la fuerza, incluso, hasta la muerte. Pero aún así, su alteridad permanece enigmática y absoluta en su infinitud. La muerte de otro hombre no destruye la resistencia del infinito que habla-sin jamás aparecer como fenómeno- en su rostro.

El mandato “No matarás” constituye, entonces, el principio ético expresado en la resistencia del rostro a integrarse en el Mismo.

Sin embargo, ¿cómo extraer esa ley de la pasividad de la cual emerge? Pareciera que el contenido que enuncia la ley se encuentra determinado en la forma de una prohibición. ¿No se introduce, subrepticamente un elemento eminentemente racional cuando se enuncia la ley? Si así fuera, entonces el mandato supondría una representación.

Tropezamos con un incipiente problema. El rostro, en efecto, expresa un mandato claramente definido como prohibición de matar. La aseveración pareciera contradecir la descripción del rostro como huella del infinito. ¿Cómo puede ser que el rostro, no fenoménico e irrepresentable, exprese positivamente una ley? ¿Qué significa la legalidad del rostro? ¿Cómo debemos interpretarla? Pareciera que la ley emitida por el rostro contradice su no-manifestación. ¿Acaso el rostro emite un signo pensable y tematizable, cuyo sentido es una ley que obliga respeto? Si la significación del infinito se expone como un mandato determinado, entonces ya no podríamos hablar de infinitud sino de un dictamen concreto y delimitado y, por lo tanto, finito. ¿Cuál es la relación entre el infinito y el mandato? ¿Por qué Levinas define un mandato positivamente? ¿Qué significa “No matarás”? Más aún, ¿En qué temporalidad me ordena? El mandato parece obligarme en tiempo presente. Pese a su procedencia inmemorial, ¿se emite de modo contemporáneo al sujeto o está en el sujeto mismo, llamándolo desde un pasado sin memoria que se muestra como una ley?

Levinas insiste en que *el rostro se presenta en su desnudez*¹⁹⁰. Lo ausente —el más allá desde donde se revela el rostro— tiene una significación en el rostro. La ausencia significa como huella:

El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado, (...) y que ninguna introspección podrá descubrir en Sí. El rostro es precisamente

¹⁹⁰ HAH, p. 73.

la única apertura en la que la significancia de lo tras-cendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente...¹⁹¹.

Ahora bien, aquí llegamos al nudo del problema. Levinas sostiene que “ninguna introspección” podría descubrir lo pasado absolutamente caduco que expresa la huella, no podría pensar el más allá de donde proviene el rostro como huella. A pesar de ello, el rostro me ordena un principio irrevocable que debe ser introyectado. La responsabilidad del sujeto se funda en un principio concreto, se remite a una expresión simbólica, articulada y definida, cuyas palabras son: “No matarás”. La desnudez de la visitación del rostro parece vestirse con una orden. ¿Su despojo, entonces, es sólo aparente? La responsabilidad implica la introyección de la ley primera que impide el asesinato, ¿acaso ella es una determinación racional que el sujeto incorpora como ley conocida?

Para resolver esta encrucijada, intentemos reflexionar sobre el sentido de la llamada del rostro. Consideramos, pues, que el enunciado “No matarás” tiene un significado vasto que alude principalmente a la restricción de la indiferencia hacia el otro. El mandato, según nuestra exégesis, se puede traducir por “No serás indiferente”. Puntualmente, en el mandato convergen dos acepciones. Por un lado, se impide el exterminio del otro. Por otro lado, se prescribe la inquietud por la suprema vulnerabilidad del otro, cuya forma final es la muerte. Responder por el otro es asumir la fragilidad que lo constituye en tanto ser expuesto a la caducidad de la existencia.

En primer lugar, vemos que el asesinato constituye, desde todo punto de vista, la peor violencia porque anula por completo la vida del ser aniquilado. Por eso, cuando la razón aborda al otro hombre como objeto pensado, transforma la diferencia en no-diferencia, sojuzgando la alteridad en objeto identificado. La diferencia, luego, queda anulada. Cuando la razón es indiferente a la diferencia radical, cuando olvida la diferencia de la alteridad, lo que hace es ejercer una violencia e intentar pensar al otro desde sus propios parámetros. Pero éstos no alcanzan para pensar al otro en su alteridad. La razón no debe olvidar esta diferencia constitutiva. Matar la alteridad del rostro significa retrotraerlo a la inmanencia del sujeto pensante. El mandato expresa la imposibilidad por siempre de experimentar al otro como objeto cognoscible. Pues ello correspondería a aniquilar su alteridad.

¹⁹¹ HAH, p. 74, 75.

El lema “No matarás” impone una distancia entre el mismo y el otro que marca una diferencia radical y también, la no-indiferencia. La expresión “No matarás” no delimita un enunciado determinado, ya que su sentido tácito remite a la imposibilidad de enunciar la significación del rostro como un tema concebido en el fuero interno de la conciencia. Responsabilidad es respeto por la diferencia. El prójimo remite a una diferencia absoluta de la que yo, como sujeto, debo dar cuenta. Pensar al otro es hacer justicia de su alteridad. El otro es absolutamente Otro, repite insistentemente Levinas. Considera que la racionalización de la alteridad conlleva la indiferencia. El operativo de igualación que subsume la especificidad de lo individual en una generalidad, no puede ser empleado para pensar la alteridad del otro. Gracias a la alteridad infinita, el otro se constituye como una individualidad que resiste a la potencia del universal. Por eso, cuando la indiferencia de la razón se destina a la relación con el otro se torna violencia y, de modo inevitable, deviene asesinato. Justamente porque el sujeto puede ser asesino, debe convertirse en guardián. Porque puede matar, resulta responsable por la vida del otro. El llamado demandante de la alteridad dilapida las perspicacias de la conciencia:

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 una orden irrecusable -un mandato- que detiene la disponibilidad de la conciencia¹⁹².

Asimismo, la exposición desnuda del rostro alude a la exposición a la muerte que, según Levinas, es el supremo abandono y manifiesta la debilidad extrema.

Levinas señala en una entrevista:

En el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y por otra parte y al mismo tiempo (...) el Rostro es también el “No matarás”. Un

¹⁹² HAH, p.61.

*no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí.*¹⁹³

La responsabilidad se gesta más allá de lo que yo pudiera haber cometido, como si yo estuviera entregado al otro antes que a mí-mismo. O más exactamente, como si debiera responder por la muerte del otro antes que de mi propio ser.¹⁹⁴ La expresión del rostro significa, también: “No me dejarás morir solo”. Responder por el otro es acompañarlo en su miseria y en su dolor.

“No matarás” es la primera palabra del rostro, señala Levinas en su diálogo con Philippe Nemmo. Esa palabra es una orden que expresa el desamparo:

*Hay en la aparición del rostro un mandamiento, como si un amo me hablara. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo, puedo todo y a quien debo todo. Y yo, quien quiera que yo sea, pero en tanto que “primera persona”, soy aquél que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada.*¹⁹⁵

El mandato proferido en el rostro se encuentra estrechamente ligado a la sensibilidad ética descrita como pasividad. La no-indiferencia no es una orden cuyo sentido pudiera traducirse como elemento de la razón; al contrario, el encuentro con el prójimo gestado en la no-indiferencia significa la aceptación de la diferencia radical del otro como una situación intrínseca al encuentro. La respuesta ética surge de la inquietud que produce la diferencia. El encuentro ético es un contacto con la diferencia que pone en cuestión la placidez egológica de la identidad. Bajo esta perspectiva que no se puede permanecer indiferente a la diferencia, pues la diferencia provoca un cuestionamiento visceral del yo.

Deslizamos el epíteto “visceral” porque no puede menos que adjetivar una inquietud que Levinas sitúa en el fondo de las entrañas. El llamado inquieta al yo “en primera persona”. El yo genérico del entendimiento yace abatido e incapaz de comprender el

¹⁹³ EN, “Filosofía, justicia y amor”, p. 102. Declaraciones recogidas por R. Fernet y A. Gómez los días 3 y 8 de octubre de 1982.

¹⁹⁴ Cfr., *Ética como filosofía primera*, p.97 y 98.

¹⁹⁵ EI, p. 83.

mandato. Sólo el yo singular, de carne y hueso, es atravesado por una orden que mucho dista de ser una prescripción racional.

3. La Asignación

En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas describe la responsabilidad como la estructura fundamental de la subjetividad. La responsabilidad define a la subjetividad esencialmente como un *para- otro*, lo cual significa que sólo yo puedo hacerme cargo del otro. Soy yo, y nadie más que yo, quien asume el compromiso ético de ser para-otro. Ser uno es ser para otro o *ser-para-todos*¹⁹⁶. La responsabilidad me convierte en irremplazable. De ahí la recurrencia levinasiana a una frase de Dostoievski: *cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros*.¹⁹⁷

La responsabilidad significa respuesta, obediencia al mandato expuesto en el rostro y también, asignación. Nadie puede reemplazarme en mi responsabilidad. La subjetividad humana se concibe a partir de la *deposición del yo soberano en la conciencia de sí*¹⁹⁸. En palabras de Levinas:

*El Yo de la responsabilidad soy yo y no otro (...) La unicidad del yo, abrumado por el otro en la proximidad, es el otro en el mismo, es psiquismo (...) El sí mismo dentro del ser es exactamente "no poder detenerse" de una asignación que no pretende ninguna generalidad. (...) La ipseidad, por consiguiente, es un privilegio o una elección injustificable que me elige a mí y no al Yo.*¹⁹⁹

La cuestión es asumir personalmente el llamado del otro. El yo no remite a un yo genérico, sino a un yo singular que se desnuda de sí mismo. El otro me convoca a abandonarme, a vaciarme, a deshacerme de la incesante preocupación de sostenerme en la perseverancia en mí ser. El yo ético es quien se encuentra interpelado por el prójimo. Por

¹⁹⁶ AE, p. 199.

¹⁹⁷ DOSTOIEVSKI, FEDOR, *Hermanos Karamazov*, libro VI, II a., trad. Gloria Martinengo, Barcelona, Editorial Juventud, 5ª ed., 1997.

¹⁹⁸ EI, p. 95.

¹⁹⁹ AE, p.199, 200.

eso, Levinas concibe que en el sujeto humano *al mismo tiempo que una sujeción total, se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme.*²⁰⁰

La descripción de la subjetividad humana, pues, no se encuentra exenta de un halo de profunda contradicción: ser yo es no ser yo. No obstante, si tan solo nos detuviéramos en la oposición, permaneceríamos en el ámbito que Levinas pretende desterrar de su pensamiento, seguiríamos inmersos en la pregunta hamletiana: ser o no ser, o en la dialéctica hegeliana entre el ser y el no-ser (la nada). Sin embargo, no se trata de una conjunción en tensión. Antes bien, ser yo significa de otro modo que ser, es decir, substitución. El ser que yo soy desea, en este caso, lo indeseable, dejar de ser. Pero no desea el abandono que conduce al no ser en tanto nada, sino el afuera del ser en tanto afuera del ser sí mismo.

Así leemos:

*Asignación de una responsabilidad no erótica, de un deseo de lo no-deseable.*²⁰¹

Y también:

*Subjetividad como rehén*²⁰²

La responsabilidad no admite escapatoria. El elegido es rehén. El sujeto está cautivo por el rostro sufriente, que en su inevitable exposición a la muerte, reclama una respuesta, la mía:

*Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas (...) La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar.*²⁰³

²⁰⁰ EI, p. 95.

²⁰¹ AE, p.194.

²⁰² AE, p. 200.

²⁰³ Cfr. HAH, "La significación y el sentido", p. 62.

Coincidimos con Maurice Blanchot cuando afirma que Levinas ha renovado el concepto de responsabilidad. Por lo general, el adjetivo responsable se adjudica a un hombre lúcido y consciente, que actúa con mesura y tiene en cuenta todos los elementos de la situación, calcula y decide. En contraste, la responsabilidad delineada por Levinas supone una transformación en la condición del “Yo”, un cambio de tiempo y de lenguaje. Por eso Blanchot afirma:

*Responsabilidad que me retira de mi orden –quizás de todo orden– y (...) descubre al otro en lugar del yo, me entrega a responder por la ausencia, por la pasividad, es decir, por la imposibilidad de ser responsable.*²⁰⁴

La responsabilidad consiste en una respuesta a lo imposible y emerge en una relación que me impide reposar en mí mismo. La asignación es la responsabilidad infinita en tanto quebrantamiento del sujeto y *respuesta de la pasividad a la no-presencia de lo desconocido.*²⁰⁵

4. La paradoja de la responsabilidad pasiva

En las primeras páginas de *De otro modo que ser*, Levinas anuncia:

*La paradoja de esta responsabilidad consiste en el hecho de que estoy obligado sin que tal obligación haya comenzado en mí (...) Todo ello es imposible para una conciencia y, de este modo, testimonia con claridad que ya no estamos en el elemento de la conciencia*²⁰⁶

La procedencia de la responsabilidad se remonta a un pasado inmemorial, anterior a todo posible recuerdo. La responsabilidad no proviene de una acción cometida por el sujeto. Levinas insiste en mostrar que la responsabilidad proviene de afuera de mi libertad más allá de la libertad y de la no-libertad del sujeto. En consecuencia, la respuesta ética se halla desvinculada del ámbito de la conciencia. El sujeto no es consciente del momento inicial del llamado del otro. Cuando me acerco al otro ya me encuentro retrasado respecto

²⁰⁴ BLANCHOT, MAURICE, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 45, 46. La traducción es mía.

²⁰⁵ Op.cit, BLANCHOT, p. 47.

²⁰⁶ AE, p. 57.

de la hora de la “cita”. A esta responsabilidad previa a todo compromiso, Levinas la nombra *el-otro-en-el- mismo*²⁰⁷ o el pasarse del infinito. La idea central es que la presencia del otro en mi es anterior a la formación del yo. Pero no hay recuerdo, ni memoria de esta situación pre-ontológica. Pues de algún modo, la temporalidad y la conciencia del tiempo están excluidas del pasado sin presente que fundamenta a la responsabilidad. El yo surge, entonces, como la respuesta a una anterioridad que lo constituye. De esta manera, la subjetividad se funda en la responsabilidad:

*En esta responsabilidad, me encuentro enfrentado a lo que no ha sido jamás culpa mía, a lo que yo no he hecho, a lo que nunca ha estado en mi poder ni en mi libertad, a lo que nunca ha sido en mi presencia y de lo que no guardo ningún recuerdo. Hay una significación ética en esta responsabilidad -en esta responsabilidad anárquica-, que no es el recuerdo presente de un compromiso cualquiera. Se significa en ella un pasado que me concierne, que “tiene que ver conmigo”, que es “asunto mío” al margen de toda reminiscencia, de toda retención, de toda re-presentación, de toda referencia a un pasado rememorado.*²⁰⁸

Levinas lleva a un extremo la noción de responsabilidad al ligarla con la pasividad del pasado.²⁰⁹ La responsabilidad anárquica manifiesta un vínculo con la alteridad del rostro, previo a cualquier determinación personal. La estructura del ser-para-otro determina una situación originaria en la que el yo se encuentra entregado a otro tiempo distinto del propio. La acción ética tiene su fundamento en un pasado no perceptible por el sujeto. La subjetividad sería esta sujeción a lo inmemorial en una entrega gratuita y sin recompensa. El sacrificio, instancia radical del ser-para-otro, es independiente de una libre elección; tal como distingue Levinas, se produce en contra de mi voluntad. La responsabilidad es una especie de situación sacrificial de la voluntad del yo, una ofrenda pura sin sujeto activo. El sujeto, por cierto, no realiza la acción de ofrecerse, es ofrecido a pesar de sí mismo. Por

²⁰⁷ AE, p.228.

²⁰⁸ EN, “Diacronía y representación”, p. 198.

²⁰⁹ El hecho irrevocable de cargar gratuitamente con un pasado ajeno dirime una cuestión fundamental: *mi participación no intencional en la historia de la humanidad*. La historia no se constituiría a partir de la estructura del sujeto, sino que éste pertenecería de modo no intencional a la historia.

eso, la subjetividad sacrificial levinasiana implica el hecho de estar entregado al otro más allá de la propia elección. Yo no elijo ser para otro, soy a pesar de mi decisión:

*En esta proximidad del rostro la sumisión precede a la decisión racional de asumir la orden que el rostro comporta (...) se da aquí la extrañeza absoluta de la alteridad no asumible, refractaria a su asimilación a la presencia, ajena a la percepción del "yo pienso" que siempre la asume y elimina representándola. Diacronía sin semejanza del pasado.*²¹⁰

Pero, ¿cómo es el sujeto descrito por Levinas? ¿Cómo es el sujeto de Levinas que no es sujeto de su responsabilidad? El sujeto de Levinas se encuentra sujeto al otro, es rehén de otro que lo interpela. Pero lo que está sujeto no tiene libertad de acción, sino que se encuentra sometido a aquello que lo sujeta. Entonces, ¿cuál es el sujeto de la responsabilidad? ¿Puede haber responsabilidad de un sujeto sujeto y, por lo tanto, pasivo?

Coincidimos con Jacques Rolland²¹¹ cuando remarca que el sujeto de la responsabilidad no puede ser entendido como ente y, por eso, no *es* jamás. Rolland toma una fórmula de Derrida para describir al sujeto levinasiano. Lo llama "quasi-trascendental". Así, se hace mención de la anacronía, la anarquía, y lo inmemorial, inscriptos en el sujeto.

El sujeto levinasiano es de otro modo que ser, no es ontológico, es pre-ontológico. Advertimos, empero, que la fórmula "quasi-trascendental" no debe confundirse con una suerte de apriorismo; de lo contrario, seguiríamos inmersos en el reino moderno, próximos a los postulados kantianos. La expresión alude, más bien, a la pasividad congénita a la responsabilidad.

Sostener que el sujeto de la responsabilidad no es ontológico implica pensar que el sujeto descrito por Levinas no es empírico pero tampoco es trascendental, en el sentido tradicional de la expresión.²¹² El sujeto levinasiano se configura más allá de la oposición entre lo *a priori* y lo *a posteriori*.

²¹⁰ EN, "Diacronía y representación", p.199

²¹¹ Cfr. Jacques Rolland, «Surenchère de l'éthique», prólogo a *Éthique comme philosophie première*.

²¹² Ver artículo "Rereading Totality and Infinity" de Robert Bernasconi, en *The question of the other, Essays on Continental Philosophy*, ed. A. Dalley y C.Scott, New York, Sunny Press, 1989.

Cuando Levinas postula la no esencia del sujeto busca una configuración ética de la subjetividad, más allá del ser o la nada. El más allá que encuentra es el otro. Salir del ser es ir hacia el otro. La estructura del para-el-otro muestra un movimiento interno al sujeto que, paradójicamente, es un movimiento de destitución de su egoidad. La preposición “para” explicita un movimiento entramado en la pasividad, un movimiento que se produce a pesar de la elección del sujeto que lo lleva necesariamente hacia el otro. El “para” marca claramente el proceso de desposesión del uno. El uno se absuelve de sí mismo en el movimiento que lo impulsa hacia el otro. El uno-para-el-otro, significa que el uno no es jamás uno solo. La totalidad del *ego cogito* es substituida por una subjetividad que incluye un movimiento de trascendencia. Levinas piensa que la responsabilidad precede a la esencia, y con ello lleva la des-substanciación del sujeto hasta el extremo:

La posesión del sujeto es des-posesión, no *conatus essendi*, sino substitución propia del rehén.²¹³

5. Deseo, maternidad y substitución

Abordaremos, ahora, el pasaje de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, dado en virtud de una evolución en la noción de deseo.

En *Totalidad e Infinito* el deseo del infinito es deseo de lo absolutamente Otro que se cumple en la fecundidad. Para Levinas, la fecundidad es una suerte de transmutación, pues el yo es en el hijo, otro. En este sentido, Levinas considera que la noción de fecundidad cumple el deseo de salir del Mismo hacia un otro absolutamente Otro. El movimiento del ir hacia, propio del deseo metafísico resulta acabado en la fecundidad:

En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado (...) Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo (...) La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro (...) es yo: una relación del yo consigo mismo que sin embargo no es yo. En este “yo soy” el ser no es más la

²¹³ AE, p. 200.

*unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia (...) La fecundidad del yo, es su trascendencia misma.*²¹⁴

Levinas consigue por medio del concepto de fecundidad, encontrar una figura conceptual que traza el movimiento del deseo.

Por un lado, emplea la expresión “trascendencia” como ruptura de la totalidad solipsista del Mismo. En lugar de pensar la trascendencia como salida del mundo sensible hacia una realidad más perfecta y plena, la trascendencia vislumbrada por Levinas es una salida hacia la realidad del otro. Por cierto, Levinas halla una contradicción en la concepción clásica de trascendencia:

*El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia.*²¹⁵

Levinas pretende una trascendencia en la inmanencia. La aspiración de la salida del ser se produce en lo concreto de la existencia sensible: la procreación del hijo. Así el yo rompe con su existencia cerrada.

Por otra parte, Levinas advierte que el origen al que se remonta el concepto de fecundidad no circunscribe el concepto a lo empírico biológico. La figura de la paternidad²¹⁶ alude a la procreación de otro ser viviente. Sin duda, la carnalidad del cuerpo como fuente productora de vida, adquiere un privilegio extraño. Levinas asocia la trascendencia –vinculada tradicionalmente al ámbito del espíritu y de las ideas– a la materialidad del cuerpo y, por sobre todo, a la sexualidad. Ciertamente, para Levinas el abandono del solipsismo se realiza a través del cuerpo comprendido como fuente de creación de alteridad. La materia, entonces, conduce la salida de la interioridad egoísta del Mismo. El cuerpo del yo es el vehículo que transporta al ego hacia una exterioridad radical, la del otro, su hijo. Se promueve así la trascendencia de la propia temporalidad. El hijo

²¹⁴ TI, p. 285.

²¹⁵ TI, p. 282.

²¹⁶ Con respecto al erotismo, a la paternidad y a la filialidad véase la obra de Levinas *El tiempo y el Otro*.

expresa un porvenir ajeno mío. La subjetividad comprendida como fecundidad significa la ruptura de la totalidad. Por eso, la monada solitaria se reemplaza por una estructura plural.

*El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, tiempo.*²¹⁷

El movimiento del deseo que va hacia el otro no termina. El deseo, sostiene Levinas, engendra el deseo. Consecuentemente, la humanidad se sostiene por medio de este dinamismo erótico.

La fecundidad, según nuestra perspectiva, alude –además del vínculo biológico paternal–²¹⁸ a la proximidad de la relación del yo con su prójimo. El otro es un Otro infinito, abstracto e indecible; pero también es aquél hombre concreto de carne y hueso, quien, desde sus ojos desprotegidos, me solicita. La urgencia de la respuesta se debe a la proximidad de los cuerpos frente a frente. El rostro con el que me encuentro habla de la materialidad de las carencias y de las responsabilidades. Alimentar al pobre y proteger al huérfano, socorrer a la viuda y albergar al extranjero. La fecundidad es un yo que deja de mirarse en el espejo y percibe un rostro que no puede exterminar con la indiferencia moral. La fecundidad de la respuesta del yo es la entrega y el abandono a otra voz, infinitamente más profunda que la voz especular del yo.

El movimiento del deseo referido en *Totalidad e Infinito* es un movimiento hacia una exterioridad del Mismo que se lanza sin retorno en el hijo procreado.

En *De otro modo que ser*, Levinas recurre a la figura de lo maternal para ilustrar la relación del uno y el otro. La alusión al cuerpo maternal evidencia un patetismo radical, una *alteración-en-lo-mismo*. El mismo no dispone de su voluntad para ir hacia el otro, como sugiere la primera gran obra. En *De otro modo*, el mismo ya ha sido alterado por el otro, como el cuerpo que gesta a un hijo en sus entrañas.

²¹⁷ TI, p. 278. Para entrar en el fondo de la cuestión, habría que indagar en la concepción judía del tiempo y la apuesta al futuro por medio de la promesa de la venida del Mesías. La relación del judaísmo con el presente es claramente distinta que la de la filosofía de origen griego que subsecuentemente deriva en la espiritualidad cristiana predominante en occidente.

²¹⁸ Ver EI, p. 66. Con respecto a los lazos biológicos de la paternidad, Levinas advierte: *Este porvenir más allá de mi propio ser, dimensión constitutiva del tiempo, se carga en la paternidad de un contenido concreto. No es preciso que quienes no tienen hijos vean en ello algún menosprecio; la filialidad biológica es tan sólo la figura primera de la filialidad; se puede muy bien concebir la filialidad como relación entre seres humanos sin lazo de parentesco biológico. Se puede tener, con respecto al otro, una actitud paternal.*

El psiquismo es descrito a partir de lo maternal:

*En la maternidad significa la responsabilidad para con los otros, llegando hasta la substitución de esos otros y hasta sufrir tanto del efecto de la substitución como del perseguir, incluso allí donde se abisma el perseguidor. La maternidad-el llevar por excelencia-lleva incluso la responsabilidad por el perseguir del perseguidor.*²¹⁹

¿Por qué Levinas acude a lo maternal para caracterizar la subjetividad?

En efecto, en *De otro modo que ser*, la subjetividad se piensa en términos de lo femenino como vulnerabilidad, sensibilidad, hemorragia para el otro.

Las cualidades propias de la subjetividad de la substitución pertenecen, en su mayoría, a atributos tradicionalmente asociados al ámbito de lo femenino. Se distinguen del heroísmo viril del yo, cuya identidad se constata y se reafirma plenamente en el pensamiento occidental. Como contrapartida, la reflexión en torno a lo femenino reconoce la fragilidad del sujeto. Si la historia de la filosofía se inscribe en determinadas cualidades inscriptas en el terreno de lo masculino como valor determinante del pensamiento; si la razón, el saber, la conciencia, la tematización y en definitiva, el logos del *ego cogito*, se apoyan en las virtudes que, generalmente, describen la firmeza y el vigor masculino en oposición a la vulnerabilidad y sensibilidad pertenecientes al ámbito de lo femenino, entonces Levinas, reivindica el lugar concedido a lo femenino por la historia del pensamiento.

En un artículo consagrado a lo femenino y la ética en la obra de Levinas, Catherine Chalier²²⁰ desarrolla el concepto de cuerpo maternal como instancia constitutiva de la excelencia de la responsabilidad y, por sobre todo, de la substitución.

Para arribar a la analogía entre el cuerpo gestante y la substitución, Levinas atraviesa primero la crítica a la virilidad del universal y dominante logos. El *conatus* lidera la potencia de conquista inscripta en el sujeto que pretende afirmar su identidad. Esta extrema persistencia en la esencia reduce la alteridad a lo Mismo. Según Chalier, Levinas recurre a

²¹⁹AE, p. 134.

²²⁰Cfr. CHALIER, CATHERINE, "Ethics and the feminine" en *Re-reading Levinas*, ed. Robert Bernasconi y Simon Critchley, Indiana University Press, 1991. Y también, ver artículo de BRODY, DONNA "Levinas's Maternal Method from *Time and the other* through *Otherwise than being*. No woman's land?" en CHANTER, TINA ed., *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, Penn State Press, 2001.

lo femenino²²¹ como instancia que pone en cuestión la persistencia viril en el ser y su consecuente autosatisfacción.

Diversos pasajes de la obra levinasiana describen el ámbito de lo femenino²²². La interioridad del hogar, el lenguaje silencioso, la sensibilidad, la vulnerabilidad y la ternura, ponen en entredicho la potencia y la firmeza del yo. La casi evanescente figura de lo femenino²²³ sosiega con su paciencia la ansiedad heroica del yo, y lo conduce hacia la interioridad silente de la ternura y del hogar.

La recurrencia al cuerpo maternal invierte los valores suscriptos en el ego del *conatus* porque supone una devoción absoluta hacia otro. *El psiquismo en tanto que cuerpo maternal*²²⁴ significa que *La alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro, que se convierte en algo "para el otro", la posibilidad misma de dar*²²⁵. La maternidad es una subjetividad entregada al cuidado del otro que explicita la encarnación del psiquismo como un estar anudado a los otros antes que a mi mismo.

El cuerpo maternal está gobernado por el Bien más allá del ser; no ha elegido el Bien sino que el Bien lo ha elegido; vive en función de otro, se depone en función de la alteridad a la que nutre y protege.

²²¹ En su temprano ensayo « Le temps et l'autre », Levinas describe el principio de lo femenino como lo absolutamente Otro. En lo femenino, afirma allí Levinas, se cumple la alteridad como término opuesto a la conciencia. Simone de Beauvoir ha criticado la referencia a lo femenino propuesta allí por Levinas, como un punto de vista de hombre que consiste en una afirmación del privilegio masculino. (Ver DE BEAUVOIR, SIMONE, *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 18-19) A pesar de las objeciones conferidas al tratamiento de lo femenino, es justo aclarar que Levinas ha trabajado en el concepto hasta plasmar, en sus últimos escritos, lo femenino al cuerpo maternal en tanto forma suprema de responsabilidad y por ende, de sensibilidad ética. Además, en referencia a la crítica de Simone de Beauvoir, habría que esclarecer que una cosa es pensar en términos de principios, como lo femenino o lo masculino, en tanto valores culturales –propios o no de la sexualidad y de la biología– y otra cosa, es pensar en términos de la mujer o del varón. De hecho, Levinas afirma: *Todas esas alusiones ontológicas entre lo masculino y lo femenino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano.* (EI, 64)

²²² Ver DERRIDA, "Palabra de acogida" en *Adiós a Emmanuel Levinas*, trad., Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998, p.60. Derrida observa que lo femenino que en *Totalidad e Infinito* es "lo que acoge por excelencia", se encuentra definido ya en *El tiempo y el Otro* como "el otro por excelencia".

²²³ En un ensayo intitulado "El judaísmo y lo femenino" reunido en *Difícil Libertad*, Levinas estudia la función ontológica de lo femenino en relación al espíritu masculino que "vive hacia fuera", solitario y alienado. La mujer, dice Levinas, responde: *a una soledad en lo universal, a lo inhumano que resurge cuando lo humano ya sometió a la naturaleza y se elevó al pensamiento. Para que la eliminación inevitable del pensamiento que domina al mundo acepte un reposo -desande lo andado- es preciso que (...) se produzca el extraño fluir de una ternura. Su nombre es mujer.* (DL, p. 123)

²²⁴ AE, p.124.

²²⁵ AE, p. 126.

La figura de lo maternal, entonces, marca una radicalización de la subjetividad con respeto a la subjetividad propuesta en *Totalidad e Infinito*. La paternidad cumple el deseo en la creación de la alteridad, de otro; en contraste, la maternidad gesta en su interioridad al hijo. La alteridad constituye al cuerpo maternal. En cambio, el cuerpo paterno no alberga en su interior al hijo, lo produce. La noción de fecundidad alude, más bien, al gesto creador; pero la metáfora de cuerpo maternal, claramente, anuncia una subjetividad que es pura generosidad y entrega. La paciencia de la espera, sugiere también, la pasividad del cuerpo en el período de gestación.

El punto que nos interesa mostrar es que la maternidad se refiere a la substitución.

Chalier contrasta el *conatus essendi* del yo autoafirmado a la pasividad implícita en el sentido de la *kenosis*²²⁶ sugerido por la referencia al cuerpo maternal. La responsabilidad es, ante todo, humildad. La subjetividad como substitución implica generosidad; es decir, debilidad de la esencia, del Yo autoafirmado. La substitución²²⁷ significa cargar con el peso de lo que no es el propio ego sin posibilidad de elección voluntaria. Dice Levinas:

*La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto (...) Ser sí mismo de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto de mí. Sí mismo-condición de rehén- es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro*²²⁸.

Ahora bien, la substitución no se refiere a un acontecimiento producido por el yo. Ser sí-mismo es ya estar destituido del ser, vaciado y desprendido del *conatus* en un más allá de la esencia que no admite la espacialidad.

La intimidad del sujeto se haya estructurada *para* otro:

²²⁶ *Kenosis*, en el sentido de la humildad de Dios.

²²⁷ Ver el ensayo intitulado "Langage et proximité" en EDE, pues se encuentra estrechamente vinculado a la substitución.

²²⁸ AE, p. 186, 187.

*Este deseo de lo no-deseable, esta responsabilidad para con el prójimo, esta substitución del rehén es la subjetividad y la unicidad del sujeto.*²²⁹

La substitución es el nudo de la singularidad y de la responsabilidad infinita; porque la substitución implica que el yo se muestra definitivamente despojado de su imperialismo y abierto a la alteridad que constituye su ipseidad.

Hemos abordado la significación de la subjetividad como responsabilidad para con los otros hombres.

La pasividad en tanto uno-para-el-otro, hasta llegar al uno-rehén-del-otro de la responsabilidad, denota el fracaso de la actualidad originaria de todo acto espontáneo del sujeto como fundamento de la identidad. El yo no retorna a sí mismo, puesto que ser sí mismo implica, esencialmente, el no retorno de la identidad. En las profundidades del sí mismo, pues, no encontramos la soledad del yo, sino que allí reverbera el rastro del otro que clama por mí.

En una alocución pronunciada en homenaje a Levinas, Derrida –quien habría cuestionado años antes la salida del ser pergeñada en la primera gran obra del filósofo– se aventura a pensar los conceptos fundamentales de sus obras capitales. En el caso de *Totalidad e Infinito* la subjetividad se define como hospitalidad. En *De otro modo que ser* la subjetividad es rehén. Tanto el ser anfitrión como el ser rehén constituyen la subjetividad del sujeto en cuanto responsabilidad para con el otro. Pero la substitución, indica Derrida, lleva hacia delante de manera continuada el impulso de la primera obra. Desaloja el primado de la intencionalidad y, en cualquier caso, eso que uniría a su vez ese primado al de una voluntad o actividad.

Escribe Derrida:

*El rehén es, en primer lugar, alguien cuya unicidad soporta la posibilidad de una substitución. Sufre esta substitución, sujeto que está sujeto, sujeto sometido en el mismo momento en que se presenta (“Heme aquí”) en la responsabilidad con respecto a los otros.*²³⁰

²²⁹ AE, p.195.

²³⁰ Op.cit., DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, p. 78

La trascendencia delineada en *Totalidad e Infinito*, se piensa en términos eróticos. El otro es lo deseable. Al contrario, en *De otro modo que ser*, el deseo se lleva al límite de lo deseable, se concibe en tanto deseo de lo no-deseable. El deseo metafísico se transforma en sustitución. Pues en la noción de deseo metafísico todavía hay implícita cierta egoidad. La sustitución, en cambio, es la aniquilación definitiva del ego. El deseo metafísico aspira al otro. La sustitución es más que una aspiración, es la encarnación del otro en el mismo, la gratuita entrega de la identidad anterior a todo comienzo. En *Totalidad e Infinito* habría un comienzo del yo, cuya soledad egoísta se subvierte por el deseo metafísico que lo lleva hacia el otro. Pero en la obra posterior, un pasado inmemorial ya ha derogado la preeminencia del ego solitario. En el fondo del sí mismo yace el otro. La estructura de la subjetividad tiene la forma de la sustitución. El sujeto es rehén de aquello que desea a pesar de su decisión- por eso es indeseable- y lo desea porque el otro se ha impuesto en la interioridad del mismo desde un tiempo sin presente. La sustitución se refiere a la desmedida intromisión del otro en el mismo. El otro me acosa, me persigue y me obsesiona.

El lenguaje trastornado y feroz de Levinas habla del desgarramiento de la esencia, de la sustitución por el otro, de la gratuidad de la entrega del ser. Las formas lingüísticas empleadas por Levinas expresan, tal vez, lo que Agustín de Hipona expresó en una de sus cartas: *La medida del amor, es el amor sin medida.*²³¹

6. Bondad

El entramado de pasividad y responsabilidad constituyen los rasgos que determinan al yo ético. Así, pensar la subjetividad de la sustitución nos conduce a la pregunta por la bondad. ¿Qué significa bondad para Levinas?; además, ¿cómo concibe el Bien? Y más específicamente, ¿cuál es la relación entre la subjetividad y la bondad? ¿La sustitución es bondad?

Levinas concibe una subjetividad ética cuyo fundamento es independiente de la razón. De tal modo, la bondad no se define en el logos porque está más allá de la racionalidad del ser. Si el logos se identifica con el ser, entonces la bondad se encuentra

²³¹ San Agustín, carta 109, 2.

separada del ser, es decir, más allá del ser. Levinas se inspira en la noción de Bien elaborada por Platón. Hacia el final de “El argumento” de *De otro modo que ser*, sostiene:

*Lo más allá del ser, “lo otro que el ser” o “lo de otro modo que ser”, situado aquí en la diacronía y enunciado como infinito, ha sido reconocido por Platón como Bien. No importa que Platón lo haya convertido en una idea y en una fuente de luz. Lo más allá del ser al mostrarse en lo dicho se muestra siempre enigmáticamente, es decir, aparece ya traicionado. Su resistencia a la reunificación, (...) a la inmanencia, al presente de la manifestación significa la diacronía de la responsabilidad para con el otro.*²³²

El Bien se sitúa más allá del ser, en la diacronía de un pasado inmemorial. La bondad se remonta a una anterioridad que significa en la subjetividad ser-para-otro, es decir, substituirse por el otro:

*Esta Anterioridad de la responsabilidad con relación a la libertad significaría la Bondad del Bien, la necesidad para el Bien de elegirme él primero antes de que yo esté en condiciones de elegir (...) Es mi originaria susceptión, pasividad anterior a toda pasividad trascendente (...) El Bien antes del ser. Diacronía: diferencia infranqueable entre el Bien y yo.*²³³

Por consiguiente, la bondad es independiente del acto bueno. Dicha aseveración, conlleva una profunda dificultad: ¿soy bueno a pesar de mí mismo? La cuestión recae en la presunta anterioridad o pasividad del Bien a la cual se remonta cualquier gesto humano. La bondad imbricada en la subjetividad precede a la acción, pues responde a una pasividad anterior a las determinaciones y las selecciones del libre arbitrio. Ser bueno es, pues, ser existente para otro.

Levinas intenta mostrar que la posibilidad de la bondad no se funda en el conocimiento y por ende, tampoco en la conciencia; el acto bueno nace de profundidades insondables y enigmáticas en donde late la alteridad. Para ser bueno, entonces, no hace falta

²³² AE, p. 64.

²³³ AE, p. 194.

conocerse a sí mismo, como proclamaba Sócrates, ni saber qué es lo bueno y qué es lo malo. Ser bueno es entregarse y darse al otro, más allá de la justificación racional, con total abandono de sí. Desde esta perspectiva, comprendemos que Levinas privilegia la generosidad por sobre el egoísmo del ego soberano. La bondad sería entonces, una suerte de generosidad, una desposesión de la identidad, un vaciarse del egoísmo enarbolado en la perseverancia en el ser. La racionalidad no justifica a la bondad; por el contrario, la bondad justifica a la razón. La bondad precede al ser. La irrecusable responsabilidad por los otros, la pasividad del bien, excede la libertad del sujeto. La anárquica sumisión al Bien es una pasividad de ser poseído por el Bien. La posibilidad de la bondad es la imposibilidad misma de escapar del Bien. En palabras del filósofo:

*La imposibilidad de escapar de Dios (...) duerme en el fondo de mí como mí mismo, como pasividad absoluta.*²³⁴

Ahora bien, cuando Levinas nombra la pasividad que duerme en el fondo del sujeto y la define como Dios ¿no tematiza, acaso, en una representación esa extraña procedencia del bien que se impone sin presentarse?

Pero Levinas no piensa a Dios como tema. Al contrario, Dios significa como huella:

*Valor que no se ofrece jamás como tema, ni presente, ni representado y que, para no dejarse tematizar, para no comenzar, es más antiguo que el principio y es, en un pasado inmemorial sin presente, por la ambigüedad y la antigüedad de la huella, no ausente. Valor que se nombra por abuso del lenguaje. Valor que se llama Dios.*²³⁵

La huella del infinito -Dios- constituye la pasividad de la conciencia; su significancia precede a los actos que se originan en la conciencia. El sentido del ser no se mide en el ser; se remonta más allá del ser. Por eso, la suspensión del egoísmo del *conatus* del yo, introduce un sentido cuyo enigma reposa en una anterioridad sin medida. *La pasividad más pasiva que toda pasividad* que es responsabilidad para con los otros y, en definitiva,

²³⁴ AE, p. 202.

²³⁵ "Humanismo y an-arquía" en HAH, p.105.

substitución, rompe con la coincidencia del ser y del aparecer en donde reside la fuente del sentido y del saber para la filosofía occidental.²³⁶

La subjetividad levinasiana se estructura en una pasividad antigua y sin origen cuya respuesta compromete al sí mismo a una devoción absoluta por el otro. La forma de la interrelación entre pasividad y responsabilidad se da en la expresión “uno-para-otro” que caracteriza la trascendencia inmanente de la subjetividad. La salida hacia el otro, no es un trasponerse en el espacio, ni un transmutar de la sustancia, ni una aventura hacia un Dios tematizado, sino que se produce como un movimiento que antecede a la toma de conciencia subjetiva de la situación. El para-el-otro es un movimiento que no se produce en el presente de la conciencia sino que ya ha pasado, pertenece a una temporalidad anárquica; por eso, la substitución como responsabilidad infinita funda a la subjetividad.

²³⁶ Cfr. “Dieu et la philosophie”, en DQVI. Levinas llama « illeidad » -en francés “illeité”- a la gloria del infinito. El término es una extrapolación de la mística judía. El infinito significa el reenvío de la deseabilidad de Dios a la no-deseabilidad de los otros, advierte Levinas en *De Dios que viene a la Idea*. Esto alude a que lo deseable-el Bien- se separa de la relación del deseo a la que, sin embargo, llama. Por dicha separación queda la tercera persona “El” (Il) en el fondo del “Tu”, esto es, en el rostro del prójimo. La bondad del Bien orienta el movimiento al que llama, hacia otro y, de este modo, únicamente el movimiento se conduce hacia el Bien. Por eso, según Levinas, Dios no es el primer otro, sino Otro de otro modo, otra alteridad, trascendencia hasta la ausencia.

III LA TENSION ENTRE RESPONSABILIDAD Y PASIVIDAD

1. Objeciones de Paul Ricoeur

En las próximas líneas indagaremos en la lectura de Paul Ricoeur concentrada en su estudio *Autrement*²³⁷. En dicha lectura, consagrada a *De otro modo que ser*, Ricoeur indaga en los problemas del discurso levinasiano.

Abordaremos, por medio de ella, la tensión de las concepciones de pasividad y de responsabilidad en el entramado de la subjetividad ética.

Nos formulamos la siguiente pregunta: ¿cómo se caracteriza un sujeto ético pasivo y, al mismo tiempo, infinitamente responsable por el prójimo?

Ricoeur analiza la relación entre la ética de la responsabilidad y la ontología. Del lado del Decir se encuentra la ética y del lado de lo Dicho, la ontología.

La tesis general de Paul Ricoeur es que el problema ético del planteo levinasiano, reside en la dificultad para hacer coincidir la irreductibilidad del Decir a lo Dicho, con la responsabilidad asimétrica que confluye en la substitución, instancia ética de coronamiento de la obra. Ricoeur señala que el análisis del lenguaje en términos del Decir y de lo Dicho conlleva la falta de coincidencia del sí-mismo y del otro en la contemporaneidad de un discurso ético racional. Por lo tanto, si el sujeto no puede asumir su responsabilidad, ¿quién es el sujeto ético?

No hay un lenguaje que tematize en un Dicho el Decir de la responsabilidad. El discurso denuncia la traición del Decir en lo Dicho. El decir debe desdecirse al no poder manifestarse de otro modo que en un tema, en algo dicho.

Levinas sostiene que el acto de decir, el tomar la palabra, no se origina en el sujeto parlante porque la iniciativa del hecho lingüístico proviene del otro. Por consiguiente, Ricoeur advierte la dificultad de despojar al Decir de su carácter de acto para conciliarlo con la pasividad “más pasiva que toda pasividad” proveniente de la alteridad. Para Levinas el sujeto no es quien toma primero la palabra puesto que el Decir proviene del otro; pero entonces, ¿quién sería aquél que ocupa el lugar del que emite el discurso? ¿Quién habla?

²³⁷ RICOEUR, PAUL, *Autrement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1^a ed., 1997.

Si el discurso no se origina en un sujeto capaz de asumir su responsabilidad a través del Decir, entonces no queda claro quién es realmente el sujeto de la responsabilidad infinita.

Además, Ricoeur sostiene que Levinas pretende una anterioridad del otro rechazando el apoyo de la memoria, la historia y el relato. Esto, a su vez, nos conduce a pensar lo siguiente. La alteridad del otro se inscribe en un pasado inmemorial que subvierte el presente de la conciencia al resistir toda posible reconfiguración en forma de recuerdo. Levinas cuestiona la ontología de la presencia. Intenta promover una pre-originalidad y diacronía temporal para romper con la sincronización del presente. El Decir que significa en la anterioridad de un pasado inmemorial, rompe con el tiempo recuperable e instituye una diacronía trascendente. Así, se opone a la temporalización recuperable que fija un pasado tematizable en lo Dicho. El Decir significa la proximidad del uno al otro, el desinterés, la responsabilidad y la substitución. Para Ricoeur, la dificultad se manifiesta en la falta de concordancia entre la diacronía refractaria a toda sincronización propia del Decir, y la contemporaneidad del acercamiento al prójimo en un presente en común que se expresa en lo Dicho.

La obsesión de la subjetividad tomada por una alteridad se corresponde, según Ricoeur, con la no aparición del otro. El otro me concierne sin aparecer. Su no representación revela la falta de contemporaneidad entre el uno y el otro. Y, por lo tanto, revela la falta de correspondencia en el llamado. Resulta que el sí-mismo se ve constituido por otro, del cual no puede dar cuenta, ya que no puede tener experiencia racional, verbal y lógica de su presencia. La pasividad más pasiva que toda pasividad denota esta extrema vulnerabilidad que atraviesa mi mismidad. Por esta pasividad yo soy responsable anárquicamente, injustificadamente, del otro. Habría una acusación absoluta anterior a la libertad, una expiación no voluntaria. Y, seguido esto, el perdón no sería realizable ya que siempre estoy atrasado con respecto al otro, soy culpable antes de actuar.

Según Ricoeur, la condición de rehén del sí mismo que conduce a la expiación a pesar de la propia voluntad, manifiesta una violencia de la asimetría de la responsabilidad del sujeto para con el otro.

Para Ricoeur la pasividad ética se inscribe en una pasividad que consiste en mostrarse a partir de cierta “maldad”:

*La grandeza de la paradoja consiste en hacer decir a través de la maldad, el grado extremo de la condición ética*²³⁸.

Aquello que Ricoeur suscribe como “maldad” expresa la eticidad. La pasividad daría cuenta de una agresividad proveniente del otro, por medio de la cual el yo se halla obligado a responder por una culpa no cometida. En efecto, Ricoeur considera que en el capítulo sobre la substitución hay un acrecentamiento de la culpabilidad inflingida al sujeto, que va desde la persecución, atraviesa la condición de rehén, y culmina en la expiación en tanto acusación absoluta anterior a la libertad. Además, según esgrime Ricoeur, Levinas acude a una *tropología revulsiva*²³⁹ incluso, a un *terrorismo verbal*²⁴⁰ procedente de la violencia inflingida por el otro. El tono hiperbólico²⁴¹ le confiere a la figura del otro síntomas característicos del agresor y del opresor. La preponderancia de la alteridad en la ipseidad inhibe la iniciativa del yo. El sacrificio levinasiano no depende de la intimidad del sujeto, sino de una coacción externa a la que se haya sometido. Sobre este fondo de sumisión se expone una responsabilidad apremiante que, sin duda, desviste al sujeto de su egoísmo pero también aniquila su compromiso²⁴² íntimo y original con el otro.

En palabras de Ricoeur:

*Me parece que el paroxismo de la hipérbole extrema –incluso escandalosa– se debe a que el Otro ya no es aquí el maestro de justicia, como ocurría en Totalidad e Infinito, sino el ofensor, que, en cuanto ofensor, exige igualmente el gesto que perdona y expía.*²⁴³

El sujeto, incapaz de elegir, se encuentra involucrado en una acusación que no asume y que no obstante, lo conmina a dejar de ser lo que es.

²³⁸ Op.cit., RICOEUR, p. 24. La traducción es mía.

²³⁹ Op.cit., RICOEUR, p.26

²⁴⁰ Loc.cit.

²⁴¹ Ver RICOEUR, PAUL, *Sí mismo como otro*, capítulo X, trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo veintiuno editores, 1996. Allí Ricoeur consagra parte de su análisis al pensamiento de Levinas. Y desarrolla la cuestión del uso de la hipérbole. Según Ricoeur la hipérbole debe entenderse como *la práctica sistemática del “exceso” en la argumentación filosófica* (p. 374, 375)

²⁴² El uno-para-el-otro de la responsabilidad no es compromiso. *El compromiso remite (...) a un pensamiento intencional, a una asunción, a un sujeto abierto a un presente, a una representación, a un logos (...) El uno está implicado en el uno-para-el-otro de un modo totalmente distinto al compromiso.* (AE, p. 211)

²⁴³ Op.cit, RICOEUR, *Sí mismo como otro*, p. 376.

Evidentemente, planteado de esta manera, vemos operar la violencia de la ley abstracta del rostro que, sin duda, apremia al yo y lo castiga sujetándolo a un mandato pre-original. En este sentido, resuenan las palabras de Chaliel²⁴⁴ postulando que ello se debe a que la humanidad como tal, no ha sido redimida. No habría perdón para el hombre. Pues el perdón reestablecería la igualdad y en consecuencia, la conmensurabilidad y la adecuación subyugando la diferencia del otro al terreno identitario del Mismo. En cambio, para Levinas el sujeto se encuentra atrasado con respecto al otro. Y dicho atraso significa una culpabilidad anterior al acto y por eso, una responsabilidad infinita que la representación no podría medir jamás. El hecho de pensar la culpa del sujeto en un plano de anterioridad temporal, situando la culpa en un pasado inmemorial, explicita una imposibilidad de igualdad y de conciliación entre el yo y el prójimo. La responsabilidad infinita da cuenta de esta situación humana asimétrica.

Ricoeur sostiene que el desfase de la responsabilidad no puede constituir el fundamento de la acción ética y proclama, en oposición, la reciprocidad entre el mismo y el otro. Considera que la voz del otro que manda “No matarás” debe hacerse mía, *hasta el punto de convertirse en mi convicción*²⁴⁵, pues percibe la necesidad de interiorizar el reclamo del prójimo:

*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 radical. Más aún, ¿no hay que unir a esta capacidad de acogida una capacidad de discernimiento y de recogimiento?*²⁴⁶

La substitución, punto neurálgico de la subjetividad levinasiana, revela la fuerza del pensamiento hiperbólico del lituano. Con respecto a ello, escribe Ricoeur:

²⁴⁴ Cfr. CHALIER, CATHERINE, *Levinas, la utopía de lo humano*, trad. Miguel García- Baró, Barcelona, Riopiedras, 1995, p. 76.

²⁴⁵ Op.cit., RICOEUR, *Sí mismo como otro*, p. 377.

²⁴⁶ Loc.cit.

*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 que abdica.*²⁴⁷

La pasividad radical estructurante de la subjetividad impide que haya una reflexión en torno al problema de la responsabilidad para con el otro. La acogida de la alteridad no se produce como interiorización de su mandato, ni llega a adquirir la forma de la convicción personal.

La sustitución se opone a la reflexión. En la sustitución el yo sale de sí, abdica de su identidad y se pone en lugar del otro. La desposesión del yo define al sí-mismo. El sujeto levinasiano se constituye por la capacidad de dejar de ser, es decir, por la ruptura de la identidad. Por el contrario, la reflexión es un movimiento que parte del yo y retorna al yo, y así lo completa. Levinas postula un movimiento sin retorno. El otro incita al yo a salir de su encierro egológico. La iniciativa surge absolutamente del otro. Si hubiera un movimiento reflexivo entonces la iniciativa de la salida hacia el otro pertenecería al yo, como movimiento propio de su voluntad. Pero esto es lo que Levinas quiere detener al postular la disimetría pre-original del Mismo y el otro, dada en virtud de la pasividad como acogida del otro a pesar de sí mismo.

Ricoeur no acepta este movimiento asimétrico pues no concibe fundar la responsabilidad en un movimiento que no pertenezca al yo como su propia convicción.

Ricoeur recalca la urgencia de correspondencia con el llamado del otro poniendo en relieve que la asignación a la responsabilidad como movimiento del otro hacia sí mismo exige un movimiento inverso, fundado en la capacidad de entender el llamado.

En definitiva, Ricoeur plantea que la ética de Levinas que instituye un tiempo irrecuperable y una pasividad radical, de la cual no podemos dar cuenta, se opone a la posibilidad de una temporalidad recuperable a través de la memoria y por ende, con la reconfiguración de la experiencia identitaria mediante la narración. Levinas obstruiría la posibilidad de un pasado tematizable, llevado a la conciencia por medio del discurso; y con ello impediría, también, la reconstitución de la historia.

²⁴⁷ Op.cit. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, p. 378.

Consideramos, habida cuenta de la lectura ricoeuriana, que las nociones de pasividad y responsabilidad se encuentran en tensión. El punto de dificultad consiste en determinar *quién* es el yo ético que actúa en la respuesta, es decir, en la substitución en tanto movimiento ético de la subjetividad. La substitución no es un movimiento elegido por el sujeto, sino que surge de la alteridad; específicamente, del encuentro pasivo con el rostro del prójimo. Por lo tanto, el yo ético está constituido por la alteridad. La cuestión, entonces, es comprender de qué modo la alteridad anida en el seno de la mismidad.

La conciencia es pasiva frente a la alteridad que implica la existencia del otro. En efecto, el yo es vulnerable frente al rostro del otro, lo cual establece una subjetividad expuesta al otro. El otro también está expuesto y es vulnerable. Su rostro habla de esa situación existencial. En virtud de la pasividad, el yo puede ser solicitado por esa vulnerabilidad y asumir el lugar del otro como el suyo propio. Entonces, la pasividad estaría remarcando una zona de apertura a una realidad extranjera al yo. Levinas ahonda en esta apertura sosteniendo que el otro obliga a responder hasta el límite de tener que dar una respuesta por lo que no ha cometido, ya que el llamado moral proviene del otro como si fuese una herida incicatrizable.

Pareciera, entonces, que coartados por un llamado e invadida nuestra conciencia, debemos responder sin deliberar en torno a la denuncia; sin siquiera comprender de qué se trata, ni por qué hemos sido culpados por esa voz ajena y exigente. Esta situación comprometida por la idea de responsabilidad infinita es, principalmente, incómoda. Porque lo que se establece, en cierto modo, es la inoperancia de la conciencia cognoscente frente a la existencia del prójimo. El otro constituye una amenaza. Y una suerte de fantasma perseguidor que no deja a la conciencia tranquila. No la deja reposar en la inteligencia y en el saber que la alientan cuando conoce un objeto. El otro desacomoda a la conciencia hasta la obsesión.

En el fondo de esta situación yace el problema de la libertad. El sujeto no decide substituirse por el otro, no interioriza el llamado inscripto en el rostro y, sin embargo, responde ante él. Ahora bien, ¿cómo es posible responder por lo que no se ha asumido? ¿No conlleva esta idea cierta sospecha de automatismo? ¿El acto ético es realmente independiente de la libertad subjetiva? ¿Hace falta, como remarca Ricoeur, que el llamado

del otro llegue a la conciencia para que la respuesta sea propia? ¿Cómo puede lo más propio obedecer a una conminación externa?

La expiación del Mismo se produce a pesar suyo. El uno-para-el-otro de la sustitución es anterior a la libertad propia del ser humano. Entonces, ¿quién se entrega cuando se produce la expiación? La pregunta por el “quien” no es ingenua, ya que pareciera que el sujeto ético que propone Levinas sería incapaz de construir experiencia, de ordenar y asumir la interpelación del otro. Si esto no ocurre en el plano de la conciencia, entonces la experiencia del yo quedaría sofocada por la incapacidad de comprender el llamado.

Si el sujeto es pasivo y obediente a una alteridad que lo domina, entonces, ¿quién es el sujeto ético descrito por Levinas?

2. Mala conciencia

Consideramos que la tensión de los conceptos de responsabilidad y pasividad llega a su límite en el concepto de sustitución, el cual, necesariamente, plantea una paradoja. Ser sí mismo es dejar de serlo. En virtud de un pensamiento paradójico, Levinas consigue configurar una subjetividad de otro modo que ser. El lenguaje hiperbólico empleado en *De otro modo que ser*, facilita, al contrario de lo que cree Ricoeur, la apertura a un pensamiento descentrado del sujeto pensante como paradigma de toda racionalidad.

Catherine Chalier advierte que Levinas rehabilita la noción de heteronomía y así se separa de toda una tradición filosófica que busca la autonomía como fundamento de su libertad. Levinas, en clara oposición a las enseñanzas kantianas de que el sujeto ratifica con su conducta los imperativos morales dictados por su voluntad racional, sostiene que en realidad la alteridad inviste a la libertad. Según el filósofo, la moralidad no se funda en la voluntad racional y libre sino en la capacidad de acoger al otro.

La explicación de López Aguilar es clarificadora, dice:

El origen de la moralidad no está en el sujeto, sino en el otro (...) En rigor, esto no significa que la moral sea heterónoma, que las pautas de conducta sean impuestas desde un ámbito distinto de la propia libertad del sujeto. Son impuestas, sin duda, pero no desde

*afuera, sino desde antes, desde un pasado inmemorial en el que el sujeto no es capaz de ejercitar su libertad*²⁴⁸.

Por lo tanto, habría una suerte de heteronomía en la propia conciencia, un predominio de la alteridad en el seno de la mismidad. Por lo tanto, la pauta moral no proviene de afuera del sujeto, sino que se encuentra instalada en el sujeto antes de que la libertad se constituya como tal. Ello significa que la alteridad es constitutiva del sujeto y precede a la libertad desde un pasado sin memoria.

En efecto, la libertad se subordina a la exterioridad de una llamada, pero dicha llamada se produce internamente, en el sujeto mismo. No se trata de conocer o entender el llamado, sino de comparecer ante él pues ha sido impuesto desde antes de cualquier libre iniciativa.

Ricoeur cree que para poder responder al llamado es necesario haberlo entendido previamente. El hecho de entender implicaría una simetría entre la voz que llama y quien atiende y debe responder.

No obstante, Levinas afirma que el llamado proviene de un pasado que no se actualiza en la conciencia. Seguidamente, se desprende que la conciencia no es buena conciencia en el sentido moral, porque no sabría responder por el otro desde su seguridad reflexiva. En escritos tardíos, Levinas propone la noción de “mala conciencia”²⁴⁹ como figura del estallido de la buena conciencia. La mala conciencia es pre-reflexiva, porque no es correlato de ninguna acción sino que es pura pasividad. En un ensayo consagrado a la conciencia no intencional leemos:

Se trata de una “conciencia” que, más que significar un saber acerca de sí misma es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin

²⁴⁸ JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ, “La pasividad como condición de la ética” en revista *Anthropos*, Emmanuel Lévinas. *Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, Proyecto A ediciones, nº 176, 1998, p. 88.

²⁴⁹ Cfr. LEVINAS, “La mala conciencia y lo inexorable” en DQVI.

enfoque, sin la máscara protectora que se contempla en el espejo del mundo en su autopoición y en su certeza. Sin nombre, sin situación, sin títulos.²⁵⁰ DI, 2600.

Al acudir a la noción de “mala conciencia” Levinas postula una conciencia incompetente para desempeñar las funciones que esencialmente la definen. Se trata de una conciencia pre-reflexiva, que no sabe de sí, y que no puede describirse como toma de conciencia de esta pasividad. A pesar de ello, debe justificarse ante la llamada interpelante de la alteridad. Por eso, para Levinas la mala conciencia significa estar en cuestión pues lo que se cuestiona es la justicia misma de la posición en el ser.²⁵¹

“La máscara protectora” se refiere a los mecanismos que justifican a la conciencia en su autonomía. Levinas describe el desnudamiento de la conciencia, la conciencia expuesta en su desprotección, en su vulnerabilidad. La conciencia que no sabe ni puede medir los contenidos que la animan.

En definitiva, la exposición al otro cuestiona a la conciencia como fundamento de la moralidad. La relación interhumana se articula de otro modo, en la medida en que la conciencia deshace sus mecanismos de “protección” gnoseológica. La desnudez de la mala conciencia evidencia, pues, un deshacerse de la conciencia.

La substitución, comprendemos entonces, expresa este desnudamiento o estallido de la conciencia que corresponde a la mala conciencia, es decir, a la desposesión de la identidad del sujeto. Así pues, la ética se juega en el plano de la “mala conciencia”. El otro reclama una respuesta que “la mala conciencia” confiere en el modo de un ofrecerse completamente. El yo que responde por el otro, es un yo despojado de la buena conciencia, autocomplaciente y segura de sí misma. La “mala conciencia” denota la imposibilidad para la conciencia de permanecer cómoda en su posición.

El sujeto ético que describe Levinas sería aquél quien afectado por su “mala conciencia” se entrega al otro para liberarse, finalmente, de su egoísmo.

²⁵⁰ EN, “La conciencia no intencional” p. 156. El ensayo apareció por primera vez en *Philosophes critiques d’eux mêmes* publicado bajo los auspicios de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, vol. 10, Berna, en 1983. Luego fue reunido y ampliado en la compilación del año 1991 que ocupa nuestra cita.

²⁵¹ Cfr, E. LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages poche Petite Bibliothèque, 1998, p. 90.

3. El tercero y la justicia

En el capítulo V de *De otro modo que ser*, Levinas apela a la cuestión del tercero, de la justicia y de la verdad para desarrollar un tejido conceptual que permite pensar el encuentro del sujeto y del otro en términos de contemporaneidad y, por consiguiente, de igualdad. La constitución de la subjetividad ética yace en el entramado de pasividad y responsabilidad infinita que se afirma en el encuentro cara-a-cara con la alteridad del rostro. Sin embargo, para pensar la sociedad humana y construir un orden político es necesario introducir la cuestión del *tercero (le tiers)*. En virtud de la mediación de la noción del tercero, la inmediatez de la responsabilidad infinita deviene justicia:

*La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema; es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la entrada del tercero (...) El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un Otro del prójimo y no solamente su semejante*²⁵².

El otro nunca está solo frente al yo, sino que debe responder por el tercero que se encuentra a su lado. Es necesario comparar al otro con el tercero para reflexionar sobre la igualdad de las personas. Prosigue Levinas:

*Se hace necesaria la justicia, es decir, la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros y, por tanto, la intencionalidad del intelecto, la inteligibilidad del sistema.*²⁵³

La entrada del tercero es el hecho mismo de la conciencia y, por eso, produce el discurso tematizador, el Estado y sus instituciones, la ciencia, el derecho y la filosofía.

Esta solución no satisface a Ricoeur pues concibe que el pensamiento de Levinas cuando tiene que bajar al discurso, a la comprensión racional, pierde su propuesta esencial porque la dimensión de la alteridad inasimilable -el Decir- es finalmente objetivado en lo Dicho. *El fundamento de la conciencia es la justicia*²⁵⁴ dice Levinas. La justicia funda al yo

²⁵² AE, p. 236.

²⁵³ Loc.cit.

²⁵⁴ AE, p. 239.

que actúa. Ricoeur sospecha del pasaje de la responsabilidad del Decir a la justicia de lo Dicho, origen de la filosofía y del pensamiento discursivo. La tesis de Ricoeur gira en torno a la imposibilidad de llevar al discurso la experiencia de la responsabilidad infinita y sostiene que en la propuesta levinasiana, finalmente, no se ha *dicho* nada de la responsabilidad como tema. Según Ricoeur, habría una dificultad en el discurso levinasiano para hacer coincidir el Decir como instancia esencial de la palabra, con la responsabilidad infinita correspondiente a una ética sin ontología. En efecto, la justicia se expone en lo Dicho del discurso tematizado.

La aparición del tercero impone la necesidad de hacer comparables los incomparables y para ello se necesita la contemporaneidad de la representación. El Decir se traiciona en lo Dicho del discurso filosófico, que piensa la igualdad de los hombres. Entonces, resulta salvado el abismo entre el yo y el otro. Pero al traicionarse, el Decir se pierde porque no dice nada de la responsabilidad infinita, replica Ricoeur. El encuentro cara-a-cara que se produce como Decir no puede, en verdad, pasarse al lenguaje articulado; pues cuando lo hace, se transforma en ontología. La ética no llega al discurso filosófico sino es por medio de una traición. La pureza del encuentro ético cuando se transforma en fenómeno, en acontecimiento representado y dicho, pierde la pureza pre-verbal que lo define. La ética no se articula conforme a los operativos racionales que componen el discurso racional, permanece en una zona pre-verbal, donde la conciencia no accede.

¿No resuenan, de nuevo, las objeciones derrideanas de *Violencia y Metafísica*? Pareciera, una vez más, que Levinas se enfrenta al límite del lenguaje, al silencio de su pensamiento. Su propio Decir filosófico se haya atravesado por la ontología pues su texto, finalmente, es lo Dicho de un Decir anterior a la tematización filosófica. Si la filosofía manifiesta el pasaje del Decir a lo Dicho entonces el Decir de la ética, la palabra que piensa la responsabilidad infinita, permanece indecible como tal.

Ricoeur sostiene que la posición del tercero, lugar desde donde discurre la justicia, es también el lugar desde donde Levinas articula su discurso, en la medida que su Decir se inscribe en un Dicho que corresponde al libro que leemos. La justicia entonces, es el lugar de la filosofía y más exactamente, corresponde a la filosofía occidental. Resulta que Levinas recae en el logos griego. Pero, entonces, ¿vuelve a la ontología? Según las observaciones de Ricoeur, en el pasaje de la substitución asimétrica a la justicia igualadora,

se vislumbra una cuasi-ontología que podría llamarse post-ética en tanto forma de re-decir la tradición.

Ricoeur encuentra cuatro temas que, en efecto, exceden a la ética de la responsabilidad: la bondad, el infinito, la illeidad, y el nombre de Dios. Estas temáticas están atravesadas por un pensamiento ontológico, pues siguen vinculadas a la tradición.²⁵⁵

La sospecha que se desprende de la lectura de Ricoeur es que Levinas seguiría inmerso en la ontología. Su pensamiento daría lugar a un modo de re-pensar la tradición, pero no podría apartarse definitivamente de ella ya que su propio discurso filosófico permanecería adscripto a las leyes del logos griego. Por lo tanto, Levinas no abandonaría el lenguaje ontológico tal como intenta hacerlo en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia* y, subsecuentemente, la subjetividad delineada allí, tampoco podría dar cuenta de una efectiva salida del ser.

4. Subjetividad ética como significación supuesta

Los análisis de Ricoeur ponen en duda la destreza levinasiana para articular un lenguaje que exprese la idea del ser humano como subjetividad de la substitución. En definitiva, la anarquía propia de la subjetividad no se traduce en palabras filosóficas. Tal como sostiene Ricoeur, Levinas lleva su discurso al plano de lo Dicho traicionando, con ello, al Decir anárquico de la substitución.

La novedad que proclama Levinas es que el encuentro ético se produce si se postula una subjetividad pensada como apertura y diacronía. No obstante, la co-existencia humana requiere un fondo de comunidad propicio para sostener a la socialidad. La noción del tercero comporta la idea de justicia que estructura una instancia por medio de la cual, yo puedo ser el otro de otro que es yo. La idea del tercero destaca que la substitución del uno al otro significa, también, la substitución del otro al uno. La justicia aporta un límite a la responsabilidad infinita de la subjetividad generando la reciprocidad entre el yo y el otro. Se produce la igualdad y la co-presencia. La justicia se apoya en la universalidad del logos, removiendo el plano individual y asimétrico propio de la responsabilidad infinita del sí mismo. Todos comparten la misma carga de responsabilidad, los mismos derechos y los mismos deberes jurídicos.

²⁵⁵ Cfr. PAUL RICOEUR, *Autrement*, p. 34-39.

Ahora bien, no existe un antes y un después de la entrada del tercero. Según la lectura de Jacques Rolland, no hay propiamente dicho una aparición del tercero; por ende, la justicia surgida a partir de su aparición se encuentra desde ya ahí.

Levinas escribe:

*La aparición del tercero es el origen mismo del aparecer, es decir, el propio origen del origen*²⁵⁶.

Estamos siempre inmersos en el elemento de la conciencia que nace de la justicia, o sea, dentro del orden del logos. Esto alude, según Rolland, a que la subjetividad anárquica se encuentra implicada por la justicia como aquello que no puede entrar en su orden ni en su tiempo. Por lo tanto, la asimetría no se corrige con la entrada del tercero. Al contrario, la justicia supone la asimetría de la subjetividad, es decir, la responsabilidad infinita del sujeto para con el otro. La significación de la subjetividad ética funda a la justicia. Y así, la justicia se convierte en el fundamento de la conciencia.

Pero, como bien aclara Rolland, la subjetividad ética está *implicada fuera del orden de la presencia, fuera de la aparición, fuera de la manifestación, fuera del plan donde la palabra ser tiene sentido-es así como que ella se encuentra implicada (...) como pre-original o en tanto que anarquía*.²⁵⁷

Por consiguiente, *el nacimiento latente del conocimiento y de la esencia*²⁵⁸ debe buscarse en la significación de la proximidad sin tema, más allá de la esencia. La filosofía, la esencia, la justicia, la contemporaneidad entre el uno y el otro, tienen su fundamento en la responsabilidad anárquica y la pasividad del sujeto. La subjetividad debe ser pensada como una “implicación de sentido” incapaz de fijarse en un tema.

Por eso, señala Rolland:

²⁵⁶ AE, p. 239.

²⁵⁷ Cfr, JACQUES ROLLAND, “Subjectivité et anarchie” en *Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier – Cahiers de la nuit surveillée, 1984, p. 192. La traducción de la cita es mía.

²⁵⁸ AE, p. 235.

Aquello que “viene a la idea” es una significación cuya manera misma consiste en ser solamente implicada o solamente supuesta, solamente sugerida o, mejor aún, solamente “insinuada”(…) significa (…) enigmáticamente, significa en la ambigüedad o fuera de toda certeza.²⁵⁹

Y concluye en lo siguiente:

Significación a la que convendría (…) el nombre de in-quietud, la subjetividad siendo entonces pensada como significación que no puede significar más que in-quietando la quietud de un pensamiento (…) O todavía podríamos decir “débil” (faible)²⁶⁰

Consideramos que los análisis de Rolland refutan las objeciones de Ricoeur ya que iluminan una cuestión decisiva del discurso filosófico sostenido por Levinas. El Decir como instancia esencial de la palabra coincide con la responsabilidad infinita correspondiente a una ética sin ontología en tanto el Decir de la responsabilidad se haya implicado y sostenido en lo Dicho del discurso filosófico. La significación ética está implícita en la conciencia. Pero su implicancia, tal como señala Rolland, lejos de ser la suposición de un principio lógico es una in-quietud, una falta de reposo de la conciencia. Ello muestra una “debilidad” de la conciencia en tanto se halla expuesta a la incesante inquietud procedente de una responsabilidad sin límites que la constituye, pero que no puede ordenar como objeto de su pensamiento.

Ahora se clarifica la pregunta por *quién* es el sujeto de la responsabilidad infinita. El sujeto de la responsabilidad no es nunca real, sino que yace implícito de modo enigmático en la conciencia. La presencia de la alteridad perturba al pensamiento incesantemente. La conciencia está asechada por una fantasmática persecución que le impide cerrarse sobre sí misma.

En comparación con el sujeto moderno como certeza de sí mismo, Levinas describe una subjetividad perturbada por la alteridad y, en ese sentido, débil:

²⁵⁹ Op.cit., JACQUES ROLLAND, p. 192.

²⁶⁰ Loc.cit.

*El yo abordado a partir de la responsabilidad infinita para-con-el-otro es desnudamiento, exposición a la afección, pura susceptión. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se des-sitúa, pierde su sitio, se exilia...*²⁶¹

La certeza del cogito se encuentra quebrada por un permanente cuestionamiento ético. Levinas nombra una subjetividad ética en las antípodas del cogito. El Decir ético está supuesto en la tematización filosófica, pues la ética funda a la filosofía:

*Responsabilidad y substitución en la que también se funda el yo que conceptualiza*²⁶².

Coincidimos plenamente con las observaciones de Rolland. Además, consideramos que refutan la sospecha ricoeuriana de que hay una dificultad en hacer coincidir el Decir de la responsabilidad infinita con lo Dicho del discurso filosófico inspirado en la justicia.

5. Subjetividad de la substitución

Levinas indaga en la posibilidad del encuentro ético. Esta investigación lo lleva a revertir algunos rasgos centrales de los fundamentos de la subjetividad.

Levinas depone la actividad originaria del sujeto por una vulnerabilidad radical que inquieta al psiquismo. Sin la noción de pasividad Levinas no podría elaborar la noción de responsabilidad infinita y por ende, tampoco podría labrar el terreno de la nueva configuración subjetiva. El punto decisivo de la propuesta levinasiana es que el yo es vulnerable frente al rostro del otro. La subjetividad es una interioridad inquietada.

El encuentro, cara-a-cara con el rostro, se produce gracias a una apertura en la sensibilidad, que no se adscribe a la sensibilidad de las sensaciones empíricas que afectan al yo, sino que se gesta como una apertura afectiva hacia el otro. La pasividad significa ese encuentro pre-racional que Levinas denomina anárquico, porque no comienza en la razón sino que la precede como su fundamento. Levinas revierte por este camino el postulado de la filosofía como amor a la sabiduría:

²⁶¹ AE, p. 212.

²⁶² AE, p. 190.

El plano intelectual del hombre se subordina a la pasividad del amor cuya desmesura posibilita los cimientos del pensar. El lenguaje mismo se basa en una experiencia sin principio, consolidada en el amor como afección determinante de los lazos sociales.

El psiquismo como vulnerabilidad se opone a la certeza autoafirmada del cogito aislado en sus pensamientos. La liberación del solipsismo, la evasión del ser, se produce por medio de la pasividad inherente al psiquismo humano. Esto significa que el hombre, como tal, no se encuentra aislado sino en una íntima relación con el otro. En cierto modo, estamos enlazados unos con otros en la responsabilidad que une el destino de cada uno al destino de la humanidad en general, en donde cada uno es responsable del otro y de todos.

Creemos que en la vulnerabilidad se expresa una zona de humanidad que permite unir sin fusionar. La exposición a la miseria y al sufrimiento es lo que une a los hombres en un vínculo anterior al conocimiento y a la libertad. Por esa misma hendidura, vislumbramos, quizás forzando las elaboraciones del propio Levinas, una suerte de redención revelada en el encuentro ético. La posibilidad humana de la substitución, extremo de la responsabilidad, da cuenta de la posibilidad humana de redimir el sufrimiento del otro y así, únicamente así, ser sí mismo.

Levinas indaga en una zona humana abandonada por la filosofía, sobre todo por la filosofía moderna cuyo ideal de sabiduría yacía ligado a las certezas conferidas por el intelecto. Levinas pretende virar los cánones que articulan el sentido del obrar humano. Por eso, bosqueja una subjetividad cuya excelencia no se nutre de la racionalidad en donde se ancla la autonomía, sino de la entrega paciente al sufrimiento del prójimo. El otro pone en cuestión el reposo sobre sí-mismo, como si hubiera que responder por el mal sufrido por otro hombre antes de lamentarse por uno mismo²⁶⁴. Se trata, en definitiva, de abandonar la perseverancia en el gozo y en el contento de sí para poder escapar de la finitud.

²⁶³ AE, p. 242. Observemos que en sus escritos tardíos, Levinas tiende a identificar su ética con el amor. Pero en ciertos textos primeros critica la concepción occidental del amor. Levinas advierte el escaso empleo que hace del término amor, pues considera que es un término ambiguo y desgastado (Cfr. *Entre Nosotros*, "Filosofía, justicia y amor", p.134) Habría que pensar en las diferencias que se labran a partir de las nociones de amor como *eros* o como *ágape*. Levinas intenta describir un amor sin concupiscencia.

²⁶⁴ Cfr. DQVI, «Transcendence et mal ».

La trascendencia fuera del ser propio es la apertura a una generosidad radical que no se ubica en el plano del contento personal sino que excede las formas finitas del yo. La experiencia ética que describe Levinas es la forma pasiva que opera en el ser humano más allá de la determinación de su acción. Por eso, constituye una trascendencia de la experiencia objetiva. Levinas propone la “experiencia” de la incapacidad de hacer experiencia lumínica y racional del otro. De esta forma, el sujeto se encuentra expuesto y determinado por lo que no puede contener y, sin embargo, contiene. El pensamiento levinasiano intenta saltar sobre los límites de la razón y las pretensiones de la experiencia objetiva y discursiva, abriendo un lugar para la sensibilidad del pensamiento. La ética surge, entonces, como el campo que dibuja la paradoja de lo infinito en relación con lo finito.

La asimetría de la responsabilidad no excluye la proximidad de uno a otro. Por el contrario, la imposible reciprocidad expresa la generosidad infinita de lo que es capaz el sujeto en tanto ser-para-otro. Claro está que se trata de una instancia ética, y no ontológica. Por eso, como hemos analizado más arriba, no constituye el plano de lo real sino que lo precede; permitiendo, sólo así, que el discurso filosófico y el operar humano se orienten hacia la alteridad. La responsabilidad infinita es una implicancia de todo operar consciente. La acción ética se funda en una responsabilidad sin límites. La justicia impone medida y simetría a la responsabilidad ilimitada. Ello alude a que la filosofía, en tanto pensamiento racional y finito, está fundada en la infinitud de un pensamiento más grande y para el cual la razón es insuficiente. De este pensamiento desmedido emerge la responsabilidad por el otro. Porque en esa zona oculta a la razón no hay certezas sino el riesgo de la trascendencia. Porque allí emerge la perspectiva de la santidad; allí, donde peligra la perseverancia en mi ser. Porque hay un sentido que continua, más allá de mí, en otro. Porque ese sentido no tiene un concepto que lo defina. Es un exceso de las posibilidades humanas y sin embargo, surge de ellas. La substitución del mismo por el otro, el ser-para-otro de Levinas, significa que nuestro amor es más grande que nosotros mismos.

CONSIDERACIONES FINALES

Recorrimos las nociones de pasividad y responsabilidad entramadas en la constitución de la subjetividad inaugurada por Levinas. Aún reconociendo la complejidad de la trama, hemos intentado seguir el hilo argumentativo de su discurso. Para ello, nos vimos previstos de los análisis de sus influencias filosóficas, como también de la ayuda de comentaristas; y, por sobre todo, de las lúcidas observaciones y objeciones de Jacques Derrida y Paul Ricoeur, pensadores que a nuestro juicio han entrado en los problemas más profundos que suscita este pensar. Sin embargo, no nos detuvimos en sus críticas sino que ellas nos sirvieron como herramientas conceptuales para reflexionar en torno a las contradicciones y a las perplejidades que suscitan las nociones que hemos analizado. Y, aunque es difícil determinar si hemos salido airosos de los debates, al menos hemos tratado de rescatar el impulso de Levinas por forjar un nuevo pensamiento ético.

Repasemos, brevemente, la línea argumental del trabajo.

El objetivo era analizar la constitución de la subjetividad como substitución. Para comprender la complejidad de la noción de “substitución” como forjadora del uno-para-el-otro, indagamos en los dos pilares que sostienen dicha noción: la pasividad y la responsabilidad infinita.

Nuestros pasos hicieron el siguiente recorrido.

En primer lugar, investigamos en el contexto filosófico que enmarca al pensamiento ético del filósofo. El primer punto que despejamos fue la soledad gnoseológica como punto clave de la crítica a la filosofía moderna y sus derivados. Las premisas de la modernidad acarrearán una concepción del otro centrada en la soledad de la conciencia. Cuando el modelo del saber regula la relación con el otro, y se intenta pensar al otro desde este lugar, la infinitud del otro se introyecta como objeto pensado por una conciencia que piensa desde su propia finitud. La totalidad del sentido entonces, se restringe a los procedimientos del sujeto cognoscente. Y aquellos ámbitos indómitos, sustraídos al sentido de lo finito, se intentan dominar y absorber como partículas cognoscibles. Levinas descubre que el otro hombre subvierte el orden de la conciencia y se aparta de la filosofía moderna en búsqueda de un pensamiento que pueda responder por el infinito.

Siguiendo este registro, vimos que Levinas cuestiona a Husserl el seguir inmerso en el pensamiento de los pensadores de lo Mismo, en tanto Husserl posiciona a la conciencia como fundamento y como lugar de captación del alter ego. Husserl prepondera el modelo gnoseológico como ámbito de acceso al otro. Y por ello, la constitución de la intersubjetividad se concibe desde el plano de la conciencia donadora de sentido que capta e introyecta al objeto en lugar de rastrear la alteridad de otro modo que el operar propio del conocer. Por lo tanto, al apoyarse en los mecanismos epistémicos como fuente de acceso a la alteridad, Husserl sigue respondiendo al pensamiento de la totalidad pues el otro cae totalizado a través de un mecanismo cognitivo en el ámbito unitario de la identidad del yo. Levinas plantea, en contraste con el ego trascendental, un ser-para-otro expuesto a la alteridad de un modo que trasciende el operar de la conciencia. La crítica al solipsismo trascendental como fundamento de la intersubjetividad dará lugar a un planteo de la alteridad desde el lugar de la pasividad de la conciencia. Levinas describe una trascendencia pasiva que impide al ego permanecer encerrado en sí mismo tal como sucede con el solipsismo de la conciencia husserliana que sale de sí pero, finalmente, retorna a sí misma.

Asimismo, hemos descrito la soledad ontológica que ocupa los primeros escritos levinasianos. Estos escritos derivan de la influencia del pensamiento heideggeriano. Para Levinas, tal como hemos expuesto, se trata de restituir la pregunta por el ser de tal modo que no se detenga en el ser sino que vaya más allá del ser y que piense al otro. La subjetividad levinasiana es una tentativa por salir del ser, del ser propio, de la proyección del sí mismo. Para Heidegger la finitud es constitutiva del ente humano. Levinas, por el contrario, sostiene que el infinito atraviesa a la subjetividad. El infinito levinasiano es la alteridad y, específicamente, la alteridad del otro hombre. A partir de la reformulación de la pregunta heideggeriana, Levinas lleva sus pasos hasta la idea del infinito como noción que procura la salida del ser propio. La idea del infinito como contenido dentro de lo finito, cuya fuente de inspiración radica en las meditaciones cartesianas, enfrenta al sujeto con su propio límite y también con la grandeza que opera en sí mismo. De este modo, la totalización del sentido discutida previamente por Rosenzweig y retomada por Levinas, hallará una contrapartida en el desarrollo de la idea de infinito. Precisamente, la idea de infinito es el punto de partida desde donde se emprende la reformulación de la subjetividad.

Por otra parte, el recorrido por las dos obras principales fue necesario para comprender el despliegue del pensamiento levinasiano en toda su amplitud. Las objeciones de Derrida han sido fundamentales para este emprendimiento pues van al nudo de los problemas suscitados en *Totalidad e Infinito*. La cuestión clave, según nuestra lectura, es que el deseo metafísico, concepto que anima a la subjetividad elaborada en *Totalidad e Infinito*, se despliega de tal modo que en la obra posterior *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, se consolida como sustitución radical. Es por medio de la exacerbación de las nociones de pasividad y de responsabilidad infinita que el deseo va a tornarse deseo de desposesión hasta el punto de llegar a ser deseo de sustitución. La subjetividad como salida sin retorno queda delineada en esta fuerza que la impulsa a substituirse por el otro, en *ser-para-otro*, en tanto movimiento de trascendencia, iniciado por el deseo metafísico que llega hasta el límite mismo del ser propio y deviene ansias de sustitución.

En la segunda parte del trabajo, constituida como el cuerpo central del mismo, nos adentramos en las articulaciones de la subjetividad. Primero, rastreamos la noción de pasividad en los diferentes aspectos que la componen: la separación, la sensibilidad (el gozo, la exposición, la proximidad y la caricia); el Decir y el pasado inmemorial.

Luego, nos avocamos a la responsabilidad sostenidos por la implicancia de la pasividad constitutiva de la subjetividad. Hemos visto que esta implicancia genera una reformulación del concepto de responsabilidad ética. Para ello, analizamos los elementos característicos de la responsabilidad ética, tales como: “Heme aquí”, el mandato “No matarás”; la asignación; la paradoja de la responsabilidad pasiva; el deseo, la maternidad, la sustitución; y la bondad.

Luego, examinamos la tensión que se produce entre los dos componentes de la subjetividad. Perseguimos los pasos de la crítica de Paul Ricoeur para señalar las dificultades imbricadas en el planteo de la responsabilidad infinita. Recordemos que para Ricoeur el problema ético se haya en la dificultad para hacer coincidir la irreductibilidad del Decir a lo Dicho, con la responsabilidad asimétrica que confluye en la subjetividad de la sustitución. Dicha asimetría delimita un problema en cuanto a la imposibilidad de un presente en común con el otro, el cual expone la sumisión de la intimidad del Mismo al otro, pues el otro cuestiona al Mismo, antes de que el Mismo haya actuado, e incluso sin que el Mismo llegue a asumir esta sumisión como acto de su propia libertad. No habría

modo en que coincida el presente de la conciencia del mismo, en donde se proyecta lo Dicho de un Decir, con la interpelación del otro. De hecho, el ámbito de la justicia abierta por el tercero, instancia que funda el saber y la filosofía, y por medio de la cual lo Dicho logra inscribir la experiencia desbordante de la interpelación del otro; esta instancia, que intenta recuperar la distancia del otro y el mismo en un presente común en el pensamiento y en el lenguaje, no convence a Ricoeur; pues, aun acudiendo a ella, la responsabilidad infinita sigue sin ser pensada, sin ser dicha. Y mientras continúe en este vacío de lenguaje posible para la conciencia, sigue alejada de la posibilidad de que la responsabilidad llegue a ser una convicción del sí mismo en lugar de una interpelación venida de afuera, del otro.

Para despejar las objeciones ricoeurianas, nos apoyamos en la interpretación de Rolland y arribamos a la conclusión de que la dificultad de la coincidencia del Decir de la responsabilidad infinita con lo Dicho del discurso filosófico, se resuelve si se concibe que en la introducción del concepto de justicia, se halla implicado el Decir de la responsabilidad. La justicia levinasiana significa la reciprocidad entre el otro y yo; y por esto, una co-presencia e igualdad que transforma la asimetría en simetría. La significación ética se haya implícita en la conciencia no como un principio lógico, sino como una inquietud que denota una falta de reposo de la conciencia. Entonces, la obsesión por el otro es una recurrencia de la conciencia a percibir la alteridad como su fundamento. El lenguaje de lo Dicho no alcanza a descifrar esta implicancia y, por ende, la filosofía no da cuenta de esta realidad porque es una realidad que envuelve al pensamiento y a la filosofía misma. Es la realidad que estructura a la filosofía. La obsesión por el otro sería una instancia previa al lenguaje y previa a las decisiones de la voluntad libre de un yo.

Al proponer la alteridad como estructura de la identidad, al definir la subjetividad como uno-en-el otro habría, acaso, una suerte de multiplicidad de una identidad que no está cerrada sino que es, fundamentalmente, una apertura al otro, y una convivencia íntima con la alteridad. Los pasos levinasianos se alejan de una idea de fusión en donde se pretende una totalidad unitaria, una identidad pura.

El hombre está conformado por lazos que lo unen a los demás, que no dependen ni del conocimiento, ni de la voluntad, ni de la necesidad. Son lazos más antiguos que el hombre mismo, que estrechan a la humanidad toda más allá de la historia y del tiempo. Por eso, la filosofía en la reformulación levinasiana es sabiduría del amor. El amor es el vínculo

que estrecha a los hombres entre sí, una ligazón que está por fuera del conocimiento y del ser, que sobrepasa al hombre y que, sin embargo, lo atraviesa en su constitución subjetiva. El yo se relaciona con el otro antes que con sí mismo. Allí se expone la substitución como estructura de la subjetividad, en tanto capacidad de donación y entrega más allá de la razón. Gracias a ello, se construyen los campos del conocimiento, de la cultura y de la filosofía. El amor que vincula a la humanidad entera por fuera de sus decisiones racionales opera en el modo de una inquietud sin reposo. El sujeto surge en respuesta al llamado del otro. Responder a este llamado que proviene de la inquietud que provoca el otro depende de cada uno. La ética no es asunto de un sujeto neutro, universal, que actúa según imperativos formales, sino que está dirigida a cada uno en tanto un yo que puede responder “Heme aquí”. La respuesta a esa alteridad constitutiva es lo que le da sentido y valor a la aventura de una vida.

Ahora bien, se abren varios interrogantes que traspasan los límites de este estudio pero que igualmente mencionaremos.

No hemos tratado las premisas de la religiosidad judía que atraviesan el pensamiento de Levinas. Nos concentramos en una perspectiva puramente filosófica. Nos abocamos al aspecto vinculado a la tradición filosófica originada en el pensamiento griego, del cual Levinas es un emergente. El modo en que la espiritualidad judía incide en la noción de alteridad, es una cuestión que debemos posponer para otro estudio. También nos quedará pendiente indagar en el diálogo entre judaísmo y cristianismo que sugiere la obra de Levinas, en cuanto a las diferencias y a los puntos de encuentro de ambas religiones.

Asimismo, surgen interrogantes en torno las relaciones que se establecen entre la ética como vínculo no tematizable con el otro ser humano y “el tercero” en tanto concepto que aglomera a todos los miembros del cuerpo social. Levinas no hace una teoría moral de la justicia, no propone preceptos ni reglas morales, ¿de qué modo, entonces, la ética de Levinas puede influir en la organización política de la sociedad, en la legitimidad de las instituciones, en los derechos y en los deberes de los ciudadanos? ¿Hay algún modo de traspolar la exigencia ética a la que nos compromete el discurso levinasiano con los problemas fácticos que aquejan a las sociedades? ¿Se puede programar una práctica ética? ¿Cómo se aplican las premisas levinasianas a los problemas que suscitan las diferencias irreductibles de ciertas culturas? ¿De qué modo subsiste el Decir de la ética en lo Dicho por

la justicia? ¿Cómo se puede construir una organización política justa fundada en la ética de la substitución? ¿La violencia que aqueja a las sociedades puede ser suprimida por un encuentro verdaderamente ético o concebir la paz en un marco conceptual levinasiano es una utopía?

Estas y otras varias cuestiones que se desprenden de la subjetividad de la substitución, quedarán pendientes para futuras investigaciones.

Y como final de nuestro recorrido, haremos una última observación que se encuentra a la base del discurso levinasiano. Desde el punto de vista de los conceptos que articula, como desde la perspectiva de su prosa filosófica, Levinas es un pensador “apasionado”. Pues ha reelaborado de un modo original el concepto de pasión al asociarlo a la pasividad que vincula a un ser humano con otro ser humano. La pasión, el hecho irrecusable de que el hombre padece al otro más allá de su decisión, es para nosotros un rasgo que posiciona la filosofía de Levinas en el umbral de un nuevo pensamiento. La resignificación del concepto de pasión traslucido en pasividad, adquiere una fuerza extraordinaria en la medida en que se va solidificando en la prosa levinasiana. Su escritura prodiga metáforas, comparaciones, hipérboles y una continua reincidencia en las mismas ideas, las cuales muestran un empeño desbordado por sostener en el lenguaje y en el papel escrito en donde se repiten las frases, esa obsesión por el otro; justamente así, en cuanto lectores comenzamos a percibir una insistencia que a veces es casi como una plegaria, o una voz profética que se agita hasta que llega el lector traspasando el límite de la exposición lógica y abandonada a su propia vehemencia, que es su *pathos*, esa voz, la voz de Levinas, llega hasta nosotros como un Decir sin palabras.

Entonces, Levinas como un Otro, quien con su insistencia nos exige la atención a sus escritos. Nosotros, sus lectores, no podemos permanecer indiferentes al reclamo de esa viva voz que nos convoca con obstinación desde cada línea escrita, una y otra vez, pidiéndonos que acudamos con urgencia a su llamado.

Hagamos alusión a una nota del traductor de *Ética e infinito*, el primer libro que nos acercó hasta Levinas. Por cierto, estas líneas extraídas del ensayo *El sufrimiento inútil*, fueron nuestro primer contacto con el pensamiento del lituano. En ellas se formulan dos alternativas que se desprende de los horrores acaecidos en el siglo pasado. En la resolución

se juega, a nuestro juicio, la seriedad con lo que habría que plantear los futuros caminos de pensamiento y de espiritualidad del nuevo siglo XXI:

*La humanidad que asistía, de Sarajevo a Camboya, a tantas crueldades en el curso de un siglo en que su Europa , en el interior de sus “ciencias humanas”, parecía estar llegando al final de su tarea, la humanidad que,—ya o aún— respiraba en medio de todos estos horrores los humos de los hornos crematorios de la “solución final” en donde la teodicea se reveló bruscamente imposible, ¿se dispone, indiferente, a abandonar al mundo al sufrimiento inútil entregándolo a la fatalidad política —o a la deriva— de las fuerzas ciegas que infligen la desgracia a los débiles y a los vencidos y que se la ahorran a los vencedores aliados con los malvados? O, incapaz de adherir a un orden —o a un desorden— que sigue considerando diabólico, ¿no debería, con una fe más difícil que nunca, una fe sin teodicea, continuar la Historia Sagrada. ¿No debería proseguir una historia que apela, ante todo, a los recursos del yo en cada uno y a su sufrimiento inspirado por el sufrimiento del otro hombre , a su compasión que es un sufrimiento no inútil (o amor), que ya no es sufrimiento “en vano” y que tiene pleno sentido?*²⁶⁵

Detengámonos en estas palabras de Levinas para que permanezcan con nosotros; que el sentido de cada uno sea el dolor del otro; que se despierte el yo de la cómoda siesta en donde se refugia y que abra la puerta hacia el exterior, para que se eleve, por fin, el amor. Porque el sufrimiento es ineludible y sólo la compasión y el amparo pueden solventar y anudar un sentido allí donde, constantemente, parece desvanecerse.

²⁶⁵ EN, “El sufrimiento inútil”, p.124.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía específica

Obras de Emmanuel Levinas

LEVINAS, EMMANUEL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche Biblio, Kluwe Academic- Martinus Nijhoff, 1978.

LEVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 3ª ed., 1999.

LEVINAS, EMMANUEL, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, segunda edición, 1998.

LEVINAS, EMMANUEL, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, segunda edición, 1990.

LEVINAS, EMMANUEL, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.

LEVINAS, EMMANUEL, *Difícil Libertad, Ensayos sobre el judaísmo*; trad. Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod, 1ª ed., 2004.

LEVINAS, EMMANUEL, *El tiempo y el Otro*, trad. José Luis Pardo Tordó, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

LEVINAS, EMMANUEL, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Troisième édition corrigée, 2001.

LEVINAS, EMMANUEL, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993.

LEVINAS, EMMANUEL, *Ética e Infinito*, trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, La balsa de la medusa, 1991.

LEVINAS, EMMANUEL, *Humanismo del Otro hombre*, Trad. Daniel Enrique Guillot, México, Siglo veintiuno editores, 2001.

LEVINAS, EMMANUEL, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001.

LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca, Hermeneia, 2002.

LEVINAS, EMMANUEL, *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*, Paris, Le livre de poche Biblio, Kluwer Academic- Martinus Nijhoff, 1971.

LEVINAS, EMMANUEL, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

Obras sobre Levinas

AGUILAR LÓPEZ, JOSÉ M, "La pasividad como condición de la ética" en revista *Anthropos, Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Barcelona, Proyecto A ediciones, nº 176, 1998.

CHANTER, TINA, ed., *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania, Penn State Press, 2001.

CHALIER, CATHERINE, *Ethics and the feminine* en *Re-reading Levinas*, eds. Robert Bernasconi y Simon Critchley, Indiana University Press, 1991.

CHALIER, CATHERINE, *Levinas, la utopía de lo humano*, trad. Miguel García- Baró, Riopiedras, Barcelona, 1995, p. 76

COHEN, RICHARD, « La bonne œuvre d'Edmond Husserl » trad. del inglés: Carinne Brenner, artículo extraído de la página web : <http://ghansel.free.fr/richard.html>

DALLEY, A., y SCOTT C., eds., *The question of the other, Essays on Continental Philosophy*, New York, Sunny Press, 1989.

DERRIDA, JACQUES, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, trad., Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998.

DERRIDA, JACQUES, *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1ª ed; 1989.

L'écriture et la différence, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

LIPSITZ, MARIO *Eros y Nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2004.

LÓPEZ GIL, MARTA y BONVECCHI, LILIANA, *La imposible amistad. Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.

PLOURDE, SIMONE, *Emmanuel Lévinas. Alterité et responsabilité. Guide de lecture*, Paris, La nuit surveillée, 1996.

RICOEUR, PAUL, *Autrement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1ª ed., 1997.

RICOEUR, PAUL, “Autonomía y vulnerabilidad” en *Le Juste 2*, trad. Patricia Roca y revisión de Alcira Bonilla, Paris, Esprit, 1995.

RICOEUR, PAUL *Sí mismo como otro*, capítulo X, trad. Agustín Neira Calvo, México, Siglo veintiuno editores, 1996, p. 376.

ROLLAND, JACQUES, *Parcours de l'autrement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1ª ed., 2002.

ROLLAND, JACQUES, ed., *Emmanuel Lévinas*, Paris, Verdier -Cahiers de la nuit surveillé, 1984

SEBBAH, FRANÇOIS DAVID, *Ambigüités de l'altérité*, Paris, Les Belles lettres, 2003.

SEBBAH, FRANÇOIS DAVID, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses, 2000.

STRASSER, STEPHAN, “Emmanuel Levinas (born 1906): phenomenological philosophy”, trad. H. Spielberg, en Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, Phaenomenologica 5/6, The Hague/ Boston/ London, Martinus Nijhoff publishers, 1982.

WALTON, ROBERTO, “Intencionalidad y alteridad”, conferencia pronunciada en las “Primeras Jornadas Nacionales de Fenomenología” en Rosario, 2004.

Bibliografía general

ALLISON, HENRY E., *El idealismo trascendental de kant: una interpretación y defensa*, trad. de Dulce María Granja Castro, Barcelona, Anthropos, primera ed., 1992, p.228.

BLANCHOT, MAURICE *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

CANTO-SPERBER, MONIQUE (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Quadridge-Puf, 1ª ed., 2004.

CRUZ VELEZ, DANILO, *La filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970.

CULLEN, CARLOS, Clases teóricas impartidas en la Universidad de Buenos Aires, para la materia “Problemas de Ética”, primer cuatrimestre de 2001.

DE BEAUVOIR, SIMONE, *El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.

DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones Metafísicas*, trad. Antonio Rodríguez Huescar, Buenos Aires, Ediciones Octubre, 1989.

FINKIELKRAUT, ALAIN, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard- Collection Folio/ Essais, 2002.

HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y tiempo*, trad. José E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 3ª ed., 2002.

HUSSERL, EDMUND, *Meditaciones cartesianas*, Trad., José Gaos y Miguel García-Baró, México D. F., Fondo de cultura económica, 2ª ed., 1986.

JABÈS, EDMOND, *Du désert au livre* entrevistas de Marcel Cohen a Edmond Jabès, Paris, Editions Pierre Belfond, 1980.

KANT, EMMANUEL *Crítica de la razón pura*, Segunda parte. La lógica trascendental, Trad. de M. García Morente y M. Fernández Núñez, México, Porrúa, décimo primera ed., 2000.

LAMANA, E. PAOLO, *Historia de la Filosofía III, De Descartes a Kant*, trad. Oberdan Caletti, Buenos Aires, Hachette, 1964

LESTER, BEHNKE, CARR, HUERTA-JOURDA, KOCKELMANS, McKENNA, MICKUNAS, MOHANTY, SEEBOHM, ZANER (eds.), *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997.

MARION, JEAN- LUC, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.

PLATÓN, *República*, Trad. A. Camarero, Buenos Aires, Eudeba, 2ª ed., 1997.

ROSENZWEIG, FRANZ *L'étoile de la rédemption*, trad. del alemán: Alexandre Derczanski y Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

VATTIMO, GIANNI, *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1996.