

Universidad Panamericana  
Dirección de Sistema Bibliotecario

## Tesis Digitales - Restricciones de uso

### DERECHOS RESERVADOS PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

Queda **prohibida la reproducción total o parcial** de este trabajo, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización expresa y por escrito del autor. Cualquier uso no autorizado será sancionado conforme a la Ley Federal del Derecho de Autor.

El uso de esta obra podrá ser utilizado únicamente con fines **académicos e informativos** y deberá citar la fuente dónde la obtuvo mencionando el autor o autores.

UNIVERSIDAD

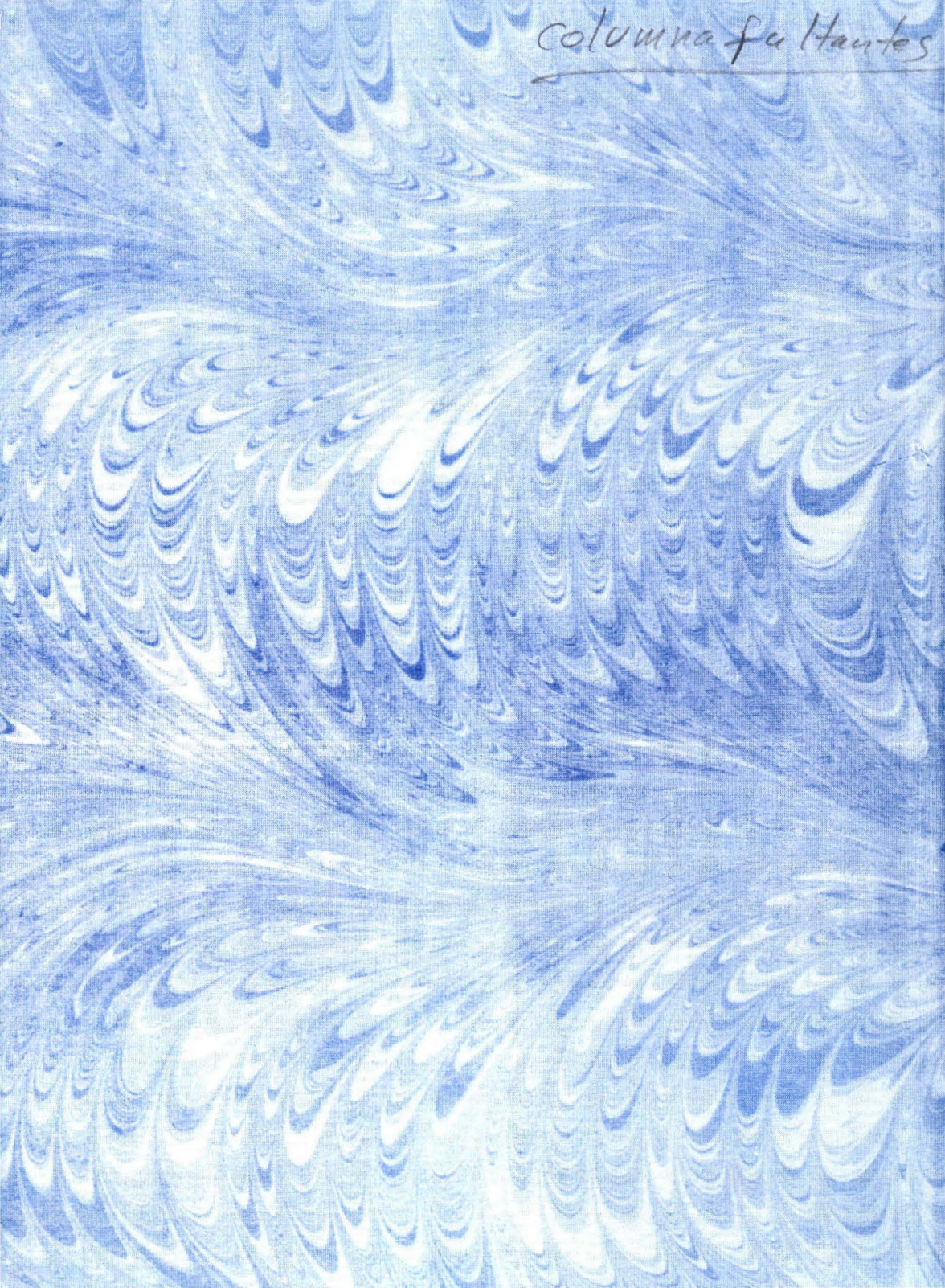
Pana  
meri  
cana

Biblioteca

Campus CDMX

*columna fultantes*

---



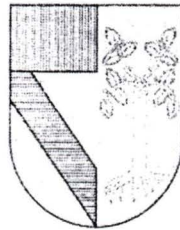
**BIBLIOTECA**  
**UNIVERSIDAD**  
**PANAMERICANA**

**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

---

ESCUELA DE FILOSOFÍA

CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL ANTE  
LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA



**BIBLIOTECA  
UNIVERSIDAD  
PANAMERICANA**

**METAFÍSICA DEL ROSTRO**  
-SOBRE LA FUNDACIÓN NO ONTOLÓGICA DE LA  
METAFÍSICA EN EMMANUEL LEVINAS-

**T E S I S   P R O F E S I O N A L**  
**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**  
**P R E S E N T A:**  
**JORGE   MEDINA   DELGADILLO**

Directora de Tesis: Dra. Julia Urabayen



\* 1 1 9 9 8 7 \*

T  
FIL  
2010  
M43m  
Ex. 2

CLASIF. ~~119987~~  
ADQUIS. ~~11/9987~~  
FECHA. 17/06/10  
COSTO. \_\_\_\_\_

A mi esposa

# ÍNDICE

Abreviaturas de las obras de Emmanuel Levinas .....	7
Introducción general .....	9
<b>I. Influencias bio-bibliográficas en la conformación del pensamiento de Emmanuel Levinas .....</b>	<b>17</b>
Introducción .....	19
1. Influencia literaria (el drama del ser) .....	22
1.1 Shakespeare o el hombre frente a la muerte .....	22
1.2 Dostoievski o la culpabilidad .....	31
1.3 Blanchot o la presencia de la ausencia .....	42
2. Influencia filosófica (del ser al otro) .....	53
2.1 Hegel: la conciencia como ser .....	53
2.2 Husserl: el ser de la conciencia .....	67
2.3 Heidegger: la conciencia del ser .....	91
2.4 Marcel y Buber: entre el ser y el otro .....	110
3. Influencia judía (siendo con los otros) .....	126
3.1 Torah y Talmud: a la escucha del Otro .....	129
3.2 El Gaón de Vilna y Volozhym: creación y contracción .....	140
3.3 Franz Rosenzweig: El nuevo pensamiento ante la Revelación .....	151
3.4 La ética levinasiana frente a la idea del Mesías .....	167
<b>II. Hacia una deconstrucción de la subjetividad moderna .....</b>	<b>181</b>
Introducción .....	183
1. El cogito moderno o sobre la subjetividad desrostrada .....	186
1.1 En el inicio: el <i>cogito</i> cartesiano .....	186
1.2 La disyunción – <i>cogito</i> como poder o como debilidad– y la elección moderna .....	198
2. Deconstruir fenomenológicamente la subjetividad .....	204
2.1 Del existir al existente: la hipóstasis .....	209
2.2 Del existente al Mismo: la representación .....	222
2.3 Del Mismo al mundo: el gozo .....	234
2.4 Del mundo al Mismo: el trabajo y la morada .....	247
2.5 Prolegómenos de un yo eclosionado: .....	261
2.5.1 La vergüenza .....	261
2.5.2 El insomnio .....	267

3. Egología y Ontología .....	272
3.1 Lo deconstruido por Levinas: la subjetividad y sus sinónimos .....	272
3.2 Reflexiones de Ricœur y Derrida en torno a la deconstrucción levinasiana .....	279
<b>III. El Rostro: en pos de una metafísica no ontológica .....</b>	<b>295</b>
Introducción .....	297
1. La exterioridad conjurada o tentativas fallidas de evasión del ser ....	299
2. El más allá del ser .....	311
2.1 La subjetividad anárquica .....	311
2.2 De la trascendencia a la transcendencia .....	321
2.2.1 El erotismo y la fecundidad .....	322
2.2.2 La palabra: donación sin retorno .....	332
2.3. El Infinito .....	342
2.3.1 Una nueva noción de infinito: del infinito de Descartes al infinito de la Cábala .....	342
2.3.2 El Deseo metafísico y la responsabilidad infinita .....	354
2.3.3 El Infinito es Rostro .....	363
3. La relación con el Rostro .....	374
3.1 Primer momento: La pasividad extrema .....	374
3.2 Segundo momento: La Obra y la Substitución .....	382
<b>Conclusiones .....</b>	<b>393</b>
1. La propuesta levinasiana como una revisión utópica de la ética .....	393
2. Aporías de una metafísica sin fundamento en el ser .....	395
2. Desde Levinas y hacia una ética del agradecimiento .....	398
<b>Bibliografía .....</b>	<b>401</b>

## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS

<b>AE</b>	<i>Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence / De otro modo que ser. o más allá de la esencia</i>
<b>AHN</b>	<i>À l'heure des nations / A la hora de las naciones</i>
<b>AT</b>	<i>Altérité et transcendance / Alteridad y trascendencia</i>
<b>AV</b>	<i>L'au-delà du verset / Más allá del versículo</i>
<b>DE</b>	<i>De l'évasion / De la evasión</i>
<b>DEHH</b>	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger / Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger</i>
<b>DL</b>	<i>Difficile liberté. Essais sur le judaïsme / Difícil libertad</i>
<b>DMT</b>	<i>Dieu, la mort et le temps / Dios, la muerte y el tiempo</i>
<b>DO</b>	<i>De l'oblitération / De la obliteración</i>
<b>DVI</b>	<i>De Dieu qui vient à l'idée / De Dios que viene a la idea</i>
<b>EE</b>	<i>De l'existence à l'existant / De la existencia al existente</i>
<b>EI</b>	<i>Éthique et Infini / Ética e Infinito</i>
<b>EN</b>	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre / Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro</i>
<b>HAH</b>	<i>Humanisme de l'autre homme / Humanismo del otro hombre</i>
<b>HS</b>	<i>Hors sujet / Fuera del sujeto</i>
<b>IH</b>	<i>Les imprévus de l'histoire / Los imprevistos de la historia</i>
<b>I</b>	<i>L'intrigue de l'infini / La intriga del infinito</i>
<b>INT</b>	<i>Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas</i>
<b>LC</b>	<i>Liberté et commandement / Libertad y mandato</i>
<b>NLT</b>	<i>Nouvelles lectures talmudiques / Nuevas lecturas talmúdicas</i>
<b>NP</b>	<i>Noms propres / Nombres propios</i>
<b>PT</b>	<i>Positivité et transcendance / Positividad y trascendencia</i>
<b>QLT</b>	<i>Quatre lectures talmudiques / Cuatro lecturas talmúdicas</i>
<b>SMB</b>	<i>Sur Maurice Blanchot / Sobre Maurice Blanchot</i>
<b>SS</b>	<i>Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques</i>
<b>TA</b>	<i>Le temps et l'autre / El Tiempo y el Otro</i>
<b>TEI</b>	<i>Transcendance et intelligibilité / Trascendencia e inteligibilidad</i>
<b>TH</b>	<i>Transcendance et hauteur / Trascendencia y altura</i>
<b>TI</b>	<i>Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad</i>
<b>TIPH</b>	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl / La Teoría fenomenológica de la intuición</i>

Cuando a la abreviatura siga un asterisco (\*) se estará citando la edición en castellano. (Las ediciones están especificadas en la bibliografía).

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El tiempo presente encierra grandes retos para el filósofo. De la primera década del siglo veinte a la primera del veintiuno, hemos atestiguado el siglo más violento que ha conocido la humanidad: ésta ha constatado el crecimiento geométrico de su capacidad de matar. El transcurso de los días que van de la primera Guerra Mundial a las invasiones en Afganistán e Irak, pone en entredicho la promesa moderna de libertad, fraternidad e igualdad. Si tenemos en cuenta que “el tiempo no es el hecho de un sujeto aislado y solo, sino que es la relación misma del sujeto con el otro,”<sup>1</sup>, entonces el tiempo anuncia o denuncia la relación, y la relación entraña una metafísica. ¿Cuál es, pues, la metafísica que sostiene tácitamente el devenir de una subjetividad que se arroga el derecho a cancelar el “no matarás”? He aquí el inicio de un recorrido, de una aventura que comienza con la crítica al yo moderno y se orienta a la esperanza de un profundo humanismo.

La senda del humanismo del siglo veinte tiene distintas vertientes, conforma éste un movimiento rico en personas, tendencias y críticas que van desde Rosenzweig hasta Wojtyła, pasando por Mounier, Marcel, Blanchot, Buber, Wahl o Jankélévitch... Coinciden, no obstante sus diferencias, en la

---

<sup>1</sup> TA, 17.

recuperación de la persona y de la comunidad en la cual es y se descubre. Las crisis políticas y militares del siglo XX urgieron a estos filósofos a la ética, y descubrieron que bajo la estructura social vigente se encontraba el basamento del solipsismo, descubrieron el egoísmo como la patología de nuestros días: era necesario analizar la concepción moderna del sujeto y hacer una fuerte crítica a su fundación.

Dentro de los autores críticos de la noción moderna de sujeto encontramos a Emmanuel Levinas, judío lituano, tal vez uno de los filósofos más originales de los enunciados anteriormente, propone una metafísica distinta. La ética moderna, para Levinas, ha operado una ontologización del humano expresada ya en el inmanentismo monadológico husserliano, ya en el inmanentismo ontológico heideggeriano, sin poder salir realmente del yo, hasta el grado de *confundir ego y esse*. Para nuestro autor, no será más el ser el que ocupe el primado metafísico, será el otro, el Rostro, que no es ser, sino trascendencia de ser. La ontología moderna es totalitaria, y se sostiene a su vez en la noción de sujeto totalitario o *cogito*, continente adecuado del *esse*; la comprensión de la realidad que es 'no-yo' pronto se conforma en 'yo' tras el conocimiento, por tanto, entre el 'yo' y el 'no-yo' no hay más que espacio y tiempo, obstáculos superables para el *cogito* y su libertad.

Con Hegel, así lo hará notar Levinas, se disuelve todo proyecto metafísico, puesto que el *metá* fundamental queda

reducido a inmanencia aplazada. Recuperar el deseo metafísico será una de las tareas fundamentales del filósofo judío.

El destino –jamás objeto– del deseo metafísico, se encuentra ya enunciado en Buber y Marcel. El ‘Tú’ designa el no-objeto, la relación. No obstante este gran avance en la reflexión sobre la persona, Levinas encuentra, por una parte, que Marcel no se deshace ni desase de la ontología; para éste, las relaciones interhumanas son comprendidas como co-existencias, sumergidas ciertamente en el *misterio* del ser, sin embargo, decibles en términos de ser; por otra parte, Levinas criticará a Buber el hecho de resolver el encuentro como experiencia, y afianzar a ésta como fuente de sentido, así como criticará los supuestos de simetría, entidad estructural y olvido social que subyacen al binomio Yo-Tú

Aquí es donde se enmarca la deuda y a la vez distanciamiento de Levinas respecto a algunos personalistas y humanistas. Operar, no obstante, un descentramiento del sujeto renunciando al ser como horizonte de comprensión incluso de las relaciones intersubjetivas, no supone en Levinas la pérdida de sentido. El ‘yo’, sin ‘sí mismo’ como sostén, no es perdición o aniquilamiento y, sin embargo, la renuncia al ‘sí mismo’ como fundación sí es aniquilamiento y perdición de la ‘metafísica del yo’. ¿Sobre qué se puede, entonces, fundar una metafísica distinta de la metafísica de ‘lo Mismo’? Esta es la aventura levinasiana: la metafísica del Rostro, la fundación del sentido en la alteridad.

A escasos años de la muerte de Levinas, y después de la celebración internacional del centenario de su natalicio en el 2006, ha habido una recuperación importante de su pensamiento y una asimilación de sus premisas fundamentales en diversos ámbitos del saber y del actuar humano. Como recuerda Dolores Conesa<sup>2</sup>, la recuperación de Levinas ha sido considerable en estos últimos veinte años y ha venido de frentes muy variados: fenomenología, pragmatismo, filosofía analítica o la teoría crítica en América, con importantes interlocutores como Hilary Putnam, Richard Rorty, Axel Honneth y Stanley Cavell, considerando también a los contemporáneos de Levinas con quienes dialogó y contrastó su pensamiento: Jacques Derrida, Martin Buber, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Jean-Paul Sartre y muchos más. Aún queda mucho por recorrer, analizar y actualizar.

El propósito de la presente investigación es doble. Por una parte busca introducir al lector al pensamiento de Emmanuel Levinas –filósofo que en Latinoamérica sigue siendo poco conocido–, y por otra indaga sobre la viabilidad de una metafísica no ontológica. Ambas, la introducción al pensamiento como el examen de la posibilidad de tal metafísica, son tejidas por el mismo hilo conductor: la noción hebrea de “Rostro”. Esto hace que la presente investigación se inscriba más en los estudios de la obra

---

<sup>2</sup> Cfr. CONESA D., “La actualidad de Levinas. Una ampliación ética de la racionalidad teórica”, en *Pensamiento y cultura*, 11/2 (2008), 304-305.

levinasiana a través de la inspiración judaica, siguiendo las huellas de Catherine Chalié, Salomon Malka o Luc Anckaert, que en los estudios desde otras perspectivas. No obstante, la reconstrucción del pensamiento de Levinas no podía hacerse sólo desde la fuente hebrea, había que mirar con igual detenimiento la vena fenomenológica del autor. Al respecto, las obras de Jacques Rolland, Julia Urabayen y Adriaan Peperzak son retomadas como guías en la imbricación de judaísmo y fenomenología.

Teniendo en cuenta la óptica anterior, este trabajo está dividido en tres capítulos: I) Influencia bio-bibliográfica en la conformación del pensamiento de Emmanuel Levinas; II) Hacia una deconstrucción de la subjetividad moderna; III) El Rostro: en pos de una metafísica no ontológica.

En el primer capítulo el lector asistirá a la rica influencia que desde la literatura, la religión y la filosofía tuvo el pensamiento levinasiano; de alguna manera, todos los temas de los restantes capítulos son ahí introducidos, aclarando las deudas y la originalidad de Levinas en cada planteamiento. Este primer capítulo aporta una visión de conjunto de las influencias en el filósofo lituano mucho más extensa y detallada que las habidas en los libros consultados durante la investigación que, o soslayan alguna influencia o priman a otra.

El segundo capítulo tiene como objetivo fundamental hacer una deconstrucción de la noción moderna del yo a través de las obras del filósofo lituano. Se siguen muy de cerca los análisis fenomenológicos de la sensibilidad, la representación, el gozo, el trabajo, la vergüenza y el insomnio, para al final mostrar cómo el sujeto moderno está erigido sobre la base del poder y la conciencia, insuficientes para construir una ética de la alteridad. Para Levinas la metafísica no puede ser ingenua, ella engendra una concepción antropológica y en ésta, una ética y política concretas. Lo que nació siendo *cogito* terminó siendo *Shoah*.

Por último, el tercer capítulo expone la propuesta de Levinas ante la crisis de sentido que conlleva la noción moderna de sujeto. Recogiendo la herencia platónica del Bien como lo *más allá del ser*, y elaborando una teoría del desbordamiento del Yo por la idea del Intinito, como sugiere la lectura de la tercera meditación de Descartes, nuestro autor busca replantear la noción de Yo como un para-el-Otro, como el sustituto que ha sido elegido para sobrellevar la expiación. No es, pues, simplemente volver a replantear la posibilidad de una metafísica transontológica, sino señalar que ésta, encontrada desde antes en la tradición hebrea, también es decible en griego y, por tanto, es viable proponer filosóficamente la utopía de la alteridad radical, o como prefiere llamarla Levinas, de la santidad.

Levinas es un autor complejo. Lo paradójico y lo hiperbólico suelen ser constantes a lo largo de sus obras. Como algunos humanistas contemporáneos, adolece de una argumentación clara y simple, sin embargo, tiene a su favor ser un filósofo de intuiciones brillantes y con un compromiso de vida laudable. Cabe señalar que fue un hombre que conoció directamente el horror de la guerra, primero en su infancia, durante la Revolución bolchevique, luego en la Segunda Guerra Mundial dentro de un campo de concentración en Hannover. Si intelectualmente quiere ser un partidario de la irreductible alteridad del Otro y de su incondicionado valor es porque padeció vitalmente el totalitarismo y porque constató de primera mano que la diferencia lejos de ser un peligro, es una riqueza.

El lector podrá encontrar en las conclusiones de la tesis algunas aproximaciones críticas a los puntos nodales del filósofo judío. Una metafísica no ontológica –Ética como Filosofía Primera– presenta limitaciones y aporías, de igual modo se hace notorio un neomesianismo desesperado que se cierne sobre las obras de Levinas y que anima tácitamente todo su proyecto. No obstante, la propuesta levinasiana da pie a replantear muchos temas filosóficos y a examinar críticamente la modernidad y la posmodernidad.

Para esta investigación se consultaron las obras de Emmanuel Levinas en el original francés, tanto las editadas por Vrin, PUF, Éditions de Minuit, como las reediciones de Livre de Poche de los

originales editados por Martinus Nijhoff's, Albin Michel y Fata Morgana, entre otras. Para facilitar la lectura de esta tesis, las citas textuales dentro del cuerpo del trabajo se presentan en castellano, transcritas de las traducciones disponibles en el mercado, o por traducción mía cuando la obra no esté disponible en nuestra lengua.

Agradezco el apoyo que durante la elaboración de la tesis me dieron colegas y amigos; en primer lugar y muy especialmente a la Profesora Julia Urabayen por su diligente y exigente dirección. Agradezco también las oportunas indicaciones que me brindaron el Profesor Georges Hansel, yerno de Emmanuel Levinas, Gilles Hanus y François Sebbah, del *Institut d'études lévinassiennes*, el profesor Jeffrey Andrew Barash de la Universidad de Picardie y al profesor Luc Anckaert de la Universidad de Lovaina. Por último, agradezco la apertura y acogida del Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México, gracias a textos de su acervo esta investigación incorporó datos relevantes.



“Somos espiritualmente semitas”

Pío XI

## **CAPÍTULO I**

### **INFLUENCIAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS EN LA CONFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este primer capítulo es dar cuenta de las influencias bio-bibliográficas más significativas en la conformación de las principales tesis del filósofo lituano Emmanuel Levinas. Sin duda, las lecturas que tuvo en su infancia y juventud –la literatura rusa y la Torah– marcaron decisivamente el rumbo de sus intuiciones más significativas en temas como la intersubjetividad, la substitución, la justicia, el mesianismo, la paz, la muerte, el rostro y la palabra.

Pero a Levinas no sólo le influyeron las letras, incluidas las Sagradas; conoció, convivió, aprendió, sintetizó y polemizó con pensadores muy distintos. En sus estudios de filosofía en la Universidad de Estrasburgo convivió con Blondel y se hizo amigo entrañable de Blanchot; en sus estudios en Friburgo escuchó directamente a Husserl y a Heidegger; en su regreso a Francia compartió el quehacer filosófico con personajes como Marcel, Sartre, Merleau-Ponty, Wahl, Derrida, Ricœur.

A la par de sus influencias, es muy característico de Levinas el no haber filosofado al margen de su fe. En sus escritos y entrevistas no es extraño encontrar que concurren citas, por ejemplo, de Platón y de Isaías, de Descartes y del Talmud. Su proyecto no es tanto encumbrar a Jerusalén por encima de Atenas, sino más bien decir en griego la novedad perenne del hebreo,

refrescar con algunos datos de la Revelación del Sinaí la filosofía del siglo XX que parecía horrorizarse cada vez más de lo construido en la modernidad, cuyas promesas de igualdad, fraternidad y libertad se invalidaban en los campos de exterminio. Beber del judaísmo significó para Levinas encontrarse con la Torah y tardíamente con el Talmud; con Maimónides, el Gaón de Vilna y Volozhym; con Franz Rosenzweig y Martin Buber, con Auschwitz y con el sionismo.

Complejo en sus influencias y en su propuesta, Levinas intentará, por una parte, des-decir lo dicho por la filosofía occidental, sobre todo la contemporánea, proponiendo una salida de la ontología que todo lo comprende, y por otra, hacer de la ética una filosofía primera, que dé cuenta de la altura y trascendencia del otro, de su irreductible alteridad: del rostro.

Esta tarea, doble en su formulación pero única en su objeto, se fue fraguando desde las obras de juventud de Emmanuel Levinas. Dar cuenta, pues, de las influencias que tuvo, ayudará a comprender las bases, el contexto y el fin que persigue nuestro filósofo. Por este motivo, el presente capítulo cumple una función fundamental: plantear las preguntas que, desde diversos flancos –literario, filosófico y religioso–, serán el *humus* de la propuesta levinasiana del Rostro, dirán el *desde dónde* de la deconstrucción de la subjetividad. Al segundo capítulo tocará el *por qué* de la

deconstrucción, mientras que al tercero el *cómo* y *para qué* de dicha labor.

El diálogo que durante este capítulo se entabla entre Levinas y otros pensadores será retomado en los capítulos posteriores, de ahí que en algunas secciones se termine a manera de preguntas o de derroteros abiertos para su recuperación ulterior.

## 1. INFLUENCIA LITERARIA (EL DRAMA DE SER)

### 1.1 SHAKESPEARE O EL HOMBRE FRENTE A LA MUERTE

En la entrevista concedida a Philippe Nemo<sup>3</sup>, al igual que en otras entrevistas, biografías y escritos, Levinas revela cómo su pensamiento se nutrió inicialmente de la Biblia y posteriormente se presentó ante la filosofía y, entrambos, tuvo el encuentro con la literatura oriental rusa –Dostoievski, Gogol, Pushkin, Lermontov, Tolstói, Turguénev–, y con los grandes escritores de la literatura occidental, en especial, con Shakespeare.

En *El tiempo y el otro*, el lector se encuentra con una provocadora aseveración: “Parece a veces que toda la filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare”<sup>4</sup>; tampoco es gratuito que este libro escrito en 1948 y antecedido sólo de dos obras –por tanto, perteneciente al período de juventud del filósofo lituano–, sea el que más cite, de entre todos, al dramaturgo inglés; no obstante, durante el resto de su obra, Shakespeare le acompañará. *Hamlet*, *El Rey Lear*, *Macbeth*, *Romeo y Julieta*... darán pauta para reflexionar, por una parte, sobre el sentido de la vida a contraluz del sentido de la muerte o, mejor dicho, de la imposibilidad de la nada como

---

<sup>3</sup> EI, 12.

<sup>4</sup> TA, 60.

## BIBLIOTECA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

contenido de la muerte<sup>5</sup>; y por otra parte, sobre la estructura relacional yo-otro que antecede a modo de débito incluso a la propia comprensión del otro.

Respecto al sentido de la vida, Levinas descubre en la obra de Shakespeare el corazón de toda intriga humana, “el más allá de la tragedia, o tragedia de la tragedia”<sup>6</sup>: la fatalidad no tiene la última palabra, aún cabe la muerte existe la posibilidad de asumirla y así triunfar sobre el hado. El momento irremisible de la muerte es susceptible de ser dominado, al ser el yo quien la decida, la asuma, la busque, la quiera... El afán de postergar lo impostergable y de oponerse al verdugo invencible da testimonio del peculiar dominio del dominado, del hombre frente al destino<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. LLEWELYN J., *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. Routledge, Florence, KY, 1995, 10: “It is this absurdity, the impossibility of nothingness, that is being acknowledged, Levinas suggests, when Macbeth laments that it cannot be truly said of death ‘And there an end’, and when Hamlet realizes that the ‘not to be’ is, perchance, not to be. What these characters in the so-called tragedies of Shakespeare are expressing - and Levinas remarks that it sometimes seems to him that the whole of philosophy may be regarded as a meditation on Shakespeare”.

<sup>6</sup> TA, 29.

<sup>7</sup> El ejemplo clásico de este dominio es el suicidio, sobre el cual Levinas afirma: “Suicide au sens large du terme comprenant aussi la lutte désespérée mais lucide d’un Macbeth que combat même quand il a reconnu l’inutilité du combat. Cette maîtrise –cette possibilité de trouver un sens à l’existence par la possibilité

No obstante, el domino pronto desaparece y torna en hechizo y apariencia, pues la muerte en Shakespeare no tiene la última palabra, sino el ser. La muerte del yo no supone la negación del ser, éste continua su implacable marcha; es así que Macbeth grita: “¡Comienzo a hartarme del sol, y ansío que se haga ahora pedazos la máquina del Universo!”<sup>8</sup>, sin embargo, ni siquiera la muerte del otro le quita al otro su presencia en el ser<sup>9</sup>; el otro, asesinado, se recubre para Shakespeare de un espesor fantasmagórico que desdice la pretendida nada de la muerte<sup>10</sup>. Para el dramaturgo, el ser –en

---

du suicide est un fait constant de la tragédie; ce cri de Juliette au troisième acte de *Roméo et Juliette*: «Je garde le pouvoir de mourir» – est encore un triomphe sur la fatalité” (TA, 29).

<sup>8</sup> *Macbeth*, V, 4.

<sup>9</sup> Cfr. DERRIDA J., *Adios a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 1998, 16-17: “La muerte no como aniquilamiento, el no ser o la nada, sino como cierta experiencia, para el que sobrevive, de lo ‘sin-respuesta’. Identificar la muerte con la nada, eso es lo que le gustaría hacer al asesino, a Caín por ejemplo, el cual, dice Levinas, ‘debía poseer de la muerte dicho saber’. El rostro del otro me prohíbe matar, me dice “no matarás”, a pesar de que la prohibición sigue suponiendo la posibilidad de hacerlo”.

<sup>10</sup> Cfr. *Macbeth*, III, 4: “¡No es de ahora el derramar sangre! Se vertió en antiguos tiempos, cuando las leyes humanas no habían dulcificado las costumbres. Y aun después se cometieron asesinatos, cuyo relato aterra a los oídos... Hubo tiempos en que, saltados los sesos, el hombre moría y ahí daba fin a todo. Pero ahora los muertos resucitan con veinte heridas mortales en la cabeza y nos arrojan de nuestros asientos... ¡Y esto es más extraño que el crimen mismo!”.

especial el ser del otro— persiste, ya en la conciencia del crimen cometido<sup>11</sup>, ya en el alma del inocente<sup>12</sup>, y “esta imposibilidad de evadirse de una existencia anónima e incorruptible constituye lo más profundo de la tragedia shakesperiana. La fatalidad de la tragedia antigua deviene la fatalidad del ser irremisible”<sup>13</sup>.

De este modo se perfila uno de los temas sustanciales de las primeras obras de Levinas: la salida o éxtasis del ser<sup>14</sup>. En las tragedias de Shakespeare la salida es fallida: matar o morir no conducen más que al mismo punto de origen, el ser, pero ahora en cadáver<sup>15</sup> o fantasma, testimonio o elemento del horror<sup>16</sup>. La

---

<sup>11</sup> Ibid., III, 4: “los cementerios y sus tumbas nos devuelven a los que enterramos”.

<sup>12</sup> *Hamlet*, I, 2: “¡Mi padre!... ¡Me parece que veo a mi padre!... —¡Oh! ¿Dónde, señor! —¡En los ojos de mi alma, Horacio!”.

<sup>13</sup> EE, 101.

<sup>14</sup> Vid. infra, Cap. III, 1.

<sup>15</sup> Cfr. SMB\*, 86: “En la muerte nada se desnuda. Los cadáveres que sembraban las escenas al final de la tragedia shakesperiana no distienden ya la atmósfera ontológica. Este relato de la vida subterránea que adviene en el después de la muerte retoma en la modernidad, pero calibrándolo en su verdadero horror, el relato del Hades visitado por Ulises”.

<sup>16</sup> EE, 100: “Tuer comme mourir, c’est chercher une sortie de l’être, aller là où la liberté et la négation opèrent. L’horreur est l’événement d’être qui retourne au sein de cette négation, comme si rien n’avait bougé. «Et cela, dit Macbeth, est plus étrange que le crime lui-même». Dans le néant que crée le crime, n’être se condense jusqu’à l’étouffement et arrache précisément la conscience à sa

perplejidad de Hamlet: “*to be or not to be*”, se resuelve en el retorno al ser que enloquece a Macbeth<sup>17</sup>, pues sin la nada – imposible–, el ser no presenta ranuras<sup>18</sup> bajo la óptica de una ontología tradicional.

Shakespeare será así uno de los goznes sobre el cual girará la crítica que Levinas hará a Heidegger a propósito de la muerte, pues no es ésta “la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse a..., de todo existir”, como sugiere el parágrafo 53 de *Sein und Zeit*, sino la imposibilidad de toda posibilidad, es decir, la muerte no cae en los poderes del yo, no es asible, sino que es misterio radical, alteridad absoluta.

Los dramas de la condición humana no sólo se abren al examen del sentido de la existencia humana, sino también del sentido del ser en general<sup>19</sup>. De esta manera, la dramática

---

«retraite» de conscience. Le cadavre c'est horrible. Il porte déjà en lui son propre fantôme, il annonce son retour. Le revenant, le fantôme, constitue l'élément même de l'horreur”.

<sup>17</sup> EE, 101: “C'est l'ombre de l'être qui horrifie Macbeth: l'être se profilant dans le néant”.

<sup>18</sup> TA, 61: “De cette impossibilité d'assumer la mort, *Hamlet* précisément est un long témoignage. Le néant est impossible. C'est lui qui aurait laissé à l'homme la possibilité d'assumer la mort d'arracher à la servitude de l'existence une suprême maîtrise. «*To be or not to be*» est une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir”.

<sup>19</sup> Cfr. ALN, 198.

existencial es, de alguna manera, ontología: “En su oposición al ser, el ser pide refugio al ser mismo. El suicidio es trágico, porque la muerte no soluciona los problemas que el nacimiento ha provocado, impotente para humillar los valores de la tierra. De aquí el grito final de Macbeth que afronta la muerte, vencido porque el universo no se deshace al mismo tiempo que su vida. ¡Qué tragedia! ¡Qué comedia!”<sup>20</sup>, “o más profundamente aún, Macbeth hace votos por que la nada de la muerte sea un vacío tan total como aquel que habría reinado si el mundo jamás hubiese sido creado”<sup>21</sup>.

Por otra parte, respecto a la estructura relacional yo-otro, Shakespeare se vale de distintas figuras para exponer el drama –no ya de la propia muerte que pone en entredicho el dominio del yo– de la muerte del otro como límite del sentido de la propia existencia; en efecto, “los seres inmundos sólo gustan de sí propios”<sup>22</sup>, mientras que “conocer bien a un hombre sería conocerse a sí mismo”<sup>23</sup>. Shakespeare se mueve en la paradoja: por una parte presenta al hombre que, a pesar del destino, lo arriesga todo para conservarse en el ser, y por otra, presenta al hombre que es

---

<sup>20</sup> TI\*, 164; AE, 14: “Être ou ne pas être – la question de la transcendance n’est donc pas là”.

<sup>21</sup> TI\*, 244.

<sup>22</sup> *Rey Lear*, IV, 2.

<sup>23</sup> *Hamlet*, V, 2.

mandado por la presencia del otro, la cual le reclama ser-para-él y no ser-para-sí.

Ante el cómico que dramatiza la muerte de Príamo y la pena de Hécuba al ver a su esposo muerto, Hamlet dice: “¿No es tremendo que este cómico, no más que en ficción pura, en sueño de pasión, pueda subyugar así su alma a su propio antojo, hasta el punto de que por la acción de ella palidezca su rostro, salten lágrimas de sus ojos, altere la angustia de su semblante, se le corte la voz, y su naturaleza entera se adapte en su exterior a su pensamiento?... ¡Y todo por nada! ¡Por Hécuba! ¿Y qué es Hécuba para él, o él para Hécuba, que así tenga que llorar sus infortunios? ¿Qué haría él si tuviese los motivos e impulsos de dolor que yo tengo?”<sup>24</sup>. Esta célebre cita será ocasión para que Levinas comience a exponer su concepto de substitución<sup>25</sup>, pues efectivamente antes siquiera de conocer a aquél que se dirige hacia mí, o de saber qué tiene que ver conmigo, el yo se debe a él<sup>26</sup>. Se es deudor antes de la conciencia de la deuda, la estructura del yo está intencionada al otro previamente a cualquier otra intencionalidad. Incluso el yo determina su dolor y sufrimiento con referencia a otro que lo

---

<sup>24</sup> Ibid., II, 2.

<sup>25</sup> Vid. infra, Cap. IV, 3.2.2.

<sup>26</sup> Cfr. AE, 139; DMT, 202; LAWRENCE S. K., “‘As a Stranger, Bid it Welcome’: Alterity and Ethics in *Hamlet* and the New Historicism”, en *European Journal of English Studies*, 4/2 (2000), 156.

padeciese, como cuando llora Lear al ver a Cornelia: “Moriría de lástima que me produjese ver a otro como yo me hallo”<sup>27</sup>; frase que Levinas hace suya como epígrafe de su libro *Humanismo del otro hombre*.

La caricatura del Rey Lear, rey depuesto –icono del yo<sup>28</sup>–, se torna en tragedia<sup>29</sup> cuando se contrasta con otro más desdichado que él y que ha sucumbido ante la tempestad del mundo y la locura de su mente; ante él, Lear expresa: “tú eres el ser humano mismo”<sup>30</sup>. Ante el otro, ante su desdicha y muerte, el rey deja su estatuto y se convierte en bufón de bufón<sup>31</sup>. Tomar el lugar del otro –substitución– es adquirir por vía pasiva la propia identidad, de manera que la tragedia de la muerte del otro se vuelve más trágica que la propia: “El temor por el otro, temor por la muerte del prójimo, es mi temor, pero en modo alguno temor por mí [...] El temor por el otro hombre no remite a la angustia por *mi* muerte”<sup>32</sup>.

Shakespeare trata el tema de la substitución con maestría. En *El mercader de Venecia*, por ejemplo, Antonio sale fiador de Bassanio ante Shylock con su propia carne; el trueque de muerte

---

<sup>27</sup> *Rey Lear*, IV, 7.

<sup>28</sup> Cfr. *Hamlet*, III, 4: “Un rey de farsa [...] ¡Un rey de parches y remiendos!”.

<sup>29</sup> Cfr. IH\*, 131-132.

<sup>30</sup> *Rey Lear*, III, 4.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, I, 5.

<sup>32</sup> DVI\*, 227.

que se da al final de *Romeo y Julieta*; el intercambio de Cressida por Antenor, en *Troilo y Cressida*; el ansia desgarradora de Lear por tomar el lugar de su hija Cordelia que yacía en sus brazos, al final de *El Rey Lear*. No obstante, estos ejemplos de sustitución son comprensibles: la fuerza del amor y la pasión la promueven. Levinas hará énfasis en el extraño pasaje de *Hamlet* antes citado: “¿Y qué es Hécuba para él, o él para Hécuba, que así tenga que llorar sus infortunios?”. Allí, la sustitución se perfila como excepción, como relación con el otro a pesar de toda disimilitud: ontológica, temporal, espacial, consanguínea, racial... Asumir el dolor de Hécuba, ficción diacrónica, y cargar con su dolor, en afán de sustitución, será la simiente, para Levinas, de la responsabilidad<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> LLEWELYN J., *Op. cit.*, 44: “A clue to the second sense in which Levinas speaks of assumption is offered by the Greek *kategguaô*, meaning ‘to make responsible, to oblige to give security or bail’. Assumption in Levinas’s second sense would be the acceptance of this responsibility imposed on me by another. It would be the acknowledgement of that charge, endorsement of the justice of an accusation to which the subject is subjected. In *Totality and Infinity* he will speak also of welcome, though that word too will have two senses equivalent to those that *Time and the Other* distinguishes for ‘assume’. In the latter book he speaks

## 1.2 DOSTOIEVSKI O LA CULPABILIDAD

Emmanuel Levinas, nació en Kovno, Lituania en 1906, sólo ocho años antes de la ocupación rusa, que terminaría con la adjudicación de los territorios lituanos al Imperio. El Zar, para 1915, era ya Gran Príncipe de Lituania según el Congreso de Viena. A pesar de haber crecido en uno de los bastiones del judaísmo del Este, Levinas fue educado en la lengua y la cultura rusa<sup>34</sup>; y tanto por este hecho como por el negocio de su padre en Kovno –una librería–, el pensador lituano tuvo acceso a las principales obras de la literatura rusa, en especial, Dostoievski. Para Poirié, “el cuestionamiento metafísico que atraviesa las grandes novelas

---

also of the assumption of death. But death is precisely what cannot be assumed in the sense of taking in one's stride”.

<sup>34</sup> Para profundizar sobre la influencia de la lengua rusa en la exposición filosófica levinasiana, en términos tales como la “dia-cronía” o lo “extraordinario”, en donde a las palabras se les hiere otorgándoles un sentido nuevo y distinto, o bien, en la postura frente al “ser” como verbo, consultar: ARSENEVA E., “Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil”, en *Revue philosophique de Louvain*, 1 (2002), 65-79. También cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Babel, Paris 2006<sup>2</sup>, 63.

dostoievskianas debió impresionar al joven Levinas y constituir su primera iniciación filosófica”<sup>35</sup>.

Tanto en Shakespeare como en Dostoievski, Levinas encontró, tras el drama, la verdadera “humanidad del hombre”<sup>36</sup>; fue sin embargo, en el segundo literato, donde nuestro filósofo mamó las intuiciones que constituirán la columna vertebral de sus principales obras: la asimetría intersubjetiva, el pasado inmemorial y la elección entendida como obligación original no intercambiable. Estos tópicos, que serán tratados ampliamente en el tercer capítulo de esta tesis, serán ahora abordados más que en la propuesta levinasiana, en la herencia dostoievskiana.

Dostoievski pone en boca del stárets Zósima, al relatar la vida de su hermano, Markel, cómo éste, muy enfermo y ya en cama, decía a su madre: “Mamá, alegría mía –exclamaba–, no es posible que no haya señor y criado; pero yo seré el criado de mis criados, lo mismo que ellos harán conmigo. Y, además, te digo, *mátuschka*, que todos nosotros somos recíprocamente culpables, y más que nadie yo [...] en verdad, todos ante todos, somos por todos y de todo culpables. No sé cómo explicártelo, pero siento que así es,

---

<sup>35</sup> Ibid., 8; 70: “- Qu’est-ce qui vous a mené à la philosophie ? - Je pense que sont d’abord mes lectures russes [...] Le roman russe, le roman de Dostoïevski et de Tolstoï, me paraissait très préoccupé des choses fondamentales. Livres traversés par l’inquiétude religieuse, mais lisible comme quête du sens de la vie”.

<sup>36</sup> NP, 150.

## BIBLIOTECA UNIVERSIDAD PANAMERICANA

hasta la tortura”<sup>37</sup>. Enseñanza que Alíóscha hará carne y sangre, cuando en boca de Dmitrii, su hermano condenado injustamente, escucha: “¡Porque todos somos culpables para con todos! ¡Para con todas las *criaturitas*, porque hay niños pequeños y niños grandes! ¡Todos... *criaturas*! Por todos ellos iré allá, porque es preciso que alguno vaya allá por todos. No maté a nuestro padre, pero debo ir allá. Lo acepto”<sup>38</sup>.

“Todos somos culpables, por todo, ante todos, y yo más que todos”, frase que constantemente aparece en los textos levinasianos y que es el hilo que entreteje la nueva noción de subjetividad que el filósofo asumirá.

Para Levinas la responsabilidad que ha comprendido y hecho suya Markel, al igual que Dmitrii, es “elección”<sup>39</sup>, en tanto que el sujeto responsable puede, y debe, substituir a todo el mundo, pero nadie puede substituirlo en su tarea. Elección no es privilegio, sino característica fundamental de la persona, principio de individuación en tanto hace al sujeto único frente a los demás<sup>40</sup>. El *yo* del “...y yo más que todos”, adquiere su hondura y solidez precisamente porque

---

<sup>37</sup> *Los Hermanos Karamazov*, VI, 2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, XI, 4.

<sup>39</sup> DMT, 220: “C’est comme un *malgré moi* qui est plus moi que moi-même: c’est une élection. Tout moi est élu: personne d’autre ne peut faire ce qu’il doit faire. C’est le sens du «et moi plus que tous les autres» chez Dostoïevski”.

<sup>40</sup> Cfr. EN, 118.

se confiesa responsable-culpable por todo ante todos; no es un “yo” más, emergencia temporal de una realidad eterna y general, sino es un “yo” insustituible precisamente por su “...*más* que todos”. Si a raíz del texto dostoiévskiano se desprende la hermandad e igualdad del género humano (“Todos somos culpables, por todo, ante todos”), también se pone de relieve la diferencia substancial de cada individuo en el seno de dicha hermandad (“y yo más que todos”)<sup>41</sup>.

Entre el yo y los demás, notará Levinas a partir de Dostoievski, hay una “asimetría” radical que completa y hace más dolorosa la substitución. Al “¿Qué es Hécuba para él?”, Levinas añade el pasaje de *Los Hermanos Karamazov*: “-¿Y Dmitrii y padre? ¿En qué va a terminar su malquerencia? –exclamó Alíoscha, inquieto. – ¡Tú siempre con tu estribillo! Pero ¿qué puedo yo hacer? ¿Soy yo el guardián de Dmitrii? –dijo Iván con iracundia; pero de pronto sonrió amargamente–. La respuesta de Caín a Dios al preguntarle por su hermano, ¿verdad? ¡Puede que pienses eso en este instante! ¡Pero, diablo, yo, verdaderamente, no puedo

---

<sup>41</sup> Cfr. EN, 174: “La condition –ou l’in-condition– d’otage s’accuse dans le Moi approchant le prochain. Mais aussi son *élection*, l’unicité de celui qui ne se laisse pas remplacer. Il n’est plus l’ «individu dans un genre» appelé *Moi*, pas «un cas particulier» du «Moi en général». Il est le Moi qui parle à la première personne, comme celui que fait parler Dostoïévski et qui dit: «Je suis le plus coupable de tous»; dans l’obligation de chacun pour chacun, le plus obligé, l’unique”.

convertirme en vigilante de ellos!”<sup>42</sup>. De alguna manera ve Levinas que Dostoievski ha propuesto una subjetividad del guardián, de aquel al cual el otro *le* concierne incomprensiblemente<sup>43</sup>.

Lo incomprensible de esta culpabilidad perteneciente a la pre-historia del ego, se trasluce en toda la obra de Dostoievski, pero especialmente en *Los demonios*, al cual le dedica el tercer capítulo para referirse a “los pecados ajenos” y paradigmáticamente en el epílogo de *Crimen y castigo*, donde declara que “finalmente, el culpable se había presentado a la justicia por su propio impulso [...] cuando, además, la justicia no sólo no poseía ninguna prueba contra el culpable, sino que ni siquiera sospechaba de él”<sup>44</sup>.

En efecto, para Levinas, la culpa no comienza en el presente, sino en un pasado inmemorial; el presente no exime de la responsabilidad ineludible con el próximo: elección y asimetría se convierten en vocación<sup>45</sup>. Como en el pasaje anterior de *Crimen y castigo*, cada persona se presenta reo ante el otro, se presenta

---

<sup>42</sup> *Los Hermanos Karamazov*, V, 3.

<sup>43</sup> Cfr. DMT, 205.

<sup>44</sup> *Crimen y castigo*, Epílogo.

<sup>45</sup> DMT, 204: “Avant le couple liberté/ non-liberté, s’instaure une vocation allant au-delà du dessein limité et égoïste de celui qui n’est que pour soi et se lave les mains du malheur et des fautes qui ne commencent pas dans son présent”.

libremente –en ausencia de pruebas y veredictos exteriores– culpable incluso por la falta que no cometió<sup>46</sup>.

Ahora bien, este estado de culpa prehistórica que arrastra el yo y que lo hace constantemente *rehén* del otro tiene en Dostoievski un sentido ético-religioso expresado en el término ruso *nadryv*, que denota inmolación, autosacrificio, martirio; algunas ediciones traducen este término como “laceración”, y está presente en los *Hermanos Karamazov*, *Crimen y castigo* y *Los demonios*. Dmitrii acepta el castigo inmerecido, y en un éxtasis místico, quiere ser el uno que va por todos, que carga con todos por su bien. El crimen pasa a segundo plano y el primero lo ocupa el sustituto, el crimen es la *felix culpa*<sup>47</sup>, el sustituto, el icono de Cristo<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> EN, 117: “Je suis en réalité responsable d’autrui même quand il fait des crimes, même quand d’autres hommes font des crimes. C’est pour moi l’essentiel de la conscience juive. Mais je pense aussi que c’est l’essentiel de la conscience humaine: tous les hommes son responsables les uns des autres, «et moi plus que tout le monde». Une des choses la plus importante pour moi, c’est cette asymétrie de cette formule: tous les hommes son responsables les uns des autres, et moi plus que tout le monde”.

<sup>47</sup> DL, 105: “L’avantage donné aux repentis sur les justes sans défaillance évoque la *felix culpa* et flatte notre goût du pathétique, notre sensibilité nourrie de christianisme et de Dostoïevsky”.

<sup>48</sup> Vinokurov realiza una comparación entre la noción de rostro expresada por Dostoievski en *El idiota* y la de Levinas. Para el primero, existe una posibilidad de conocer el rostro, de obsesionarse por él, tal como lo hace el príncipe

La subjetividad del sujeto como “persecución y martirio”<sup>49</sup> será uno de los grandes temas sugeridos por Levinas, en especial, en *De otro modo que ser*. Detrás de esta noción están los *nadryvy* de Dostoievski con toda su carga religiosa, trasladados al “heme aquí” de los personajes del Antiguo Testamento, de aquellos profetas que no podían eludir su elección: “¿Qué significa esta asignación en la que el sujeto se desgaja de su núcleo como desnucleado y no recibe forma alguna capaz de asumirlo? ¿Qué significan estas metáforas atómicas sino un yo arrancado del concepto de Yo y del contenido de obligaciones cuya regla y medida suministra rigurosamente el concepto, y no un yo abandonado, así precisamente, a una responsabilidad desmesurada, por cuanto tal responsabilidad se acrecienta en la medida –o en la desmesura– en la que es obligado a dar una respuesta; qué significa dicha responsabilidad, sino que se acrecienta gloriosamente? Yo al que no se le designa, pero que dice «heme aquí». En *Los Hermanos Karamazov*, dice Dostoievski:

---

Myshkin, pues rostro (*litso*) e icono (*lik*) confluyen en la encarnación de Cristo; pero para el segundo, el rostro del otro no es encarnación de Dios, al contrario, por su rostro desencarnado, es manifestación de la altura en la cual Dios se revela. Cfr. VINOKUROV V., “The end of consciousness and the ends of consciousness: a reading of Dostoevsky’s *The Idiot* and *Demons* after Levinas”, en *The Russian Review*, 59 (2000), 24-25.

<sup>49</sup> Cfr. AE, 228.

«Cada uno de nosotros es culpable delante de todos por todo y por todos y yo más que nadie»<sup>50</sup>.

¿De qué se nutre, sin embargo, este sufrimiento expiatorio del justo? Alíoscha le decía a la novia de Dmitrii: "...sepa usted, Katerina Ivánovna, que, efectivamente, usted sólo a él ama. Y mientras más la ofende, más y más lo ama usted. También ése es otro arrebató suyo. Usted lo ama precisamente tal y como es, lo ama ofendiéndola a usted y todo"<sup>51</sup>. El porqué de tanto amor, de tanto sacrificio es la "insaciable compasión" que tiene alguien por el otro, como si el padecer-con él nunca fuera lo suficientemente bastante para expiarlo, como si jamás se hiciese lo debido, lo *infinitamente* debido al otro. Ya en Dostoievski, pues, se vislumbra una conclusión que explayará Levinas con mayor soltura: la compasión por el otro es insaciable, no a causa del compadeciente, impotente e imperfecto, sino a causa de la infinitud del compadecido<sup>52</sup>. En *Crimen y castigo*, antes de que Sonia tuviera que *cargar* el peso de todos *ellos* –que llegaron a golpearla y a dilapidar su dinero en alcohol–, Dostoievski escribe: "Sonia dijo aquello como desesperada, conmovida y apiadada, juntando las manos. Sus pálidas mejillas tiñéronse de rubor, sus ojos expresaron sufrimiento.

---

<sup>50</sup> DVI\*, 107.

<sup>51</sup> *Los Hermanos Karamazov*, IV, 5.

<sup>52</sup> Estos temas dostoievskianos darán pie a la noción de "Deseo" en Levinas. Cfr. DEHH\*, 276; HAH\*, 56.

Saltaba a la vista que estaba terriblemente emocionada, que sentía unas ganas terribles de expresar, de decir algo, de salir a la defensa de su madrastra. Una compasión *insaciable*, si es lícito expresarse así, dejóse traslucir súbitamente en todas sus facciones”<sup>53</sup>.

A partir de estos textos se desprende que el débito al otro no tiene como fundamento ni la necesidad del otro, ni su moralidad ni cualesquiera otras circunstancias: se funda en su infinitud, ante la cual no ha lugar la indiferencia o el intercambio<sup>54</sup>. Sin lugar a dudas para Dostoievski la indiferencia tiene como razón de ser el olvido o la muerte de Dios. En efecto, el “si no hay Dios, todo está permitido”<sup>55</sup>, o bien, “si no hay Dios, yo soy Dios”<sup>56</sup>, son dos inigualables intuiciones que han nutrido a muy distintas posiciones filosóficas y el filósofo lituano también es heredero de ellas. Para Levinas no será el olvido de Dios –o el *eclipse de Dios*, como quiere Buber– la causa del malestar de la civilización, sino el olvido del otro, su aniquilación: ya por vía del asesinato ya por vía de la asimilación del otro al yo, el otro, en su radical alteridad, desaparece.

Dostoievski adelanta esta vía de “asimilación” como posibilidad de aniquilación y Levinas la aprovechará en sus duras

---

<sup>53</sup> *Crimen y castigo*, IV, 4.

<sup>54</sup> Cfr. EI, 95. 97-98.

<sup>55</sup> *Los Hermanos Karamazov*, II, 7; V, 5; XI, 8.

<sup>56</sup> *Los demonios*, III, 4.

críticas a la modernidad occidental. Para el novelista, el individuo bien puede quedar subsumido en la especie y allí desaparecer sin la crueldad del asesinato; el anonimato y el despojo del rostro, son subterfugio de la “insaciable compasión”. Así lo recuerda el starets: “Eso mismo me dijo hace ya mucho tiempo un médico amigo mío: [...] «Amo a la humanidad, pero, para sorpresa mía, cuanto más quiero a la humanidad en general, menos cariño me inspiran las personas en particular, individualmente. Más de una vez he soñado apasionadamente con servir a la humanidad, y tal vez incluso habría subido el calvario por mis semejantes, si hubiera sido necesario; pero no puedo vivir dos días seguidos con una persona en la misma habitación: lo sé por experiencia. Cuando noto la presencia de alguien cerca de mí, siento limitada mi libertad y herido mi amor propio. En veinticuatro horas puedo tomar ojeriza a las personas más excelentes: a una porque permanece demasiado tiempo en la mesa, a otra porque está acatarrada y no hace más que estornudar. Apenas me pongo en contacto con los hombres, me siento enemigo de ellos. Sin embargo, cuanto más detesto al individuo, más ardiente es mi amor por el conjunto de la humanidad»”<sup>57</sup>.

A este saber-indiferencia<sup>58</sup> opone Levinas el sufrimiento expiatorio<sup>59</sup>, que como se ha dicho anteriormente se funda en la

---

<sup>57</sup> *Los Hermanos Karamazov*, II, 4.

<sup>58</sup> Cfr. DMT, 258.

culpa prehistórica del ego y en la compasión insaciable. No en balde algunos críticos han hecho notar que aunque son pocas las citas –aunque frecuentemente manejadas– de Doistoievski en la obra de Levinas, se puede considerar que la gran obra del lituano es un comentario tácito a las novelas del primero<sup>60</sup>, pues a pesar de las diferencias<sup>61</sup>, subyace la misma estructura y sentido del sujeto: “La idea de que soy responsable del mal hecho por el otro –idea rechazada, reprimida, aunque psicológicamente posible– nos conduce al sentido de la subjetividad”<sup>62</sup>. El mismo Levinas llegó a comentar que su *idea central*<sup>63</sup> era la asimetría de la intersubjetividad, tema desgajado de *Los hermanos Karamazov* y

---

<sup>59</sup> EN, 104: “Souffrance *en moi*, si radicalement mienne qu’elle ne saurait devenir sujet de quelque prédication. C’est comme souffrance *en moi* et non pas comme souffrance en général, que la souffrance *bienvenue*, attestée dans la tradition spirituelle de l’humanité peut signifier une idée vraie: la souffrance qu’est recherchée par les personnages de Dostoïevski”.

<sup>60</sup> Cfr. VINOKUROV V., “Levinas’s Dostoevsky”, en *Common Knowledge*, 9/2 (2003), 339.

<sup>61</sup> Por ejemplo, la obligación al perdón en Dostoievski (*Los demonios*, II, 1: “somos dos seres, y nos hemos encontrado en lo infinito... Por última vez en el mundo [...] ¿No comprende usted que está *obligado* a perdonarme...?”) y la falta imperdonable para Levinas (SAINT-CHERON M., *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Le livre de poche, París 2006, 169-184).

<sup>62</sup> DVI\*, 120.

<sup>63</sup> Cfr. EN, 115.

que lo llevará a su radical puesta en escena cuando trate la muerte del otro<sup>64</sup>.

### 1.3 BLANCHOT O LA PRESENCIA DE LA AUSENCIA

Pese a la gran influencia tanto de Shakespeare como de Dostoievski sobre Levinas, sin duda alguna el gran literato que más penetró en el pensamiento del filósofo lituano fue Maurice

---

<sup>64</sup> WRIGHT T., HUGHES P. y AINLEY A., “The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas” en *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, Bernasconi R. y Wood D. (ed.), Routledge, Londres 1988, 179: “The idea of dissymmetry seems very important to me; it is, perhaps, the most important way of conceiving the relationship between self and other which does not place them on the same level. You know my quotation from Dostoevsky: ‘Everyone is guilty in front of everyone else and me more than all the others.’ That is the idea of dissymmetry. The relationship between me and the other is unsurpassable; it is modified by the fact that there is justice and that, with justice, there is a state, and as citizens we are equal. But, in the ethical act, in my relationship to the other, if one forgets that I am guiltier than the others, justice itself will not be able to last. But the idea of dissymmetry is another way of saying that in the perseverance in being we are all equal, but the idea that the death of the other is more important than my own is an affirmation that we are not being looked at from outside, but the essential difference between me and the other remains in my look”.

Blanchot. Este escritor y crítico literario, nacido en 1907, sólo un año después que Levinas, coincidió con éste en la universidad de Estrasburgo; allí nació una amistad que sólo la muerte separó. Blanchot y Levinas compartieron la historia, el suelo, los anhelos y los dolores de la época. De ninguna manera se puede afirmar que sólo Blanchot sea influencia de Levinas, ni que éste sea de aquél: mutuamente se implican. Late en ambos la misma ansia: el encuentro con el otro tras la salida de sí. Levinas dedicó un libro, *Sobre Maurice Blanchot*, a la reflexión sobre el aporte literario de su amigo, mientras que éste testimonió a lo largo de sus escritos, pero sobre todo, en *La escritura del desastre* y *El diálogo inconcluso*, la deuda con Emmanuel Levinas. Centramos el análisis en cinco categorías en donde se implican Blanchot y Levinas: el “hay” (*il y a*), la “noche” y el “día”, el “afuera” y el “Otro”.

El ser, tras la imprescindible diferencia ontológica heideggeriana ya preparada en Hegel, se convierte, a la vista de Blanchot, en la impersonalidad pura. El ser y no el ente, es decir, el ser que no es ente, es lo fundamental filosófico. El ser, en su universalidad ilocalizable e imperturbable, no es nadie, no es nada (no es ente), es pura y llana neutralidad: “Lo neutro siempre está allí donde no se ubica, no sólo siempre más allá y siempre más acá de lo neutro, no sólo desprovisto de sentido propio e incluso de una forma de positividad y de negatividad, sino que no deja ni a la

presencia ni a la ausencia proponerlo con certeza a ninguna experiencia, aunque fuere la del pensamiento”<sup>65</sup>. Si para Guillaume Apollinaire<sup>66</sup> el milagro del “hay” tiene sentido de abundancia, para Blanchot y Levinas lo tendrá de horror, “silencio anónimo”<sup>67</sup> de quien no responde.

Como apunta William Large, el *il y a* en Blanchot se refiere al ser del *Dasein*, no al ser categorial; pues el *hay* anuncia, ya la desaparición del yo<sup>68</sup> incluso en medio de la totalidad del ser, ya el remanente de yo, “una treta del yo: sacrificar al yo empírico para preservar al ego trascendental o formal”<sup>69</sup>. No obstante, puesto que el ser del ser-ahí no es un ente –no es alguien, no es nada– Levinas observa que “para Heidegger el ser, en el sentido verbal que le otorga distinguiéndolo del ente [...] es la medida de todas las cosas y del hombre. El hombre responde o no responde a su llamada. Pero

---

<sup>65</sup> BLANCHOT M., *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila Editores, Caracas 1996<sup>2</sup>, 479.

<sup>66</sup> Cfr. APOLLINAIRE G., *Poèmes a Lou. Il y a*, Gallimard, París, 1990.

<sup>67</sup> Cfr. INT, 91.

<sup>68</sup> Cfr. LARGE W., “Impersonal existence. A conceptual genealogy of the “there is” from Heidegger to Blanchot and Levinas”, en *Angelaki*, 7/3 (2002), 31; 37: “The ‘there is’ is an existential mood that reveals the totality of beings, but it does so divorced from both the form of the perceiver and the perceived; it is as if the visible itself were at stake outside of any constitutive relation to it [...] or better, the experience of the visible becomes something indistinct and nameless”.

<sup>69</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores, Caracas 1990, 18.

a una llamada que no viene de alguien. Que viene del Ser que no es un ente, de una fosforescencia de la Nada o, más exactamente, de una luminosidad en la que prosigue el flujo y el reflujo de la Nada y del Ser”<sup>70</sup>.

El ser ante el cual no cabe la posibilidad del encuentro, abundancia impersonal, exigencia anónima y afásica, causa horror, es el *mal du siècle*. ‘Hay’ que no es sólo negatividad, sino positividad de esa negatividad; como cuando se dice ‘hay silencio’, es decir, hay el no-ser<sup>71</sup>. *Thomas el obscuro* personifica al hombre frente al ‘hay’, aquel que sentía la presencia de la ausencia, que a pesar de la confirmación de la soledad, tomaba conciencia de que fuera, alrededor y dentro de sí había algo inaccesible, extraño, de lo cual se podía decir ‘no existe’ y que sin embargo le aterraba y recluía en su ego<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> SMB\*, 31.

<sup>71</sup> GREGG J., *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton University Press, Ewing, NJ, 1994, 31-32: “The contestation and lack of repose that exist at the heart of language render vain the attempt to reduce silence itself to silence. We can adapt what Levinas said about the *il y a* to the perspective of totalization as absolute silence: even if there were nothing but silence, the fact that “there is” is undeniable; the scene of being is opened: there is (silence). The murmur constitutes from a linguistic standpoint what the *il y a* does from the ontological point of view: excess negativity in which only the pure passivity of being speaks, and nothing else”.

<sup>72</sup> Cfr. BLANCHOT M., *Thomas el obscuro*, Pre-textos, 2002<sup>2</sup>, 17-25.

Sin embargo, pronto Blanchot transforma el *hay* en la experiencia de la *noche*. En efecto, la neutralidad del ser y su anonimato, tornan en total oscuridad para la subjetividad que no encuentra fuera de sí nada, o mejor dicho, que encuentra fuera de sí la nada, experiencia de la no-presencia. El no encontrar es ya noche, *la primera noche*, mas el encontrar que nada hay que encontrar, *segunda noche*, es la confirmación lúcida de la nada en medio del ser. “En la noche todo desaparece [...] allí se aproxima la ausencia, el silencio, el reposo [...] Pero cuanto todo ha desaparecido en la noche, ‘todo ha desaparecido’ aparece. Es la *otra* noche. La noche es la aparición del ‘todo ha desaparecido’. Es aquello que se presiente cuando los sueños reemplazan al sueño, cuando los muertos pasan por el fondo de la noche, cuando el fondo de la noche aparece en los que han desaparecido [...] lo invisible es entonces lo que no se puede dejar de ver, lo incesante que se hace ver”<sup>73</sup>.

La *otra* noche no es ni acogida ni apertura, no es posibilidad ni accesibilidad, es salir del yo al encuentro del no-encuentro, pues ni siquiera es la muerte, el recuerdo, o la falsedad lo encontrado, sino la no-salida: éxtasis al sinsentido.

La noche en tanto referencia al día, adquiere sentido, es muerte, sueño, confusión... sin embargo, la *otra* noche, es patencia

---

<sup>73</sup> BLANCHOT M., *El espacio literario*, Paidós, Barcelona 1992<sup>2</sup>, 153.

de la noche misma, presencia de la ausencia. El día, reino de lo inteligible, extiende su dominio sobre la noche, y ésta, sólo habla del día, lo presiente y profundiza, lo clama<sup>74</sup>. La segunda noche, por el contrario, no evoca al día, ni siquiera a la noche como preludeo del día: es el encuentro con el ser, que no es nadie. Como comenta el mismo Levinas: “Ser equivale a hablar, pero a hablar en ausencia de todo interlocutor. Hablar impersonal, sin «tú», sin interpelación, sin vocativo y, sin embargo, distinto del «discurso coherente» que manifiesta una Razón universal, un discurso y una Razón pertenecientes al orden del día”<sup>75</sup>.

Blanchot, en su obra, tratará de salir de la noche; de la *otra* noche. No será sin embargo el retorno al día, el «eterno retorno» de Nietzsche y de Hegel<sup>76</sup>, reconciliándose con la presencia como todo y el todo como presencia; no, Blanchot busca el auténtico *afuera*, la trascendencia; la obra literaria, el arte, reclaman no la verdad del ser, *ubi* de lucidez<sup>77</sup>, sino la errancia del ser. La consecuencia era

---

<sup>74</sup> Cfr. Ibid., 157.

<sup>75</sup> SMB\*, 35.

<sup>76</sup> Cfr. BLANCHOT M., *Le pas au-delà*, Gallimard, París 1973, 35-36.

<sup>77</sup> Cfr. BLANCHOT M., *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Tecnos, Madrid 1999, 45: “Lo peor era la brusca, la horrorosa crueldad de la luz; no podía ni mirar, ni dejar de mirar, ver era lo espantoso”; 46-47: “A la larga me fue convenciendo de que veía cara a cara a la locura de la luz; esa era la verdad: la luz se volvía loca, la claridad había perdido el sentido; me acosaba irracionalmente, sin regla, sin objetivo”.

obligada: retornar de la noche al día era encontrarse con el *hay*, y en él, con la no salida de la impersonalidad. Andar errante del ser, pero al encuentro del otro, ése será el itinerario. “Para Blanchot la literatura recuerda la esencia humana del nomadismo. El nomadismo no es la fuente de un sentido que aparezca en forma de una luz que ningún mármol refleja, sino que es el rostro del hombre”<sup>78</sup>.

Aquí se anuncia ya una diferencia metodológica entre Levinas y Blanchot; para este último, la filosofía no constituye la última posibilidad<sup>79</sup> –pues toda posibilidad anuncia el poder de un yo, y lo que busca precisamente es el afuera del yo–, ni el último sentido; es la palabra de la poesía la que señala lo más allá del ser. Levinas verá también en la palabra un éxtasis, sin embargo, no será ni el mejor ni el más fecundo, será el rostro del prójimo la verdadera salida al *hay*, al ser: metafísica no ontológica. Tras esta señalada diferencia, habrá sin embargo un extraño retorno en las últimas obras de sendos autores: Levinas en *De otro modo que ser* tomará de Blanchot la palabra, el Decir *más allá* de lo que se expresa en lo Dicho, un Decir, anhelo, deseo infinito, no tematizable ni lingüística ni conceptualmente; Blanchot por su parte, tanto en *La espera*, el

---

<sup>78</sup> SMB\*, 44.

<sup>79</sup> Cfr. SMB\*, 66: “La significación que Blanchot concede a la literatura pone en cuestión la soberbia del discurso filosófico –ese discurso englobante– capaz de decirlo todo, *hasta su propio fracaso*”.

*olvido*, como en *La escritura del desastre*, tornará al otro (*autrui*), al más próximo que sin embargo jamás pierde su lejanía, no absorbible en el yo y que lo des-centra. Abordaremos ahora a Blanchot dejando el Decir-Dicho de Levinas para el tercer capítulo.

En *La escritura del desastre* (1980), un Blanchot ya influenciado por las dos grandes obras de Levinas, *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), dejará sentir tanto sus deudas como sus dudas ante la propuesta de la otredad levinasiana. Pero, ¿quién es el Otro para Blanchot? Él mismo responde que “en la relación de mí con El Otro, El Otro es lo lejano, lo ajeno, mas si invierto la relación, El Otro se relaciona conmigo como si yo fuese Lo Otro y entonces me hace salir de mi identidad, apretándome hasta el aplastamiento, retirándome, bajo la presión de lo muy cercano, del privilegio de ser en primera persona y, sacado de mí mismo, dejando una pasividad privada de sí (la alteridad misma, la otredad sin unidad), lo no sujeto, o lo paciente”<sup>80</sup>. Él literato acuerda con Levinas que el Otro, para ser verdaderamente *otro* no puede caer bajo los poderes del yo, de un yo que lo despoja de su radical alteridad y que lo integra, ya cognitiva ya volitivamente, a la inmanencia del ego. La alteridad no es pluralidad de lo ya comprendido<sup>81</sup>, como cuando se quiere *otra*

---

<sup>80</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre...*, 23.

<sup>81</sup> HAASE, U. M., *Maurice Blanchot*, Routledge, Florence, KY, 2001, 75: “Blanchot writes, ‘that does not come about in the lighted space of forms belongs

silla u *otro* lápiz, sino pluralidad en el seno de la separación: el Otro es otro precisamente porque *no soy yo*, porque entre el yo y el Otro media una distancia infinita, infranqueable. Si se reabsorbiera el Otro en el yo, no cabría más que la monotonía del yo<sup>82</sup>, la soledad en el seno de una ficticia pluralidad.

El Otro, pues, me hace salir de mí mismo, me despoja de mi identidad, pues escapa de mi poder, de mis posibilidades, de ahí que sea lo ajeno, lo-sin-poder, lo Separado, lo inalcanzable<sup>83</sup>. Incluso más allá, el otro es ya, en su alteridad, la muerte del yo en tanto yo, ser-afuera (ἐκ-στρασις), afuera sin retorno al a-dentro de la identidad, del *idem*. En efecto, Blanchot observó con claridad que el Afuera<sup>84</sup> debía mantener siempre su estatuto externo, jamás *a la*

---

wholly to the domain of speech'. The important change from the earlier description of language is that now Blanchot is describing the relation implied in spoken and not written language. This difference can be understood as the difference between dialogue and comprehension. The very etymology of the word 'comprehension' (from the Latin cum+prehendere where the latter means 'to grasp') already suggests violence towards things in which the distance between them and me is annulled by the power of understanding. To know is to absorb. In dialogue with the other, on the contrary, it is the distance between the other and me that sustains the conversation".

<sup>82</sup> Cfr. AT, 87.

<sup>83</sup> Cfr. BLANCHOT M., *La escritura del desastre*, 23.

<sup>84</sup> Para contrastar la postura del Afuera de Blanchot frente a Hegel y Heidegger, Cfr. HILL L., *Maurice Blanchot: Extreme Contemporary*. Routledge, Florence, KY, 1997, 121-127.

*mano*: “él es el Extraño Extranjero que [...] viene de otra parte, y siempre está en parte distinta de donde estamos, pues no pertenece a nuestro horizonte ni se inscribe en ningún horizonte representable, de modo que lo invisible sería su «lugar»”<sup>85</sup>. El Otro *está* Afuera, paradójicamente, un afuera donde no se puede *estar*: Afuera siempre afuera, Otro siempre otro.

Pues bien, si el Otro acude al yo, lo hace investido como *otro*, como la no-identidad-del-yo, como aquél que sacando al yo de sí, le hace que no sea ya más yo. La trascendencia aquí anunciada trastoca la subjetividad: yo que es Otro, que lo sustituye, que se responsabiliza de él, de ese “grito de socorro sin término al que nadie más que yo pudiera responder”<sup>86</sup>. El yo adquiere identidad en la medida en que es para el Otro, que es prolepsis del servicio, capaz de martirio: epifanía del Otro a costa del anonadamiento.

Hasta aquí Blanchot es levinasiano, no obstante, pondrá entre paréntesis la postura hiperbólica de Levinas llevada a cabo en *De otro modo que ser*, con dos objeciones (preguntas) que dejan entrever el porqué de su vía poética –y no ética– como la evasión del ser. La primera objeción radica en el supuesto de estar sometido a Otro que en sí es yo (el yo del amo, el yo del adversario), ¿cómo podría el yo ser aplastado por ese Otro que enajena hasta la

---

<sup>85</sup> BLANCHOT M., *El diálogo inconcluso*, 101.

<sup>86</sup> BLANCHOT M., *La escritura del desastre...*, 25.

aniquilación, ser responsable de una omnipotencia egoísta y de una voluntad asesina? ¿No hay acaso complicidad en mantener una filosofía del ego tras la lucidez de la consciencia que atestiguara tal realidad?<sup>87</sup>. La segunda estriba en el costo que conlleva la anulación de la propia identidad, ¿se puede llamar responsable a quien ha perdido la conciencia de identificación de sí como sujeto responsable de Otro, de quien en el éxtasis total es “simulacro de unidad”, de quien ha perdido su *quién* de quien responde por el prójimo? Si la llamada del Otro es a alguien, ¿ese alguien no debe acaso conservar su peculiaridad?, de lo contrario, ¿la desindividualización no entraña la no responsabilidad a causa del exceso?<sup>88</sup>.

Para Blanchot, el hablante –más que el escribiente– conserva la posibilidad de la palabra, *minimum* de identificación, pero a la vez, una palabra que siempre está orientada a Otro, que descentra al sujeto y lo expone. El lenguaje no une en una totalidad que desvanezca la alteridad, sino que mantiene en proximidad a los siempre distantes<sup>89</sup>; el lenguaje es relación asimétrica: posibilidad real de trascendencia. “La literatura es la aventura única de una

---

<sup>87</sup> Cfr. Ibid., 24.

<sup>88</sup> Cfr. Ibid., 25.

<sup>89</sup> Cfr. BRUNS G., “Blanchot/Levinas: Interruption. On the conflict of alterities”, en *Research in Phenomenology*, 26 (1996), 136-138.

trascendencia que franquea todos los horizontes del mundo que las más audaces tentativas no permiten registrar<sup>90</sup>.

## 2. INFLUENCIA FILOSÓFICA (DEL SER AL OTRO)

### 2.1 HEGEL: LA CONCIENCIA COMO SER

Tal vez la primera pregunta que cabría antes de analizar las críticas de Levinas a Hegel es: ¿Qué Hegel conoció el filósofo lituano? Sin duda alguna es determinante dar cuenta de la vía por la cual Levinas accedió a Hegel, único de los filósofos citados en este capítulo que no conoció directamente –de Husserl y Heidegger fue discípulo y traductor, de Marcel y Buber compañero y amigo–. Para Conesa<sup>91</sup> la influencia de Alexandre Kojève en los años 30 en Francia fue decisiva; este filósofo ruso, con una óptica marxista introdujo Hegel a la Escuela de Altos Estudios Prácticos desde 1933 hasta 1939 con sus famosas conferencias en torno a la *Fenomenología del Espíritu*, a las cuales asistieron, entre otros, Sartre, Lacan, Merleau-Ponty y, por supuesto, Levinas.

---

<sup>90</sup> SMB\*, 39.

<sup>91</sup> Cfr. CONESA D., “Ontología y barbarie. La recepción de Hegel en el joven Levinas”, en *Anuario Filosófico*, 36/3 (2003), 599-618.

Sin embargo, Kojève no es la única vía de recepción del pensamiento hegeliano para Levinas; figuran también Jean Wahl<sup>92</sup>, filósofo judío que años antes de Kojève dedicó sus estudios a Hegel y ya había escrito *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, y sin duda alguna, Franz Rosenzweig, tal vez el mayor crítico del sistema hegeliano desde la trinchera judía. Incluso Levinas reconocerá que el Hegel de Rosenzweig<sup>93</sup> no es puro, sino que está filtrado a su vez por la influencia de Meinecke, famoso historiador que ya para 1924 había publicado el *Die Idee der Staatsräson*. Resulta, pues, una lectura influenciada por el marxismo, el existencialismo y el historicismo antisemita.

No hay que olvidar, además, que la crítica a Hegel está suscitada, más que por cualquier influencia filosófica o literaria, por la misma experiencia de la *Shoah*. “Mi crítica de la totalidad –dice Levinas– viene, en efecto, después de una experiencia política que no hemos aún olvidado”<sup>94</sup>. Hegel –lo mismo que después será Heidegger–es para Levinas la representación de un sistema hecho vida, el cual se cobrará, para verificarse en su verdad, muchas vidas.

Levinas ve en Hegel no sólo la apoteosis de la filosofía occidental, sino la mostración misma de tal filosofía –postura que le

---

<sup>92</sup> Cfr. EI, 12; HS 96. 101.

<sup>93</sup> Cfr. HS, 74. 79. 93.

<sup>94</sup> EI, 73.

ha valido muchas críticas por el reduccionismo que entraña—. La síntesis lograda por Hegel es en cierta medida la síntesis anhelada por sus antecesores —desde Jonia—. Así, “esta historia [de la filosofía] puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad donde la conciencia abraza el mundo, no deja nada fuera de ella, y deviene en pensamiento absoluto”<sup>95</sup>. La totalidad como anhelo filosófico, tentativa recurrente en Occidente, no parece responder sino a una culpa original, a la conciencia de una caída del Todo a la parte, al individuo<sup>96</sup>.

Es, pues, la supresión del individuo por la Totalidad el punto de choque frontal entre Levinas y Hegel. Para éste —en el prólogo de la *Fenomenología*— “en el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro, la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante”<sup>97</sup>. Dicha supresión se puede realizar en dos momentos: la de la Particularidad y la del otro en tanto otro.

---

<sup>95</sup> EI, 69.

<sup>96</sup> Cfr. EI, 70: “C’est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l’aboutissement de la philosophie même. Partout dans la philosophie occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de l’esprit”.

<sup>97</sup> HEGEL G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 2003, 21.

Para Kojève, un sujeto separado es abstracto e irreal: “El Sujeto y el Objeto tomados aisladamente, son *abstracciones* que no tienen ‘realidad-objetiva’ (*Wirklichkeit*) ni ‘existencia-empírica’ (*Dasein*). Lo que existe en *realidad*, desde el momento que se trata de la Realidad-de-la-cual-se-habla, y puesto que en verdad *hablamos* de la realidad, no puede tratarse para nosotros más que de una Realidad-de-la-cual-se-habla; sostengo que lo que en realidad allí existe es el Sujeto-que-conoce-el-objeto o, lo que es igual, el Objeto-conocido-por-el-Sujeto. Esta realidad desdoblada y no obstante una en sí misma puesto que es indistintamente real, tomada en su conjunto o en tanto que Totalidad, en Hegel se llama “Espíritu” (*Geist*) o (en la ‘*Logik*’) ‘*absolute Idee*’”<sup>98</sup>. No obstante, no sólo es abstracción el sujeto en cuanto separado del objeto, sino también en cuanto separado de la Historia. El Espíritu, que se autocomprende histórico y finito no puede llegar a la consumación del saber, que encerraría el saber del todo el Ser y de todo lo Real – por tanto, saber de sí también–, en la Particularidad del cada sujeto humano, estadio inacabado del Espíritu Absoluto. Éste recapitula en

---

<sup>98</sup> KOJÈVE A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1984, 12.

sí la totalidad (substancia-sujeto) del ser como Idea Absoluta, que no entraña alteridad, no hay más “fuera de sí”<sup>99</sup>.

No sólo la separación sujeto-objeto es falta de consistencia, también la distancia que implica la noción de *otro* es igualmente ingenua y deberá ser superada. “El individuo que no ha arriesgado la vida –dice Hegel– puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta”<sup>100</sup>. La historia de las autoconciencias es una dialéctica dramática, lucha incansable que pretende una paz realizada en el Espíritu. Kojève leerá así a Hegel, y reducirá con esta lectura todo el pensamiento hegeliano a uno de sus momentos, haciendo una apología de la violencia<sup>101</sup>, una justificación de la tiranía y del terror como método de realización de la idea filosófica.

---

<sup>99</sup> NP, 99: “...allait soit jusqu’à réduire l’homme à un point désincarné et impassible et son intériorité à l’éternité d’un acte logique; soit, avec Hegel, jusqu’à faire absorber le sujet humain par l’Être”.

<sup>100</sup> HEGEL G. W. F., *Fenomenología del Espíritu...*, 116.

<sup>101</sup> Cfr. CONESA D., *op. cit.*, 604-605.

La superación de la alteridad está en manos del Estado, que a la vez reúne el para-sí y la multiplicidad.

El Estado, para Hegel, representa la esfera superior de la vida, “sustancia ética consciente de sí”, que sintetiza la individualidad y la universalidad: “El Estado es  $\alpha$ ), primero su formación interna como desenvolvimiento que se refiere a sí [...]  $\beta$ ) individuo particular, y, por consiguiente, en relación con otros individuos particulares [...] Pero  $\gamma$ ) estos espíritus particulares son sólo momentos en el desarrollo de la idea universal del espíritu en su realidad, y ésta es la historia del mundo o historia universal”<sup>102</sup>. No sólo la Negatividad dialéctica introduce la violencia en el proceso dialéctico, sino que la misma *Aufhebung* es violencia y anonimato: lo sin-rostro.

Historia y Estado, entonces, se muestran como categorías totalitarias para pensar el ser. Levinas criticará a Hegel el haber considerado en su onto-logía al prójimo (*autrui*) como extraño y otro (*autre*), y que debe absorberse en el yo (*moi*) en tanto mismo (*même*) por medio del Estado<sup>103</sup> y la Historia; en eso estribaría el

---

<sup>102</sup> HEGEL G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §536, Porrúa, México 1997<sup>7</sup>, 270.

<sup>103</sup> KOJÈVE A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1987, 112: “El Estado antiguo excluye la Particularidad; la acción particular será criminal [...] mas se puede decir también que el Crimen es asimismo *individualizador*, porque en la pena de muerte hay síntesis de lo

discurso o decurso del espíritu, discurso que da cuenta del ser realizado en la naturaleza (mundo natural) y en el hombre (mundo histórico), llegando así a lo verdadero (*das Wahre*), Ser-revelado-por-el-discurso-en-su-realidad, discurso coherente<sup>104</sup>, pero en cuanto tal, es decir, en cuanto *logos*, reductor de la alteridad a la Nada.

Respecto al olvido de la alteridad insuperable del otro, Levinas reprochará a Hegel el haber considerado, en el movimiento dialéctico, el encuentro con el Otro como momento de conciliación entre el yo y el no-yo cuya superación radicaré en el retorno a sí del yo<sup>105</sup>. El retorno del yo que comprende en sí lo que no es, es

---

Universal y de lo Particular: *soy yo* y no el otro quien debe ser condenado a muerte, y esto ha sido decidido por *todos* (por la Sociedad, por el Estado) [...] Por otra parte, el Estado, al excluir la Particularidad, implica la *supresión* de lo Particular (del miembro de la Familia), es decir, de su *Sein* (pues lo Particular es un ser natural, viviente). En consecuencia, el carácter esencial del Estado pagano es la guerra, la destrucción efectiva de lo Particular, su muerte”.

<sup>104</sup> Cfr. KOJÈVE A., *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires 1990, 17.

<sup>105</sup> DE TORRES M. J., “Metafísica y filosofía de la religión en Hegel”, en *Enrahonar*, 28 (1997), 94: “En el sistema hegeliano cuanto acontece entre Dios y el mundo no se basa en la libertad de la plenitud divina, sino en la necesidad que mueve a un Absoluto indigente de lo otro de sí. La entrega generosa, personal y gratuita, deja de ser la verdad última en la que se fundamentan las relaciones entre Dios y el hombre. La aparición relevante de lo Otro, como realidad nunca plenamente apresable y sólo captable en la apertura siempre renovada a la

Totalidad<sup>106</sup>. Si la última identidad es sobre lo idéntico y lo no-idéntico, el sistema hegeliano no sólo es la clausura de la onto-logía en tanto saber, reduciendo toda reflexión posterior en epígono del filósofo germano, sino que señala la clausura del saber como posibilidad de trascendencia: todo saber es saber de sí y para sí, es ego-logía. Con Hegel –dirá Levinas–, “lo no englobable devino englobable”<sup>107</sup>, el conocimiento, como “saber absoluto”, suprime la alteridad<sup>108</sup>.

En los párrafos 93-94 de la *Enciclopedia* Hegel manifiesta que “alguna cosa llega a ser lo otro, pero lo otro es también alguna

---

Trascendencia, deja paso en Hegel a una única autoconciencia absoluta que reabsorbe toda diferencia. De acuerdo con la aguda apreciación de Levinas, en Hegel no hay lugar para el verdadero Infinito, puesto que todo se reduce a totalidad ontológica marcada por la lucha de contrarios; no hay verdadera historia, aparición novedosa y gratuita de lo Otro en el mundo, sino eterna repetición de lo Mismo”.

<sup>106</sup> KOJÈVE A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, 44: “Ser otro que lo que se es (Negatividad) y permanecer uno mismo (Identidad), o identificarse con otro distinguiéndose, es *ser* a la vez (*y revelar* por el Discurso) tanto lo que se es como lo que no se es. Devenir otro que lo que se es, significa tomar posición frente a sí mismo, es existir (tal como ha sido *para sí*), tal como se es actualmente [...] el Ser real concreto (revelado) no es ni *Identidad* (pura, que es Ser, *Sein*) ni *Negatividad* (pura, que es Nada, *Nichts*), sino *Totalidad* (que es Devenir, *Werden*)”.

<sup>107</sup> NP, 11.

<sup>108</sup> Cfr. EI, 58.

cosa; por consiguiente, llega a ser igualmente alguna cosa; y así hasta lo infinito. Esta infinidad es la infinidad falsa o negativa, pues no es sino la negación de lo finito, el cual, sin embargo, nace de nuevo y, por consiguiente, aún no es superado”. La conciencia es desdichada *en el otro*<sup>109</sup>, está enajenada y reclama el retorno, la estabilidad. La infinitud verdadera se daría en la unidad, más aún, en la conciencia de la unidad, es decir, en la supresión onto-lógica final de la alteridad. Levinas, por el contrario, intentará sostener ambos planos: infinitud y alteridad.

Detrás de la comparación que hará Levinas entre Ulises y Abraham<sup>110</sup>, resuena la lectura de Kojève sobre Hegel. Ulises sale de su tierra, y tras muchas aventuras, regresa triunfante a Itaca, enriquecido y bendecido de los dioses, a reclamar el trono que le correspondía por derecho y al que nunca renunció; Abraham, por el contrario, es desarraigado, compelido fuera de *su* tierra, de la casa de *su* padre, a un lugar desconocido: no hay retorno, hay nomadismo; no hay más yo, sino otro. Ulises es el paradigma de la astucia de la razón hegeliana, que siempre regresará triunfante a sí. La trascendencia es momentánea o, si se quiere, hipócrita. Antes, durante y después del viaje, Ulises está en Itaca, ya como presente, ya como porvenir o ya como recuerdo: nunca salió *realmente* de

---

<sup>109</sup> WAHL J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951<sup>2</sup>, 124.

<sup>110</sup> Vid. infra, Cap. III, 3.1.

ella. Las estructuras hegelianas son una *odisea* –todo pensamiento trascendente lo retornan a sí<sup>111</sup>– no un *éxodo*. Al respecto, algunos autores han visto en la misma estructura de la *Fenomenología del Espíritu* la aventura del espíritu, que como Ulises, regresa a casa, a su nativa tierra: la verdad<sup>112</sup>.

¿Qué hay después del retorno odisiaco-hegeliano? Nada, o si se prefiere, el mismo Ser, pues la Totalidad, como esencia del ser<sup>113</sup>, coincide consigo misma, y fuera de ella no hay nada, pues todo pensamiento dialéctico que traiga dentro de sí la diferencia y la lleve a la unidad, en donde la historia de cada hombre esté subsumida en la del Espíritu, donde hay coherencia y unidad total, donde el Otro se transforma en el Mismo, donde el Estado recapitule a los ciudadanos, y donde la carne y la sangre que conforman el cuerpo se sublimen en el cuerpo social<sup>114</sup>, no es más que pensamiento de sí, soledad. Esta es precisamente la mayor violencia posible, pues “la acción violenta no consiste en encontrarse en

---

<sup>111</sup> Cfr. AT, 34.

<sup>112</sup> Cfr. MACDONALD M. J., “Losing Spirit: Hegel, Levinas, and the Limits of Narrative”, en *Narrative*, 13/2 (2005), 183.

<sup>113</sup> Cfr. AT, 59.

<sup>114</sup> Cfr. MACK M., “Franz Rosenzweig’s and Emmanuel Levinas’s critique of German idealism’s pseudotheology”, en *The Journal of Religion*, 83/1 (2003), 58.

relación con el Otro; es precisamente aquella en la que uno está como si estuviera solo”<sup>115</sup>.

Resta por considerar las implicaciones que tendrán, tanto las interpretaciones como las críticas de estas tesis hegelianas, respecto a la noción de muerte y de pueblo judío que asume Levinas. Cuando éste relee la *Wissenschaft der Logik*, citando incluso la edición alemana, encuentra un Hegel que *in principio* postula la identidad entre ser y nada, sin embargo, en ninguno de ellos por separado se encuentra la verdad, sino en su movimiento del “inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”<sup>116</sup>. Si en el Absoluto no hay *novedad* inicial tampoco la hay final: génesis y corrupción conducen a lo mismo. El desvanecimiento de toda diferencia hace ficción la muerte, en concreto, la muerte del otro. La “tranquila unidad” que ofrece la doctrina del devenir neutraliza a la par angustia y alteridad.

Ahora bien, Levinas nota<sup>117</sup> que el devenir está ligado al mundo fenomenal, es decir, a la manifestación del ser. La muerte no es, pues, parte de esta manifestación, está fuera de ella: es nada

---

<sup>115</sup> LC\*, 75.

<sup>116</sup> HEGEL G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires 1993<sup>6</sup>, 108.

<sup>117</sup> Cfr. DMT, 89ss.

total, nada no ligada a la aparición del ser. La muerte del otro es un escándalo para la razón, pues el ser no retorna –vía la nada– al manantial eterno de las generaciones. Advierte que si el otro es perpetuamente otro, esta diferenciación engendra la novedad, y por tanto, se cala hondo la muerte: sólo lo único perece, la muerte del otro es una *nueva* muerte.

Levinas da un paso más allá, leerá estos fragmentos de la *Lógica* a la luz de una pieza clave de la *Fenomenología*. El fragmento se sitúa en la sección sobre el Espíritu, cuando desarrolló anteriormente la pugna entre las dos leyes, la humana y la divina, la del varón y la de la mujer, ciudad y hogar. La familia tiende a la individualidad y lo manifiesta con la conservación del muerto en su singularidad y su arraigo; esta ley divina tiende a lo singular que está más allá de la realidad. El gobierno, que es espíritu reflejado en sí, es substancia ética total, conformado por familias, tiene el deber de no dejar que éstas se aislen, desintegrando el espíritu conformado, por eso, “para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y

tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte”<sup>118</sup>.

El giro hegeliano consterna a Levinas, no porque la muerte y la guerra sean amos –ya Heráclito lo había dicho: “πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς”–, sino porque para todo Espíritu que existe individualizado en el pueblo, es necesaria una doble negación: la que lo hace tal y no otro, es decir, la que lo determina negándose a ser otro pueblo diferente, y la negación que se suscita en su seno, la muerte del individuo, la guerra a las familias para que éstas no caigan en su ser-natural sino que se mantengan en su ser-ético. La muerte del otro es necesaria en la marcha del Espíritu Absoluto. Un Estado sin contradicciones –sin diferentes– es la encarnación del Espíritu, ahí, en su desindividualización, el individuo encuentra su satisfacción<sup>119</sup>.

*Ad intra*, en la familia, el individuo es negado. Pero también *ad extra*, y aquí entra el reclamo como judío. La Razón en la Historia no admitiría, en su progreso, al pueblo que no tiene ni territorio ni Estado como atributos, éste debe ser negado como irracionalidad. Incluso, no hay formalmente Historia de este tipo de pueblos. Sartre comentó en *Le nouvel observateur*: “si la historia

---

<sup>118</sup> HEGEL G. W. F., *Fenomenología del Espíritu...*, 267-268.

<sup>119</sup> Cfr. IH\*, 160.

judía existe, entonces Hegel se equivocó”, a lo cual Levinas añade: “pues bien, la historia judía existe”<sup>120</sup>.

La renuncia a la verdadera experiencia so pretexto de encontrar el fondo verdadero de todo, que reduce *toda* la realidad a un único elemento –que puede ser el agua o el Espíritu Absoluto–<sup>121</sup> impide el encuentro con el *otro*, individuo o pueblo. La diferencia es alteración, y el sistema hegeliano se presenta alérgico a mantenerse allí, en la alteración que supone la pasividad ante la diferenciación. El otro, en Hegel o en Hobbes, bajo la dialéctica amo-esclavo, o bajo la dramática lupina, es ocasión para el fortalecimiento integrador de una instancia superior que lo anula.

Si “el ser *no es* al coagularse en esfera parmenídea, idéntica a sí misma, ni en criatura acabada y estática. La totalidad del ser a partir de las culturas no sería, en modo alguno, panorámica. No habría totalidad en el ser, sino totalidades”<sup>122</sup>. El pueblo judío tiene cabida sólo bajo una lógica de la alteridad, y no bajo una de la totalidad. No obstante las indicaciones que hace Wahl<sup>123</sup> sobre la

---

<sup>120</sup> IH\*, 149.

<sup>121</sup> Cfr. HS, 76.

<sup>122</sup> HAH\* 43

<sup>123</sup> WAHL J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 23-24: “Trois remarques sont nécessaires. D’abord Hegel voit dès cette époque très nettement l’universalité de ce que nous pouvons appeler la catégorie du maître et de l’esclave; et il note comment le Juif contribue à l’idéalisation de cette

influencia que pudo significar el pueblo judío para la consolidación de algunas tesis hegelianas (amo-esclavo, espíritu y separación), en el Sistema se excluye la presencia del otro como revelación, lo verdadero es autoconciencia de desenvolvimiento mas no escucha que viene de una afuera jamás asimilable, de otro (no-yo): residente perpetuo de su no.

## 2.2 HUSSERL: EL SER DE LA CONCIENCIA

Hablar de la presencia de Husserl, temática o atemática, en la obra de Levinas excedería con mucho los límites de este apartado; se reconocerán solamente las grandes deudas que el lituano tiene

---

catégorie; les idées de pensée et de domination sont unies pour lui, et un peuple de conquête sera en un sens un peuple idéaliste. Les Juifs contribuent à la «sublimation» de la catégorie du maître et de l'esclave. [...] En deuxième lieu, cette séparation même, la tension de cette séparation tend à purifier le moi, et cette remarque va dans le même sens que la précédente. L'impureté juive serait une sorte de purification, de même que la matérialité juive permet, exige une sorte d'idéalisme. Par là même qu'il prend conscience de son indignité comme être, le Juif, pourrait-on dire, prend conscience de sa dignité comme esprit. En troisième lieu, si le peuple juif est le peuple de l'absolue séparation, n'y a-t-il pas là une indication qui sera susceptible d'être développée plus tard par Hegel quand il intégrera pour ainsi dire cette séparation dans sa philosophie religieuse?"

con el Profesor de Friburgo. Quepan, antes, algunas anotaciones importantes. Emmanuel Levinas estudió la carrera de filosofía en Estrasburgo comenzando en 1923; allí tuvo de profesores a Charles Blondel, Maurice Pradines, Maurice Halbwachs y a Henri Carteron. Con ellos descubrió la gran filosofía de Bergson, que para Levinas será la piedra de toque sin la cual no se pueden comprender las intuiciones de los filósofos contemporáneos, en especial, las de Heidegger. Es allí, en Estrasburgo, donde su colega Gabrielle Peiffer le invita a leer las *Investigaciones Lógicas* –en 1931 hará con ella la primera traducción francesa de las *Meditaciones Cartesianas*–. Después del descubrimiento de las posibilidades que ofrece la fenomenología, Levinas decide ir a Friburgo para recibir la enseñanza de Husserl, durante los cursos de 1928-1929. Es de gran importancia para el pensamiento de Levinas que los dos cursos hayan tratado, respectivamente, sobre la *noción de psicología fenomenológica* y, especialmente, *sobre la constitución de la intersubjetividad*. Después de esos cursos, Heidegger tomará el relevo en la cátedra, pero de su influencia trataremos luego.

Tres periodos se pueden reconocer en la producción literaria de Levinas respecto a Husserl y a la fenomenología: la acogida, la valoración crítica y el distanciamiento. En cuanto al primero, destacan la misma tesis doctoral de Levinas: *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), precedida por el artículo *Sobre 'Ideas' de M. E. Husserl* (1929) y seguida por

*Friburgo, Husserl y la fenomenología* (1931) y *La obra de Edmund Husserl* (1940), éste último recogido en el libro *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949) y los dos anteriores en *Los imprevistos de la historia* (1994). La valoración crítica se realiza en los otros artículos contenidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* dedicados a Husserl (1957-1963) y el distanciamiento queda pronunciado ya desde algunos de los anteriores, pero, sobre todo, en *Totalidad e infinito* (1961) *De otro modo que ser* (1974) y *De Dios que viene a la idea* (1982).

Como guía de exposición de las ideas asumidas por Levinas en el primer período tomaremos el orden mismo que él dispuso en *La obra de Edmund Husserl*, síntesis de los grandes temas del autor. En primer lugar, Levinas ve a un Husserl fiel a la tradición de la civilización europea<sup>124</sup>, que valora el desarrollo de la especulación intelectual de Occidente y que intenta, siguiendo los pasos de muchos otros –Descartes, Kant, Hegel–, dar certidumbre a las bases del sistema científico. La lógica, como ciencia que conduce a las primeras evidencias que sostienen a las demás, será la gran preocupación de Husserl, no obstante, este pensador se presenta más sensato que los anteriores, pues ve en la tarea fundacional un esfuerzo generacional. La lógica, como ciencia de la legalidad, es “la condición de verdad en la medida en que la verdad es

---

<sup>124</sup> Cfr. DEHH\*, 32.

adecuación del pensamiento y del objeto, y las estructuras formales del objeto pertenecen a su ser”<sup>125</sup>.

No obstante, la lógica puede tener dos vertientes: una lógica que, desinteresándose de la materialidad del conocimiento, busque solamente las relaciones formales, y otra lógica, la que se interesa por la verdad, y que necesariamente trabaja sobre la experiencia, la cual supone el elemento a priori de las leyes y relaciones, pero fundamentalmente precisa el componente material<sup>126</sup>. Mas abrirse a la experiencia supone un nuevo método: la fenomenología.

Levinas acoge a Husserl con la confianza en que, por una parte, bajo su método “los problemas pueden ser planteados de un modo nuevo que los hace susceptibles de solución, y por otra, que esta solución no puede presentarse más que bajo la forma de un trabajo positivo, trabajo de generaciones enteras como sucede en las ciencias exactas”<sup>127</sup>. La fenomenología es el método que lleva a la *intuición de las esencias (Wessenschau)* de los objetos<sup>128</sup>, y será

---

<sup>125</sup> DEHH\*, 39.

<sup>126</sup> Cfr. DEHH\*, 40.

<sup>127</sup> IH\*, 40-41.

<sup>128</sup> De acuerdo con *Investigaciones Lógicas*, Levinas comenta que “todo pensamiento ve, apunta, se refiere a algo, y ese algo, exista o no, es su objeto. Y ese objeto, *visto en tanto objeto*, como *pura significación de nuestro pensamiento*, puede tener características: podemos hablar de sus propiedades, su posibilidad de ser predicable, su manera de darse como «existente», «individual»,

uno de los descubrimientos de *Investigaciones lógicas*. Levinas, comentando a Husserl, describirá las esencias como el conjunto de predicados necesarios de un objeto, descubiertos haciendo abstracción de la existencia y modificando imaginariamente el objeto hasta el grado de captar, en la variación de los posibles, lo invariable en ellos. Así como se percibe el objeto individual, así también se intuye la esencia del objeto, y esta intuición constituye un conocimiento nuevo y distinto: la ideación. El joven Levinas también ve en *Ideas* de Husserl una síntesis y conciliación de empirismo y racionalismo<sup>129</sup>, pues al considerar éste la verdad como la concordancia, no entre sujeto y predicado, ni entre intelecto y realidad, sino entre lo que se afirma y la estructura misma del objeto –sin caer en una metafísica realista–, deja en el objeto mismo la necesidad, y en la intuición, su captación originaria.

Las esencias intuitas pueden ser más o menos generales; las más generales, por ejemplo, animalidad, sociedad, materialidad, etc., constituyen ellas mismas *regiones* susceptibles de ser examinadas por diversas *ontologías*, que en su conjunto otorgarían seguridad y científicidad a todas las ciencias que estudian hechos, pues con las verdades eidéticas se fundaría la racionalidad de dichos estudios al alcanzar leyes y principios válidos para todos los objetos

---

«ideal». Hablar así de existencia, de idealidad o de realidad está más allá de toda posición metafísica, de toda afirmación existencial” (IH\*, 42).

<sup>129</sup> Cfr. IH\*, 46.

singulares y sus respectivas esencias específicas. En la fenomenología estaba la esperanza del verdadero fundamento: “dentro de la positividad, la ciencia empírica genuina (relativamente genuina) exige una fundamentación metódica mediante una ciencia apriorica correspondiente. Si tomamos el universo de todas las ciencias empíricas posibles en general y exigimos una fundamentación RADICAL, liberada de toda crisis de fundamentos, ello nos conduce al apriori universal en la fundamentación radical, esto es, en la fundamentación fenomenológica. La configuración genuina de una ciencia universal de la facticidad es por ende la fenomenológica; como tal, ella es ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica”<sup>130</sup>. Además, correspondería a la *ontología formal* dar cohesión a todas las *ontologías regionales* estudiando las relaciones eidéticas entre ellas. La ontología formal no es más que la lógica pura, ciencia de las formas.

Uno de los temas fundamentales de la fenomenología, que Levinas no dejó de introducir a Francia<sup>131</sup>, será el de la conciencia. Siguiendo a Husserl, y éste a Descartes, la conciencia encierra la esfera entera del *cogito*. Mas conciencia actual o potencial es

---

<sup>130</sup> HUSSERL E., *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, UNAM, México 1990, 78-79.

<sup>131</sup> Cfr. HERRERO HERNÁNDEZ F. J., *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 61-71

siempre conciencia *de algo*; y el ser conciencia de... es lo que la hace ser “intencional”, propiedad fundamental por la cual se dirige siempre a otro que sí, tomando en cuenta que la intencionalidad “no es un vínculo entre dos estados psicológicos, de los que uno sería el acto y otro el objeto, ni un vínculo entre la conciencia por una parte y el objeto real por otra. La gran originalidad de Husserl consiste en haber visto que «la relación con el objeto» no es algo que se intercale entre la conciencia y el objeto, sino que dicha «*relación con el objeto*» es la conciencia misma. *El fenómeno primitivo es esta relación*”<sup>132</sup>.

La intencionalidad, por tanto, no es una característica más de la conciencia, sino que es su esencia, pues lo pensado se encuentra idealmente presente en el pensamiento, y esta manera de contenerse la cosa diferente en el pensamiento es la intencionalidad. ‘Cosa diferente’ no designa una realidad extrínseca, sino una distinción entre conciencia y objeto psíquico, en donde aquélla dota de sentido (*Sinngebung*) a éste, en donde el objeto no sólo es considerado como objeto de la intelección, sino también como objeto de la sensación, de la emoción, etc. La vida anímica, toda ella, es intencional.

Aunque Husserl reconoce en la sensación la materia prima (*hyle*) a partir de la cual la conciencia es intencional a su objeto, es

---

<sup>132</sup> IH\*, 57.

ésta la que constituye, intenciona, el objeto en cuanto objeto: “Los diversos problemas del conocimiento se ven reducidos al problema de cómo constituye la conciencia los objetos. El objetivo es indagar cómo los datos sensibles (*hyléticos*) son animados por las intenciones; cómo estas intenciones se unen para constituir un objeto, uno e idéntico; cómo se caracterizan y se relacionan los actos cuando el objeto constituido por ellos se da como existente, cuando la pretensión de la conciencia de alcanzar su objeto se encuentra justificada”<sup>133</sup>.

La conciencia es, pues, conciencia *de* un objeto, sin embargo, la multiplicidad de aspectos que tiene el objeto hacen imposible un conocimiento actual total de la cosa, hay aspectos que pertenecen al porvenir: “La cosa nunca es totalmente conocida: su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*”<sup>134</sup>. Para el objeto, existir, es ser para la conciencia, encuentro con ella; sin embargo, su existencia, al depender de la conciencia, es relativa a la serie de fenómenos que se puedan experimentar de ella, y como éstos se dan en el tiempo, la comprensión presente no abarca las experiencias previas ni futuras. La contingencia del fenómeno

---

<sup>133</sup> TIPH\*, 158.

<sup>134</sup> TIPH\*, 50.

anuncia ya la temporalidad de la conciencia como propiedad esencial<sup>135</sup>.

En su intencionalidad, la conciencia es capaz de conocer las esencias de sus objetos, y este fue el motivo que interesó a Levinas en *Ideas*. La tesis doctoral del lituano versa, efectivamente, sobre la *intuición*, pues veía en ella el acceso que daba el método fenomenológico al ser<sup>136</sup>. El mismo Levinas afirma al inicio de su tesis doctoral: “Al proponernos estudiar aquí el intuitivismo en la fenomenología de Husserl, no podemos, consecuentemente, separar en nuestra exposición la teoría de la intuición como método filosófico, de aquello que podríamos llamar la *ontología* de Husserl. Buscamos, por el contrario, mostrar cómo la intuición que nuestro

---

<sup>135</sup> El que el objeto no sea abarcado completa ni exhaustivamente por la conciencia será una de las improntas del pensamiento husserliano en la obra de Levinas, sobre todo en lo referido al *Rostró*, cuya fenomenalidad –si es que se puede afirmar que la tiene– consiste precisamente en ser refractario a la luz de la conciencia: su aparecer es en tanto desaparecer.

<sup>136</sup> URABAYEN J., *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Pamplona 2005, 106: “Que Levinas eligiera este tema es muy significativo. A él no le preocupaba el método fenomenológico (la reducción), ni el fenómeno o mundo de la conciencia (la relación noesis-noema), no le interesaba directamente el tema del tiempo y de la pluralidad de sujetos (cuestiones que luego ocuparán el centro de sus reflexiones); sino la intuición, es decir, la forma de conocimiento capaz de acceder a la realidad y, por ello, como Levinas destaca, lo que quiere es describir la ontología que subyace en la fenomenología de Husserl”.

autor propone como modo de filosofar se desprende de su concepción misma del ser”<sup>137</sup>.

Como la conciencia es la relación misma con el mundo de los objetos, Levinas verá la necesidad de cavar más hondo en la significación de la noción de *ser*, y comprender que éste está determinado por el sentido de la vida consciente y no a la inversa<sup>138</sup>, de manera tal que ser es ser-en-la-conciencia, pues “el mundo de las “*res*” trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual”<sup>139</sup>.

Si todo ser es ser-en-la-conciencia –intencionalidad–, entonces la conciencia es el origen de todo ser, pues *ser* es *aparecer* a la conciencia; de ahí que el estudio de la vida consciente posea valor filosófico. La vida consciente estará a la base de la ontología, mas no una ontología hegeliana, sino a la inversa, pues el escenario del ser es la conciencia. La característica que distingue a la conciencia de sus objetos es que ella misma no es su objeto, no se conoce intencionalmente a sí misma: “*existir* para la conciencia no significa *ser percibida* en una serie de fenómenos subjetivos, sino estar continuamente presente a sí misma. Y esto es precisamente lo

---

<sup>137</sup> TIPH\*, 22.

<sup>138</sup> Cfr. TIPH\*, 46.

<sup>139</sup> HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, §49, FCE, México 1997<sup>2</sup>, 113.

que el término «conciencia» expresa”<sup>140</sup>. Por tanto, mientras que los objetos tienen existencia en relación con la conciencia, ésta existe de manera absoluta<sup>141</sup>, en cuanto trascendental a los objetos.

Existir de manera absoluta no significa que la conciencia exista sin objeto, de hecho, la conciencia es tal en cuanto intencionada al objeto y, en cierta medida, a éste le debe su existir en tanto intencionalidad: “el mundo no sólo está constituido, también es constituyente. El sujeto ya no es puro sujeto, el objeto tampoco es puro objeto. El fenómeno es, a la vez, lo que se revela y lo que revela, ser y acceso al ser”<sup>142</sup>.

La labor constituyente de la conciencia coloca en el plano del idealismo a Husserl: “El pensamiento no podría, pues, relacionarse con lo que no tiene sentido, con lo irracional. El idealismo de Husserl afirma que todo objeto, polo de una síntesis de identificaciones, es permeable al espíritu; o, inversamente, que el espíritu no puede encontrar nada sin comprenderlo. El ser jamás

---

<sup>140</sup> TIPH\*, 62.

<sup>141</sup> TIPH\*, 58: “De hecho, no podemos decir que la dilucidación del sentido de este carácter absoluto [de la conciencia] haya sido emprendida por Husserl de un modo explícito. Se trata, ciertamente, de una de las más grandes lagunas en su doctrina. Husserl estudiará la existencia propia de las distintas *regiones* del ser, pero en lo que respecta a la conciencia, a la cual todas las demás regiones quedarán referidas, se contentará con tan sólo afirmar su existencia absoluta”.

<sup>142</sup> DEHH\*, 192.

podrá enfrentarse al espíritu porque siempre tiene un sentido para él. El enfrentamiento mismo es una manera de comprender”<sup>143</sup>. Ser es ser-mentado-por-la-conciencia<sup>144</sup>, prescindir de la conciencia al enunciar el ser, y declarar el ser fuera de ella, sería no sólo un realismo ingenuo, sino una contradicción, pues toda enunciación es ya intencionalidad.

El olvido, rechazo o ignorancia de la conciencia, en tanto intencionalidad, ha llevado a las ciencias a aceptar ingenuamente la tesis naturalista<sup>145</sup>, según la cual el espíritu se encuentra frente al objeto y no se cuestiona su objetividad (labor constituyente de la misma conciencia), no pudiendo hacer así una crítica de las evidencias que han permitido esta posición. Frente a esta actitud naturalista, Husserl propone la reducción fenomenológica, aún a sabiendas de que es “una violencia que se hace el hombre –ser entre

---

<sup>143</sup> DEHH\*, 65.

<sup>144</sup> HUSSERL E., *Ideas...*, §135, 321: “Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos *objeto*, aquello de que hablamos, lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia”.

<sup>145</sup> Cfr. DEHH\*, 69-71.

otros seres— para volver a encontrarse en tanto que pensamiento puro”<sup>146</sup>. El mundo ya no es ser, sino fenómeno de ser<sup>147</sup>.

Por medio de esta reducción se pone entre paréntesis la tesis de la existencia del mundo como distinto de la conciencia, pues todo mundo es mundo en la conciencia, y la conciencia es conciencia de mundo. Por medio de la *ἐποχή*, Husserl caracteriza a la conciencia como libertad, pues ya no está más sujeta a un mundo previamente constituido, ella es y se sabe constituyente: “Esta es la razón de que la “puesta entre paréntesis” del mundo no sea un procedimiento provisional que posteriormente permitirá reunir con certeza la realidad, sino una actitud definitiva. La reducción es aquí una revolución interior antes que una búsqueda de certezas, una manera para el espíritu de existir conforme a su vocación y, en suma, de ser libre”<sup>148</sup>.

Por último, la exposición de Levinas sobre Husserl termina en el análisis del ‘yo’. Atacando al psicologismo, Husserl no ve en el

---

<sup>146</sup> DEHH\*, 70.

<sup>147</sup> HUSSERL E., *Las conferencias de París*, UNAM, México 1988, 9: “...El mundo concreto entero es para mí, en vez de existente, sólo fenómeno de ser. Pero sea cual fuere el resultado de la pretensión de realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada, sino precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión”.

<sup>148</sup> DEHH\*, 72.

yo un soporte de los estados anímicos, no se puede decir del yo su esencia tal como se dice la de otros fenómenos: “El yo es una forma y una manera de ser y no un existente. En la inmanencia de las intenciones, él es trascendencia *sui generis* que no cabría comparar con la trascendencia de un objeto. No está constituido, es constituyente”<sup>149</sup>, de ahí que en su actividad constituyente devenga en libertad, el yo es el *fiat* de la conciencia. A fin de cuentas, si hay intencionalidad –labor constitutiva– es porque hay libertad, porque hay yo; así lo afirma el mismo Husserl: “la tesis y síntesis surge en cuanto el yo puro da actualmente el paso y cada nuevo paso; el yo mismo vive en el paso y “avanza” con él. El poner, poner a continuación, presuponer y posponer, etcétera, son obra de su *libre espontaneidad y actividad*; no vive el yo en las tesis como un pasivo ser en ellas, sino que ellas son irradiaciones que parten de él como de una fuente prístina y creadora”<sup>150</sup>.

Hasta aquí la presentación que Levinas hace de la obra de Husserl. Una acogida que sin duda puede tener incoados elementos propios de Heidegger, como los énfasis en la temporalidad y en la ontología pero que no obstante fue la puerta de acceso de muchos pensadores a la fenomenología; por ejemplo Sartre conoció la fenomenología gracias a la lectura de *La teoría fenomenológica de la intuición*.

---

<sup>149</sup> DEHH\*, 76.

<sup>150</sup> HUSSERL E., *Ideas...*, §122, 292.

En el período de valoración crítica se descubre un Levinas que sopesa la fenomenología y ve en ella un método por el cual se descubren intenciones olvidadas<sup>151</sup>, como una seria reflexión – ausencia de retórica– que consigue efectivamente la objetividad.

“Pienso –comenta Levinas– que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana. El rasgo dominante, el que incluso determina a todos los que hoy ya no se dicen fenomenólogos, es que, al remontar desde lo pensado hacia la plenitud del pensamiento mismo, descubrimos dimensiones de sentido siempre nuevas, sin que en ello haya ninguna implicación deductiva, dialéctica o de otro tipo. [...] me refiero al hecho de que si, al partir de un tema, llego hasta las «maneras» en que a él se accede, esta manera en que se accede a él resulta ser esencial para el sentido de ese mismo tema: nos revela todo un paisaje de horizontes que han sido olvidados [...] La fenomenología no consiste en erigir los fenómenos en cosas en sí;

---

<sup>151</sup> Cfr. EI, 21: “La phénoménologie est le rappel de ces pensées –des ces intentions– oubliées; pleine conscience, retour aux intentions sous-entendues – mal entendues– de la pensée qui est au monde. Réflexion complète nécessaire à la vérité, même si son exercice effectif devait en faire apparaître les limites. Présence du philosophe auprès de choses, sans illusion, sans rhétorique, dans leur vrai statut, en éclairant précisément ce statut, le sens de leur objectivité, de leur être, ne répondant pas seulement à la question «comment *est* ce qui est, que signifie qu’il est?»”.

consiste en remitir las *cosas en sí* al horizonte de su aparecer, de su fenomenalidad”<sup>152</sup>.

En *Reflexiones sobre la «técnica» fenomenológica*, Levinas valora una peculiaridad del método fenomenológico frente a otros: busca la significación del objeto dentro del objeto mismo, no lo hace relativo, no lo compara para su análisis. Por ejemplo, la oscuridad que poseen los sentimientos, no es un elemento que imposibilite saber del sentimiento, al contrario, esa oscuridad forma parte de la descripción misma del sentimiento. Por tanto, lo que en otras filosofías es pérdida, en la fenomenología es positividad, “lo que de pronto parecería un fracaso –el inacabamiento de una serie de aspectos de la cosa– es un modo de acabamiento de la cosa”<sup>153</sup>. A este hallazgo husserliano Levinas será fiel; en su obra se encuentran múltiples alusiones a la positividad del “desaparecer”, de la “ruptura” o de la “infinitud”, por ejemplo, que aluden al modo propio en que aparece la realidad –el Otro– al sujeto.

Otro gran tema que acompañará diversos análisis fenomenológicos en Levinas es la insistencia en que el descubrimiento de la cosa no radica en la captación de su esencia, sin más, como si la cosa fuera fruto de una aparición *ex nihilo*, sino en la captación de la cosa junto con las vías que condujeron la

---

<sup>152</sup> DVI\*, 124-125.

<sup>153</sup> DEHH\*, 167.

conciencia a ese fenómeno, indagando las evidencias olvidadas que lo dieron a luz, ya que “el retorno a los actos en los que se desvela la presencia intuitiva de las cosas es el verdadero retorno a las cosas”<sup>154</sup>. El objeto es inseparable de su revelación<sup>155</sup>. Esta tesis traerá consecuencias fundamentales para Levinas, pues llevada al extremo, y entendida bajo la óptica de la alteridad, la verdad será revelación, no develación, revelación por la cual el Otro conmina al yo al actuar ético, revelación que supone pasividad de la conciencia.

Y también de Husserl será de quien tome los cimientos de esta pasividad. En el maestro se encuentran pasajes importantes sobre la pasividad de la sensibilidad: previa a toda constitución existe una *hyle* sobre la cual elabora el sentido la conciencia: “La sensación se torna el *analogon* de los objetos al punto de asegurar a los actos intuitivos –accediendo al “original”, al “ser en persona”, al “ser en carne y hueso”– la presencia excepcional del ser”<sup>156</sup>. La intencionalidad, pues, no es generadora de sentido de manera absoluta, su pasividad radica en el hecho de depender de las sensaciones, de lo vivido-no-pensado.

---

<sup>154</sup> DEHH\*, 169.

<sup>155</sup> DEHH\*, 172: “La revelación es, en efecto, el acontecimiento principal del ser. La verdad es la esencia misma del ser, se diría hoy. Los problemas concernientes a la realidad consisten en describir la manera en que ésta recibe una significación que la esclarece o la revela, o la manera en que le es conferida esta significación”.

No obstante, Levinas ve que este desdecirse del idealismo no hace recaer a Husserl en el realismo. La transitividad cinestésica no es tránsito a lo otro, pues en la identificación ser-objeto, hace retornar el ser en sí del objeto a su constitución, “pues la aparición de un objeto, la representación, es siempre a la medida de la conciencia. Es la adecuación entre el yo y el no-yo, entre lo Mismo y lo Otro. Una vez representado, lo Otro iguala a lo Mismo, aunque parece contrastar con él”<sup>157</sup>. Sin embargo, Husserl ya anuncia una verdadera transitividad a lo otro, la cual se da en la unión alma-cuerpo<sup>158</sup>. Ciertamente, no deja de ser una transitividad que no une al yo con el Otro, mas sí con lo otro. Esta influencia se verifica en los análisis que hará Levinas sobre la sensibilidad y el eros, en *Totalidad e infinito*, y sobre la sensibilidad y la proximidad, en *De otro modo que ser*. Allí mostrará cómo la conciencia, en su dinamicidad, desborda su propia inmanencia e intimidad, y quedará en apertura para acoger al Otro.

---

<sup>156</sup> DEHH\*, 216.

<sup>157</sup> DEHH\*, 204.

<sup>158</sup> DEHH\*, 205: “En tanto que acto y transitividad, unión del alma con el cuerpo, es decir, en tanto *falta de igualdad entre el yo y lo otro*, la intencionalidad significa la superación radical de la intencionalidad objetivante de la que vive el idealismo. El descubrimiento de la intencionalidad en la praxis, la emoción, la valoración, todo aquello donde se ha querido ver la novedad de la fenomenología, extraen su vigor metafísico de la intencionalidad transitiva de la encarnación”.

A pesar de que tras una lectura de las obras de Levinas uno se encuentra con un trato respetuoso y agradecido de éste a Husserl –lo cual no ocurrió hacia Heidegger–, sí se puede hablar de un distanciamiento frente a algunas tesis de Husserl. Es verdad que Levinas llevará su reflexión por distintos derroteros que los de su maestro, y en ese sentido no se puede hablar de ruptura, pues de alguna manera se aplican dos distintas reducciones, la de Husserl, fenomenológica, la de Levinas, ética, que obedecen a intereses bien distintos, sin embargo, en la medida en que se desvanece el horizonte de posibilidad de la ética misma, de la intersubjetividad y la socialidad, hará una severa crítica a la fenomenología husserliana como una nueva modalidad de la constante occidental: la filosofía de la inmanencia.

Ya desde el último párrafo del último capítulo de *La teoría fenomenológica de la intuición*, Levinas reprocha al maestro las breves e incompletas alusiones a la intersubjetividad. El mismo Husserl no dejaba en claro la posibilidad de una experiencia verdaderamente trascendente; la relación intersubjetiva se desdibuja en el momento en que el Otro forma parte de la experiencia posible del yo, y en tanto experimentado, de él, a diferencia de la conciencia propia, no se tiene experiencia directa, su existencia no tiene el carácter de absoluto que sí tiene la del yo: “La experiencia no es un hueco en un espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia; ni es un mero acoger

en la conciencia algo ajeno a ella [...] Si lo experimentado tiene el sentido de ser “*trascendente*”, es la experiencia la que constituye ese sentido [...] Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo “objetivo”, experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en la concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible. Es la experiencia la que me dice, por lo tanto: de mí mismo tengo experiencia con originalidad primaria; de los otros, de su vida anímica, con originalidad meramente secundaria, por cuanto lo ajeno no me es accesible por principio en una percepción directa”<sup>159</sup>.

A fin de cuentas, la trascendencia del objeto es constituida por la misma conciencia que se demarca y distingue de él. Trascendencia es sentido, y como tal, toda donación de sentido es producto del yo<sup>160</sup>. Pero si todo objeto tiene existencia en tanto es

---

<sup>159</sup> HUSSERL E., *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México 1962, 244.

<sup>160</sup> En esta constitución no participa el Otro, no hay “expresión”, sino “intuición”; y si hay aquélla, es en tanto emisaria de ésta. HAH\*, 20: “La filosofía trascendental de Husserl, ¿no es una especie de positivismo que remonta, para toda significación, a su inventario trascendental? [...] La expresión

para la conciencia e incluso el *datum* originario se reintegra en su objetividad a la conciencia, la intuición es fuente y origen de todo sentido<sup>161</sup>. La intuición descubriría, ciertamente, una ontología, la del yo; en esa egología, culmen y límite del positivismo científico, no hay lugar a un yo moral, responsable del Otro y cabe el Otro. En efecto, ¿dónde está la dimensión ética una vez establecida la coincidencia entre libertad e intencionalidad, donde la actividad constitutiva de la conciencia sólo admite como existente absoluto a sí misma? Si verdaderamente se busca la alteridad, debe haber – para Levinas– una ruptura con la intencionalidad de la conciencia<sup>162</sup>.

---

no desempeña ningún papel ni en la constitución ni en la comprensión de estas significaciones”.

<sup>161</sup> Cfr. COHEN R. A., *Ethics, Exegesis and Philosophy: interpretation after Levinas*, Cambridge University Press, NY, 2001, 85.

<sup>162</sup> Cfr. *Ibid.*, 88: “Levinas conceives in a supra-phenomenological fashion, introduces an alterity which reorients the nominative character of any strictly Husserlian description. It thus introjects into the “originary” dimension of the constituting ego the higher imperative and prescriptive dimension of intersubjective obligations and responsibilities. The Husserlian return of meaning to its origin in the constituting ego – even if “absolute” – is insufficient, from a Levinasian point of view, owing to an even deeper, “ab-solute,” or more elevated level of ethical consciousness. Levinas will characterize the ethical rupture of intentional consciousness in a variety of ways throughout his many writings, for example, as “insomnia,” “trauma,” “prophecy,” “substitution,” or “non-indifference” [...] Because he does attend to the priority of ethical signification,

A la lógica contraponé Levinas la ética como *prima philosophia*, que tiene prioridad sobre la pretendida hegemonía científico-tecnológica. En Husserl descubre un exacerbamiento de la actitud teórica<sup>163</sup> y busca desmarcarse de la misma renunciando a utilizar en sus obras un término husserliano clave: la experiencia. Al Otro no se le experimenta –no cae bajo los dominios de la comprensión, ni se le otorga por la intuición un sentido– al Otro se le aproxima, se le encuentra. Más aún, el sujeto no se muestra como constituyente del Otro, sino como constituido. El sujeto es tal en tanto sujetado a los demás.

---

Levinas breaks with the Husserlian model of phenomenology – where, as he has shown in *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, intuition, linked to representation, is the final evidential court of appeal for all meaning – even if he retains its appreciation for the differences that distinguish different regions of meaning”.

<sup>163</sup> DE GREEF J., “Levinas et la phénoménologie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76/4 (1971), 451: “Le mode de donation pour l’être «réal» comme tel est l’être-donné-inadéquatement à la conscience. Néanmoins, il faut dire que ce «retournement en ‘positivité’ et en ‘structure essentielle’ de ce qui restait un échec» demeure lui-même en fin de compte quelque chose de négatif, précisément parce que la pensée phénoménologique privilégie la conscience théorétique reconstituant le donné. Or, ce don il s’agit finalement, pour Levinas, c’est de trouver une voie pour penser l’autre comme ce qui n’est pas secrété ou constitué par une conscience intentionnelle. Et la référence à l’origine phénoménologique, le chemin emprunté à la phénoménologie, son tout autant revendiqués par Levinas que la nécessité de quitter le chemin”.

En una interpretación de Hegel, que también se puede extender a Husserl, Levinas afirma que “es dentro del seno del Absoluto donde el más *allá* adquiere un sentido; la esencia, entendida como inmanencia del saber, daría cuenta de la subjetividad reducida a un momento del concepto, del pensamiento o de la esencia absoluta”<sup>164</sup>. Es, por tanto, en el seno del yo, donde lo Otro cobraría sentido, cobraría ser: *ser en mí*, no *en sí*. El en-sí-para-sí de la conciencia recorre una fase extática cognitiva del en-otro-para-sí, para terminar de nuevo en un en-sí-para-sí. No es la alienación sin más (en-otro) lo que persigue Levinas, sino la donación, es decir, el en-sí-para-otro. El Otro –verdadera exterioridad metafísica– es próximo, es rostro que comparte el mundo conmigo. No está *dado* a mi conciencia o a mi voluntad, aunque pueda ser *representado* por mí: “El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es *dato*, se ofrece a mí. Me mantengo en el Mismo accediendo a ella”<sup>165</sup>. El Otro es anterior a *mí*, es rostro y es exterioridad verdadera antes de *mi* comprensión, antes de *mi* dominio. La anterioridad primigenia y sin tiempo del Otro anuncia la verdadera trascendencia que no se encuentra en la ‘trascendencia’ que predica la fenomenología husserliana.

---

<sup>164</sup> AE\*, 62.

<sup>165</sup> TI\*, 207.

Si la trascendencia no es constituida por la conciencia (actividad), sólo queda que su epifanía surja en la pasividad extrema, la acogida. Curiosa inversión de Husserl<sup>166</sup>, pues el otro aparece en su proximidad<sup>167</sup>, pero ésta no es tematizable, sin embargo, en su aparición, que significa responsabilidad ineludible del yo, me da identidad, me hace yo en tanto nadie más me puede substituir en la responsabilidad. El constituyente torna en constituido; la libertad de la consciencia, en responsabilidad; la actividad, en pasividad; la existencia absoluta del yo, en

---

<sup>166</sup> Cfr. MORRISON G., “Levinas’ philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenzweig”, en *Heythrop Journal*, 46/1 (2005), 44: “So far we have touched upon Levinas’ post-phenomenological inversion of Husserl’s thought. Consciousness of something is inverted into an absolute passivity. Ethically speaking, it is the Other’s experience of us that determines the meaning of truth in an intersubjective world”.

<sup>167</sup> STRASSER S., “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d’Emmanuel Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 25 (1977), 107: “Il lui oppose son idée de la *structure an-archique de l’esprit humain*. Cette structure est, elle aussi, conditionnée par ma relation avec l’Autre. Car je ne suis pas l’origine de la proximité de l’Autre qui se tient près de moi; et cette proximité ne doit pas sa signification à une donation de sens provenant de ma conscience. Levinas y insiste en disant: «La proximité apparaît comme la relation avec l’Autre qui ne peut se résoudre en ‘images’, ni s’exposer en thème; avec ce qui n’est pas démesuré par rapport à l’ἀρχή de la thématization, mais incommensurable...»”.

dependencia al Otro; la lógica, en ética, la conciencia trascendental intencional en conciencia moral “no-intencional”<sup>168</sup>.

### 2.3 HEIDEGGER: LA CONCIENCIA DEL SER

Una buena parte de la obra de Levinas se puede considerar como un diálogo constante con Martin Heidegger. De hecho, el segundo y tercer capítulo darán cuenta con frecuencia de este diálogo. Quisiéramos, por tanto, en este apartado, constatar, por una parte, la recepción del pensamiento heideggeriano en Levinas y, por otra, los derroteros que irá tomando la crítica levinasiana ante la propuesta del filósofo alemán.

Respecto a la recepción, cabe señalar que durante su estancia en Friburgo –un año después de la aparición de *Ser y Tiempo*–, Levinas asistió directamente a los cursos impartidos por Heidegger<sup>169</sup>. En el verano de 1929, animado por Blondel, Levinas participó en el encuentro de Davos entre Cassirer, Carnap y

---

<sup>168</sup> Cfr. EN, 132-142.

<sup>169</sup> Cfr. IH\*, 203: “Siempre recuerdo con una gran emoción mis estudios bajo la tutela de Heidegger. Independientemente de las reservas que yo pueda sentir con respecto al hombre y a su compromiso político al lado de los nazis, se trata, sin ningún tipo de duda, de un genio”.

Heidegger, mismo encuentro que Rosenzweig, muy enfermo ya, siguió con detenimiento, y después del cual, al igual que Levinas, sintió un afecto y reconocimiento más por Heidegger a quien creía más cercano<sup>170</sup>. Heidegger estuvo presente ya desde la tesis de Levinas, y continuó estando en *Martin Heidegger y la ontología* (1932) y *La ontología y lo temporal* (1948) ambos textos recopilados en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*; las críticas al pensamiento del filósofo de Messkirch, comienzan en *De la evasión* (1935), sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial, las obras *El tiempo y el otro* (1946) y *De la existencia al existente* (1947), denotan ya una crítica hacia las tesis fundamentales de *Ser y Tiempo*, que se irán acentuando en *¿Es fundamental la ontología?* (1951), en *Totalidad e infinito* (1961) y en dos obras contenidas en *Entre nosotros: Filosofía, justicia y amor* (1983) y *Morir para...*(1988); este tono también tomará la sección *Dios y la onto-teo-logía* aparecida en *Dios, la muerte y el tiempo* (1975-1976) e incluso llegará a considerarlo precursor del paganismo que sufre la filosofía actual en su *La filosofía y la idea de lo infinito*<sup>171</sup>, en gran medida debido al asentimiento de Heidegger a las posturas del nacionalsocialismo<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> Cfr. MATE R., *Heidegger y el judaísmo*, Ántropos, Barcelona 1988, 12.

<sup>171</sup> DEHH\* 245: "Heidegger no resume únicamente toda la evolución de la filosofía occidental. La exalta al mostrar de la manera más patética su esencia anti-religiosa convertida en una religión al revés.[...] Con Heidegger el ateísmo

Al igual que lo hizo con Husserl, Levinas introdujo, en gran medida, Heidegger a Francia. Su *Martin Heidegger y la ontología* da cuenta de las líneas generales que el filósofo lituano condensa y comunica acerca de su maestro. Levinas considera, en primer término, que la distinción heideggeriana entre el ente (*das Seiende*) y el ser del ente (*das Sein des Seienden*) es crucial; lo primero se refiere a cada objeto particular –incluso a la totalidad de todos ellos–, mientras que lo segundo mienta el hecho de que cada objeto *es*. El ser del ente no se identifica con ningún ente, y en este sentido, *no es*. El ente se comprende cuando se dice *lo que es*, cuando se enuncia su esencia; por el contrario, el ser no se conoce por género y diferencia específica, se comprende *existiendo*. El único ente que comprende, desde su existencia, el ser, es el hombre, de ahí que éste sea: “el ente que comprende el ser implícitamente (de manera pre-ontológica según la expresión heideggeriana) o explícitamente (de manera ontológica)”. Con esta distinción se clarifica ya que “el ser del ente es el “objeto” de la ontología. Los

---

es paganismo, los textos pre-socráticos –anti-Escrituras. Heidegger muestra qué ebriedad baña la lúcida sobriedad de los filósofos”.

<sup>172</sup> ARENDT H./HEIDEGGER M., *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona 20002, 64 (invierno 1932-1933): “Por lo demás soy hoy en día tan antisemita en cuestiones universitarias como lo era hace diez años y en Marburgo, donde incluso conté para este antisemitismo con el apoyo de Jacobsthal y Friedländer. Eso no tiene nada que ver con las relaciones personales con los judíos (por ejemplo, Husserl, Misch, Cassirer y otros). Y menos aún puede afectar a la relación contigo”.

entes, por el contrario, representan el ámbito de investigación de las ciencias *ónticas*”<sup>173</sup>. Y si el hombre interesa a la ontología es porque comprende el ser. El estudio del hombre va a descubrirnos el horizonte en el interior del cual el problema del ser se plantea, pues en él *se lleva a cabo la comprensión del ser*<sup>174</sup>.

El fin de Heidegger es la ontología, pero no se puede tener un acceso fenomenológico al ser sino desde su *Erlebnis* propio: el ser humano. La antropología se subsume en la ontología por ser aquella su *ubi*, y ésta, su fin. La esencia del ser humano sería la comprensión del ser<sup>175</sup>, que coincide con su existencia: en el hombre, el ser se desvela, el ser se da ahí (*Dasein*), por lo cual el ser humano no tanto es sustantivo, cuanto también verbo. En Heidegger, ontología y fenomenología se funden, pues aunque la primera busca como objeto el ser y la segunda parte de la hermenéutica del *Dasein*, la primera necesita como punto de partida

---

<sup>173</sup> DEHH\*, 97.

<sup>174</sup> Cfr. DEHH\*, 99.

<sup>175</sup> Cfr. DEHH\*, 125-126: “La comprensión del ser en general, la significación de este verbo, tal es el esbozo primordial de un horizonte en el que despunta cada ser particular o cada una de sus esencias. La condición suprema de la comprensión de los seres particulares es la comprensión del ser en general, relación que a primera vista parece más abstracta, pero que es también la más familiar, pues siempre ya la hemos comprendido. La condición de todo conocimiento es una ontología, una comprensión del ser”.

la segunda, y ésta, como culmen la primera<sup>176</sup>. En resumen, “el problema del ser que Heidegger plantea nos remite al hombre, pues el hombre es un ente que comprende el ser. Pero, por otra parte, esta comprensión del ser es ella misma el ser: no es un atributo, sino el modo de existencia del hombre”<sup>177</sup>.

Comprender el ser para el hombre no es captar una esencia teórica, es su vivir, su existir, el cuidado que toma de sí mismo. Comprender el ser es, pues, hacer una ontología del *Dasein*, su analítica. Si se analiza la asunción del cuidado que de sí tiene el *Dasein*, se pueden encontrar tres momentos fundamentales – existenciales–: a) no se asume la existencia al comenzarla, sino que siempre ya se está en la existencia, se es ya ahí, el ser del hombre es ser-en-el-mundo (*Das In-der-Welt-Sein*), ser arrojado (*Geworfenheit*) en el mundo; b) “al existir, el *Dasein* siempre está arrojado en medio de sus posibilidades y no situado ante ellas. Siempre las ha aceptado o rehusado”<sup>178</sup>, por tanto, comprender el ser es comprender las posibilidades del *Dasein* –enfazando su *Da* (ahí, estar arrojado)–, las cuales, en tanto posibilidades, remiten a comprender al hombre en tanto movimiento o proyecto (*Entwurf*); c) que el *Dasein* esté arrojado en el mundo y que su arrojamiento sea no sin proyecto, denota ya su “apertura” al mundo, pero enuncia a la

---

<sup>176</sup> Cfr. HEIDEGGER M., *Ser y tiempo*, §7, FCE, México 2002<sup>2</sup>, 49.

<sup>177</sup> DEHH\*, 101.

<sup>178</sup> DEHH\*, 112.

vez una posibilidad: la caída (*Verfall*). “La caída, de la que hay que alejar toda impronta moral o teológica, es un modo de existencia del *Dasein* que huye de su existencia auténtica para recaer en la vida cotidiana (*Alltäglichkeit*). No se comprende en su personalidad auténtica, sino partiendo de los objetos que manipula: *es lo que hay que ser*”<sup>179</sup>.

Comprensión del ser, pues, no es un retorno a la noción de conciencia interna, ni cae bajo la estructura sujeto-objeto; comprensión de ser es la dinámica misma del existir del *Dasein*, existencia imbricada en sus posibilidades y desde sus posibilidades. Decir que el *Dasein* es comprensor, es decir que es hacedor de su destino, de su existencia ahí delante. Mas el poder-ser del *Dasein*, su comprensión misma, se realiza desde una disposición afectiva (*Befindlichkeit*), pues así como no está frente a sus posibilidades, sino que se encuentra siendo sus posibilidades, así también ya se está dispuesto de determinada manera siendo sus posibilidades: “Esta disposición afectiva no es el símbolo ni el síntoma, tampoco el índice, de esta situación, sino que es esa situación; la descripción de la afectividad no prueba su realidad sino que proporciona su análisis”<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> DEHH\*, 114.

<sup>180</sup> DEHH\*, 112.

Dichas disposiciones son ya comprensión y comprensión que se cumple como cuidado de sí. Mas, ¿cómo llega Heidegger a este cumplimiento? El mundo mismo nos remite a ello. Ser-sus-posibilidades es ser-en-el-mundo en tanto el mundo de las cosas tiene su condición en la existencia del *Dasein* y es su acontecimiento: “La forma que adopta la comprensión del ser es la estructura del ser-en-el-mundo, que pone de relieve la temporalidad y la finitud del *Dasein* [...] el mundo es la condición de todo objeto particular, es una estructura ontológica y en ella las cosas se presentan como objetos de cuidado y solicitud: utensilios”<sup>181</sup>.

Levinas ve cómo el análisis del mundo es la piedra de toque de la analítica del *Dasein*, pues a través de él se remite “la subjetividad a la finitud, la teoría del conocimiento a la ontología, la verdad al ser”<sup>182</sup>. A través de sus análisis, Heidegger concluye que las cosas se ofrecen a la mano, invitan a la manipulación (*Zuhandenheit*), pero reconoce que tal manipulación no se conoce originalmente por representación, sino por la misma efectuación de su ser en tanto útiles para el *Dasein*, pues sólo en esta relación ‘útil-*Dasein*’, que es acto, el *Dasein* descubre la manipulabilidad del útil. Pero lo más importante es que en esa relación, el *Dasein* descubre que la estructura de la manipulación es la remisión (*Verweisung*); lo útil siempre es “en vistas de algo”, y por este motivo es

---

<sup>181</sup> URABAYEN J., *Las raíces del humanismo de Levinas...*, 179.

<sup>182</sup> DEHH\*, 104.

estructuralmente trascendente<sup>183</sup>. Todo lo útil se comprende cuando desaparece y remite a la obra en función de la cual opera<sup>184</sup>. Curiosamente, frente a esta desaparición que consume la efectividad de lo útil, cuando una cosa se estropea o daña, deja de remitir, deja de ser *útil para*, y se torna en simple presencia; pero estas presencias no remisoras son las que dan cuenta, de manera negativa, de la verdadera y última remisión del conjunto de los útiles, del mundo: el *Dasein*. De este modo, afirma Levinas, “nos encontramos vueltos hacia la totalidad del sistema de remisiones –siempre implícitamente comprendida, pero hasta este momento no explicitada. Todo ello constituye una serie de remisiones que sólo puede acabar en un “aquello en vista de qué” que ya no es en vista de otra cosa, sino en vista de un sí-mismo. En esta estructura reconocemos al *Dasein* mismo. Dicho de otra manera, la comprensión del útil sólo se lleva a cabo respecto a una comprensión inicial de la estructura del *Dasein* que, gracias a la

---

<sup>183</sup> Cfr. PACI E., “Introducción” en HEIDEGGER M., *¿Qué es metafísica?*, Siglo XX, Buenos Aires 1970, 21: “Trascendiéndose, la realidad humana llega a ese existente que es ella misma, al mismo tiempo ella se comprende como lo que ella misma no es. Ahora bien, aquello hacia lo cual la realidad humana trasciende como tal, Heidegger lo llama el mundo, y la trascendencia resulta así definida como el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). El mundo pertenece a la estructura unitaria de la trascendencia: en cuanto forma parte de esta estructura, el concepto del mundo puede llamarse trascendental”.

<sup>184</sup> Cfr. DEHH\*, 106.

“remisión a sí mismo” que le es propia, permite comprender en los útiles mismos su manipulabilidad”<sup>185</sup>.

El mundo y su remisión esencial al *Dasein*, al modo en que remite el ente al ser, le descubren al hombre su “en vista de”, que es sí mismo. El mundo anuncia, en su estructura, también la estructura del *Dasein*; éste “descubre esta estructura mediante su existencia misma. La existencia del *Dasein* consiste en existir en vista de sí misma”<sup>186</sup>. Sin embargo, ésta es una posibilidad, pues la caída consiste precisamente en la posibilidad opuesta, en “comprender el mundo perdiéndose en él, en existir en vista de sí de tal manera que el *Dasein* existe en vista de cosas, se ve a sí mismo como una cosa entre cosas, y concibe su sí-mismo como un «se», como un «cualquiera»”<sup>187</sup>.

Pero no perderse en el mundo supone al *Dasein* conservar su unidad, y esto se logra sólo a partir de la angustia, como disposición afectiva que descubre al *Dasein* su excelencia como comprensor del ser, como existencia auténtica. La angustia, comparte con otros estados afectivos una doble intención: tener un objeto (*Wovor*) al cual tiende y que se encuentra en el mundo, es decir, tener un *lo que* del temor, tristeza, alegría, etc.; y una causa subjetiva que provoca

---

<sup>185</sup> DEHH\*, 107.

<sup>186</sup> DEHH\*, 108.

<sup>187</sup> DEHH\*, 133.

el afecto, un *por lo que (Worum)* del temor, tristeza, alegría, etc. Sólo que a diferencia de otras disposiciones afectivas, el objeto de la angustia es indeterminado: “la angustia es una manera de ser en la que la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos se torna accesible al *Dasein*”<sup>188</sup>. Al tender a la nada, la angustia remite el *Dasein* al mundo –no en tanto útil– en tanto mundo, es decir, como posibilidad, pues “al hacer desaparecer las cosas *intra-mundanas*, la angustia imposibilita la comprensión de sí mismo a partir de las posibilidades referidas a estos objetos y, de este modo, conduce al *Dasein* a comprenderse a partir de sí mismo, lo devuelve a sí mismo”<sup>189</sup>.

La angustia, pues, posibilita la comprensión del ser a partir del *Dasein*, posibilidad de existir auténticamente. El cuidado (*Sorge*) angustiado proporciona la unidad de la estructura del *Dasein*: “El cuidado angustiado sólo es el modo de existencia en el que el *Dasein* sale de su dispersión y vuelve a su aislamiento, a su posibilidad de ser-en-el-mundo. El fenómeno de la caída, en tanto que presencia del *Dasein* cabe las cosas y de la que la angustia hace salir, se revela, pues, mediante esta salida, como una estructura del cuidado solidaria de las anteriores”<sup>190</sup>. Levinas capta así que la propuesta heideggeriana no cae en el intelectualismo, ya empirista

---

<sup>188</sup> DEHH\*, 119.

<sup>189</sup> DEHH\*, 119.

<sup>190</sup> DEHH\*, 120.

ya racionalista, pues no busca la síntesis del hombre en el pensamiento, sino en un modo concreto de existir; la comprensión del ser, en el hombre, se logra por la misma existencia efectiva y afectiva del hombre.

La exposición precedente que hace Levinas de la doctrina de Heidegger en *Ser y Tiempo* no parece ser ni la más completa ni la más atinada. Encontramos, tanto en *Martin Heidegger y la ontología* como en *La ontología y lo temporal*, una parca exposición de la temporalidad y la historicidad, y una nula del 'ser-con', del lenguaje y de la muerte, temas, todos ellos, claves para el análisis de la propuesta heideggeriana. Curiosamente, estos temas sí serán rescatados como claves a la hora de criticar a Heidegger en aras de una vera metafísica y derrocar, por tanto, a la ontología y al *Dasein*, substituyéndolos por la ética y el Otro. Se pueden ahora enunciar tres grandes derroteros a los cuales, el resto de las obras levinasianas, tienden en sus críticas a Heidegger: la muerte, el tiempo y la trascendencia del otro.

Levinas no ve la muerte del yo como posibilidad extrema, como piedra de toque para existirse el *Dasein* auténticamente. La muerte de sí es angustia que reenvía a la comprensión de la nada; sin embargo, de sí mismo, uno no tiene experiencia de la muerte, sólo en tanto anticipación; de ahí que para Heidegger el tiempo fuese fundamentalmente futuro, porvenir.

Para el filósofo lituano, es la muerte del otro la que verdaderamente otorga significado, identidad y comprensión al sujeto. Sin embargo, la muerte del otro, su anonadamiento, no es fenoménico<sup>191</sup>. Lo que se muestra, como saber, acerca de la muerte del otro es un mero proceso de inmovilización; realmente la muerte es el encuentro con algo enteramente desconocido: no ha lugar a la intencionalidad. Hay que sobrepasar el plano intencional y migrar al ético para encontrar la hondura de la muerte del otro. Si la identidad es fruto de la responsabilidad<sup>192</sup>, “la muerte del otro que muere me afecta en mi misma identidad de responsable –identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino hecho de indecible responsabilidad. Es eso, mi afección por la muerte de otro, mi relación con su muerte. Ella es, en mi relación, mi deferencia a alguien que no responde más, ya culpabilidad –culpabilidad de superviviente”<sup>193</sup>.

La muerte no es asumible, es acontecimiento sin proyecto, es lo de suyo inexorable. Ser inasumible es la esencia misma de la muerte, por tanto, no es posibilidad, como tantas otras. Mientras que Heidegger califica la muerte como posibilidad extrema, posibilidad de la imposibilidad, Levinas irá a contra corriente; para él será la imposibilidad de toda posibilidad, imposibilidad

---

<sup>191</sup> Cfr. DMT, 25.

<sup>192</sup> Vid. supra, Cap. I, 1.2.

<sup>193</sup> DMT, 21.

(inasumible) siempre posible<sup>194</sup>. Ahora es más clara la descripción de la muerte de otro como culpabilidad y no como responsabilidad: el otro, siempre, en vida y en muerte, afecta, *crea* la identidad del yo. En vida, pues su rostro mismo enuncia ya la mortalidad (desnudez y fragilidad), exposición a la muerte (su muerte, no la mía); su rostro es imperativo a no dejarlo solo<sup>195</sup>. En muerte, pues ahí se quebranta la supuesta verdad del acontecimiento del ser a partir de la relación del *Dasein* con el Ser, del ser preocupado por el ser; en otras palabras, se corrobora que la *Jemeinigkei*t no surge del yo, angustiado en su muerte, que comprende el ser, sino del yo que, sujeto-sujetado, responsable por el otro, ve en el momento de su muerte el rostro que lo impele, incomprensiblemente –culpablemente–, a su cuidado (*Sorge*). En la muerte del otro el ser humano toma conciencia de su no-ser como los demás seres<sup>196</sup>, de su ruptura con el *connatus essendi* que domina el universo, de su subjetividad como más allá del ser.

---

<sup>194</sup> Cfr. AT, 158-159.

<sup>195</sup> Cfr. IH\*, 194.

<sup>196</sup> IH\*, 193: “El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí”.

En síntesis, si para Heidegger la muerte es la posibilidad de la imposibilidad<sup>197</sup>, para Levinas será lo opuesto: imposibilidad de toda posibilidad: en cuanto imposibilidad, pasividad; en cuanto posibilidad, encuentro. Es decir, imposibilidad de toda posibilidad denota el no-poder del yo frente al otro que muere, el no retorno del yo a sí en forma de angustia, el desbordamiento de toda ontología<sup>198</sup>, recepción de lo desconocido, apertura al infinito.

La muerte del otro lleva a Levinas a reformularse la noción heideggeriana del tiempo. No será más éste el modo de ser del *Dasein* frente a su última posibilidad, será, por el contrario, el modo de ser propio de la intersubjetividad. ¿Qué es en Heidegger el tiempo sino la soledad?, ¿acaso no retorna, en su máxima autenticidad, el *Dasein* a sí mismo? Para que haya tiempo, realmente sucesión, instantes diferentes diferidos, es necesaria la alteridad. La nada, que entraña el futuro respecto al presente, no puede provenir del mismo yo, del mismo presente: es exterioridad. Por eso añade Levinas que “esta alteridad no me viene más que de otro [...] Si el tiempo está constituido por mi relación con el prójimo, él es exterior a mi instante, pero él es también distinto a un

---

<sup>197</sup> DEHH\*, 243: “Esta nada es una muerte, es decir, mi muerte, mi posibilidad (de la imposibilidad), mi poder. Nadie puede sustituirme para morir. El instante supremo de la resolución es solitario y personal”.

<sup>198</sup> AT, 46: “La crainte pour l’autre homme ne retourne pas à l’angoisse pour ma mort. Elle déborde l’ontologie du *Dasein* heideggérien et sa bonne conscience d’être en vue de cet être même”.

objeto dado a la contemplación. La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro”<sup>199</sup>.

Pero parece que también Heidegger vio esto al declarar existenciarlo al *Miteinandersein*. El tiempo sería la autenticidad de la comunidad. No obstante, Levinas se aleja de esta postura. El *mit* es agrupación, fusión, superación de la alteridad. De ahí que no sea tampoco en el seno de una colectividad donde tiene lugar el tiempo, sino en la relación cara-a-cara, irreducible, testimonio permanente de alteridad, donde se funda la temporalidad. Si la alteridad es esencial al otro, el espacio-tiempo de la intersubjetividad es asimétrico<sup>200</sup>. La positividad de esta relación es atestiguada por el amor erótico, pero, sobre todo, por la fecundidad. Ésta resuelve el enigma de la temporalidad: ¿cómo entablar de veras una relación con el otro sin remitirse fatalmente al yo?, ¿cómo quedar yo en la relación con otro, sin que se pierda el yo ni que se pierda el otro? “La paternidad es la relación con un extranjero que, en tanto otro, es yo; la relación del yo con un yo-mismo, que es sin embargo, extranjero<sup>201</sup> al yo”<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> EE, 160.

<sup>200</sup> Cfr. EE, 163; EN, 115.

<sup>201</sup> Es de notar que algunos autores han visto en esta noción de ‘extranjero’ la categoría fundamental de la antropología levinasiana, paradigma del pueblo hebreo que es exilio permanente. Cfr. REA C., “De l’ontologie à l’éthique”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100/1 (2002), 83: “Cette condition est

El tiempo no es la condición de posibilidad de la intersubjetividad, como tampoco lo sería el ser como lugar de encuentro de los existentes. El tiempo es el modo mismo de darse la intersubjetividad, es la alteridad. Y es aquí donde tiene cabida la tercera crítica al análisis heideggeriano: la trascendencia.

Para Heidegger la trascendencia del *Dasein* está en su mismo ser-en-el-mundo, en el mundo de los útiles que remiten todos ellos en su conjunto a sí como comprensor del ser en su existencia auténtica<sup>203</sup>. Para Levinas, los objetos, en primera instancia, no se presentan como útiles, sino como alimentos. Desde esta perspectiva, ya el mundo anuncia su existencia como éxtasis. La primera captación del aire, del olor de la flor, las hierbas y los animales, es su carácter de alimento; no obstante, no son alimentos en el sentido

---

caractérisée par un déracinement radical: la figure de l'étranger devient chez Levinas la catégorie fondamentale de son anthropologie et de son éthique. L'homme ne se définit pas ici par sa relation à l'être, il n'appartient pas à un fondement ontologique dont il constituerait le dévoilement. Il ne se présente donc pas comme le *Dasein* heideggérien, qui est lié à l'être comme à son lieu, à sa patrie originare”.

<sup>202</sup> TA, 85; Vid. infra, Cap. III, 2.3.1.

<sup>203</sup> El mundo heideggeriano sería un mundo cerrado, falaz trascendencia. Cfr. BERNET R., “Levinas et l'ombre de Heidegger” en *Revue philosophique de Louvain*, 100/4 (2002), 788: “Le fait que les textes immédiatement postérieurs à *Être et temps* substituent au concept de «monde» celui de «*Seiendes als solches im Ganzen*», semble donner raison à Levinas et confirmer le caractère fermé et même totalitaire du monde comme horizon de l'apparaître”.

que reenvíen al alimentado y en él encuentren cabal sentido; es en el alimento mismo donde se encuentra la última finalidad del comer<sup>204</sup>. El extatismo es del sujeto que se nutre en el nutriente, que encuentra en el mundo su ‘fuera de sí’<sup>205</sup> necesario para seguir viviendo. No es el mundo el verdadero éxtasis, sin embargo es preludeo de éxtasis. Estructuralmente el *Dasein* no sería ser-en-el-mundo, sino ser-para-el-mundo, aunque Levinas verá con posterioridad que el para-el-mundo no es completa trascendencia, sólo habrá cabida a ésta en el para-el-otro.

El *Dasein* es el cabe-sí del ser, y en este sentido, ser y hombre se pertenecen mutuamente, conforman una unidad<sup>206</sup>. Una ontología

---

<sup>204</sup> Cfr. TA, 45-46.

<sup>205</sup> TA, 51: “Le monde offre au sujet la participation à l’exister sous forme de jouissance, lui permet par conséquent d’exister à distance de soi. Il est absorbé dans l’objet qu’il absorbe, et garde cependant une distance à l’égard de cet objet. Toute jouissance est aussi sensation, c’est-à-dire connaissance, et lumière. Non point disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation”.

<sup>206</sup> HEIDEGGER M., *Identidad y diferencia*, Antropos, Barcelona 1990, 87: “*Er-eigen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar”. 91: “El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua [...] En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua y su unidad [...] La doctrina de la metafísica representa la identidad como un rasgo fundamental del ser. Aquí se muestra que el ser tiene su lugar, junto con el pensar, en una identidad cuya esencia procede de ese dejar

de la identidad (*Identität*) no ofrece la posibilidad del cabe-el-otro, “...esta supremacía de lo Mismo sobre lo Otro nos parece que está íntegramente asumida en la filosofía de Heidegger, la filosofía que en la actualidad conoce el éxito más clamoroso. Cuando se traza el camino de acceso a toda singularidad real a través del Ser, que no es un ser particular ni un género que incluiría a todos los particulares, sino de alguna manera el acto mismo de ser que expresa el verbo ser y no el sustantivo [...] nos conduce hacia la singularidad a través de un Neutro que ilumina, guía al pensamiento y permite la intelección”<sup>207</sup>.

La trascendencia está en entredicho en dos momentos: cuando Heidegger hace pivotar todo en torno al Ser, en tanto verbo, horizonte de comprensión, que reconduce, en su función copulativa, el sujeto y el objeto a la unidad<sup>208</sup>, y cuando se afirma que el *Dasein* es el ente en cuya existencia le va la existencia misma; pues “para Heidegger, el ser está animado por el esfuerzo de ser. Al ser, en su

---

pertenecer mutuamente que llamamos *Ereignis*. La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de la transpropiación”.

<sup>207</sup> DEHH\*, 242-243.

<sup>208</sup> REA C., *op. cit.*, 88: “La réflexion heideggérienne cherche à faire émerger la fonction ontologique de la copule et à saisir en elle le retentissement de l’être dans toute sa richesse, l’être en tant que fondement de l’étant et condition de possibilité de la prédication. Si le sujet et le prédicat, liés dans le jugement, n’existaient pas et qu’ils ne reposassent pas dans un même horizon d’être, on ne pourrait même pas trouver la possibilité de leur unité”.

esfuerzo por ser, no le vale otra cosa que su propio ser: antes que nada y a cualquier precio. Esta resolución, cerrada e inquebrantable como el acero, conduce a luchas entre individuos, naciones o clases. Hay en Heidegger un sueño de la nobleza de la sangre y de la espada. Ahora bien, el humanismo es algo diametralmente opuesto. Es una respuesta al otro que acepta dejarlo pasar a primer término, que cede ante él en lugar de combatirlo. La ausencia en Heidegger de solicitud por el otro y su aventura política personal están ligadas”<sup>209</sup>.

Como bien han apuntado algunos críticos<sup>210</sup>, es el olvido del otro lo que ha *olvidado* Heidegger en su reclamo filosófico por el olvido del ser. La distinción ser-ente no es similar al yo-otro, pues ésta última sí implica verdadera separación, mientras que la primera no. De ahí la famosa máxima levinasiana al inicio de *De otro modo que ser*: “si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar

---

<sup>209</sup> IH\*, 203.

<sup>210</sup> Cfr. GARCÍA J. A., “Levinas 1929-1947”, en *Tópicos*, 20 (2001), 49; MORENO C., “Del ser-ahí al heme-aquí (Frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)” en: *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. 2, Síntesis, Madrid 2000, 144: “Si el Ser era para Heidegger la falla/olvido en el pensamiento husserliano sobre el fenómeno y, en general, en la gran tradición de la metafísica occidental, para Levinas la falla/olvido es el Otro, alcanzando la “heterodoxia” levinasiana mucho más lejos de lo que habría permitido pensar, en principio, una mera crítica de la *Fremderfahrung* (experiencia del Otro, del Extraño) en Husserl”.

otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento *del ser* -al *esse*, a la *esencia*- que el hecho de pasar a lo otro que ser<sup>211</sup>. Si no se da la trascendencia del ser, habrá aniquilamiento de la alteridad<sup>212</sup>.

## 2.4 MARCEL Y BUBER: ENTRE EL SER Y EL OTRO

Tal vez no haya mejor prolegómeno a la filosofía de la alteridad (Levinas) que la filosofía del diálogo (Buber y Marcel). Esta última, proyecto al que se suman muchos otros filósofos, representa una ventana a lo verdaderamente otro, si es que se acepta que el diálogo es tal (es decir, *Zweisprache*, como tituló Buber a un libro publicado en 1929). La deuda de Levinas a estos dos grandes filósofos se atestigua en toda su obra, amén de las menciones explícitas que hace de ellos en *Nombres propios* (1975), en *Entre nosotros* (1991) y, especialmente, en *Fuera del sujeto* (1987). Las

---

<sup>211</sup> AE\*, 45.

<sup>212</sup> GUERRERA BREZZI, F., “Pensare altrimenti la differenza: Levinas e Heidegger” en *Aquinas*, 26 (1983), 459-483. “Il pericolo che Levinas intravede dunque è che la «comprensione» porti alla scomparsa, all’annichilimento dell’altro di fronte al neutro che lo sovrasta. La comprensione per Heidegger, nota ancora Levinas, poggia sull’apertura dell’essere, e, nella struttura della visione, i rapporti tra soggetto e oggetto sono subordinati al rapporto dell’oggetto con la luce che non è oggetto”.

propuestas de ambos filósofos fueron magisteriales para el lituano, pero con Marcel –en las famosas tardes de los sábados– encontró un espacio de debate sincero, de encuentro fructífero de diálogo vivido y de filosofía “*avant-garde*”. Expondremos primero la herencia de Buber y luego la de Marcel.

En Buber, ve Levinas el verdadero precursor de la filosofía de la alteridad<sup>213</sup>. En efecto, el Tú que propone Buber no es un no-yo fichteano, es un verdadero *otro* del yo, in-asumible, no tematizable, ni reintegrable dialécticamente al yo. El pensador vienés sugiere al principio de su libro *Yo y Tú* que el mundo es doble dependiendo de la doble actitud del ser humano hacia él. Cada actitud se anuncia en las palabras fundacionales Yo-Tú y Yo-Ello. Estas palabras son modos de relacionarse del ser humano con el mundo. Si desenvuelve su existencia en el mundo de los objetos –y testimonio de ello es el uso de los verbos activos–, entonces se puede decir que “yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo [...] Todas estas

---

<sup>213</sup> EN, 129: “J’ai lu Buber très tard, et Marcel aussi, mais j’ai dit, dans un petit article qui paraîtra prochainement, que quiconque a marché sur le terrain de Buber doit allégeance à Buber, même s’il ne savait pas où il se trouvait [...] C’est Buber qui a identifié ce terrain-là, a vu le thème d’Autrui, de *Du*, le Tu. Marcel m’est aussi proche; mais je trouve que finalement chez Marcel le dialogue est débordé par l’ontologie. Il y a chez Marcel le souci de prolonger l’ontologie traditionnelle: Dieu est l’Être. L’idée que Dieu est autrement qu’être, au-delà de l’être [...] devait l’effrayer”.

cosas y otras semejantes en su conjunto fundan el reino del Ello”<sup>214</sup>. Por el contrario, “quien dice Tú no tiene algo por objeto. Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es sólo porque limita con otro. Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines. Quien dice Tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación”<sup>215</sup>.

Al no ser algo el Tú, Buber entrevé que el caso propio que le corresponde es el vocativo, y no el acusativo. Por el acusativo, se anuncia ya la *experiencia*: el ser humano experimenta el mundo, no obstante, ésta se da *en* el mundo, no *entre* el mundo y el hombre. Este “entre” que falta a la experiencia es la esencia de la *relación*, es decir, de la actitud fundante del par de palabras Yo-Tú: “Del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada palabra básica. Sólo cuando me salgo fuera de dicha palabra vuelvo a tener de la persona un conocimiento experiencial. La experiencia es el Tú en lejanía”<sup>216</sup>. He aquí una de las grandes influencias buberianas sobre Levinas, pues éste insistirá en la no-experiencia y no-fenomenalidad del rostro del prójimo, el cual, por su carácter de *próximo*, impide la puesta en lejanía de su persona para ser susceptible de experiencia. No es burdo irracionalismo el planteamiento de Buber, es la

---

<sup>214</sup> BUBER M., *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1998<sup>3</sup>, 12.

<sup>215</sup> Id.

<sup>216</sup> *Ibid.*, 16.

coherencia de un planteamiento de la alteridad: proximidad es inversamente proporcional a experiencia, como lo es lejanía de relación.

Pero, ¿cómo se resuelve la diferencia entitativa entre un Tú y un Ello?, ¿quién otorga el sentido?, ¿cómo se instaura la jerarquía ontológica entre ellos? Para Buber, “el que yo le diga la palabra básica [Tú] es un acto de mi ser, el acto de mi ser”<sup>217</sup>. En último término, pues, es el yo el dador del sentido y el instaurador del mundo de la experiencia y del mundo de la relación; que el yo pueda tratar al Tú como un Ello es un acto cotidiano que da la razón a Buber. Y aunque éste llega a aceptar que “el Tú me sale al encuentro por gracia, –también afirma que– yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente [...] la reunión y la fusión en orden al ser entero nunca puedo realizarlas desde mí, aunque nunca pueden darse sin mí. Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú”<sup>218</sup>. En esto estriba el “encuentro”, palabra recurrente en el pensamiento personalista, en ser Yo en un Tú que me acoge, y desde ese Tú, habiendo recuperado así mi identidad, puedo afirmar al otro también como un Tú. Este Tú, a su vez, se habrá constituido así en un Yo verdadero que desde mi (Tú para él) adquiere identidad y me puede nombrar también.

---

<sup>217</sup> Ibid., 18.

<sup>218</sup> Id.

La relación, para Buber, es, desde la óptica anterior, sincrónica o paralela, proceso de mutua constitución, donde cada elemento de la relación comienza por un momento pasivo (constituido) para dar paso a la labor activa (constituyente) respecto del otro. Pero juzgar así la relación ya entraña una dificultad: desde la perspectiva del yo, la pasividad inicial, vuelve al otro (que también para sí es un yo) en constituyente. Como bien critica Gabriel Marcel, el lenguaje buberiano se vuelve transformador<sup>219</sup>, y

---

<sup>219</sup> MARCEL G., "I and Thou", en FRIEDMAN M. (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court Publishing, La Salle, IL, 1967, 44-45: "It seems to me rather difficult not to translate the term *Beziehung* as relation. Yet every relation is a connection between two terms, or if you like, between data capable of being treated as terms. But can *I and Thou* be regarded in this way? The question is most delicate. It is in effect unavoidable –and Buber himself has forcefully insisted upon it– that each *Thou* become a thing or lapse into thinghood (*Dinghaftigkeit*). But this is still not saying enough: I would add for my part that it is of the essence of language to effect this transformation. When I speak of you [*toi*], even when I expressly declare that you are not a thing, that *you* are the opposite of a thing, I reduce you in spite of myself to the condition of a thing. The *Du* becomes an *Es*. We must therefore recognize that we are confronted by a profound and doubtless essential contradiction. The *Thou* is he to whom I address myself: perhaps we would not be wrong in saying that he is essentially in the dative case, and that I denature him by putting him in the accusative case. Note well that this word 'dative' is certainly to be taken literally: it is a question of a gift, an offering, and thereby an act. But there is room for doubt that the term *Beziehung*, and particularly 'relation', can suit the act considered in itself: one can scarcely keep such a term from expressing rather the objectification of this act". Tal observación también está presente en Levinas: Cfr. AE, 28.

en esto se esconde cierta contradicción. El mismo Buber a la concesión de que cada persona puede dar y aceptar el Tú, añadía que en cada relación se avista “la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno”<sup>220</sup>. Con este giro pretendía evitar la contradicción de la mutua constitución y erigir un Constituyente supremo que, como se lee en la Escritura, “antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado” (Jr 1,5).

Pronto, pues, se desvanece la relación Yo-Tú y se le considera en función y como medio<sup>221</sup> de la relación fundamental Yo-Tú Eterno. Es comprensible esta postura si se considera que Buber fue el mayor difusor, en la época contemporánea, del hassidismo, movimiento místico judío según el cual la espiritualidad no es confinada a las sinagogas y debe manifestarse en servicio y en “bondad” (*jasidut*, חסידות), superación de toda actitud académica de la Torah en su puesta en práctica alegre y desinteresada. Levinas interpreta las tesis buberianas bajo ese tenor: “La vocación del

---

<sup>220</sup> BUBER M., *Yo y Tú*, 14.

<sup>221</sup> A pesar de que Buber explícitamente haya dicho que la relación es *inmediata*, y que entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presciencia ni ninguna fantasía, consideramos que la relación Yo-Tú Eterno desdibujaría la entidad de toda otra relación y la subsumiría o relativizaría a ella.

hombre entero –la vocación del piadoso, del justo o del agraciado– consistiría, según esa concepción del hassidismo, en actuar en el mundo como si Dios estuviese presente en todas partes y hasta en lo inmediato y lo sensible; consistiría en servir a Dios, no en las horas de elevación de un culto, sino en todo lo que se emprende en la vida diaria de la persona humana, el “yo”, *hic et nunc*, enredado en sus problemas y preocupaciones, sería un medio de santificación”<sup>222</sup>. La responsabilidad para con el prójimo tiene su fundamento en el *Deus absconditus* que está en él<sup>223</sup>. La postura hassídica, pues, no pone en

---

<sup>222</sup> HS\*, 22-23. Cfr. SÁNCHEZ MECA D., “Martin Buber o la actualidad del judaísmo” en *Logos*, no. extra (1992), 427.

<sup>223</sup> BUBER M., *The Hasidism*, Philosophical Library, New York, 1948, 43: “Hasidism took over two traditions and united them without essentially adding anything to them beyond a new light and a new strength; they were, that tradition of religious commandments which is, next to the Vedic sacrificial teachings, the most gigantic construction of spiritual precepts –the ritual formation of Judaism; and that tradition of religious science which is second only to gnosis in imagemaking power, and superior to it in systematization– the Kabbalah. The two traditions were naturally in personal union with each other in the kabbalists, but they did not experience the full union of one reality of life and community, until they were taken up into Hasidism. The union was brought about through the old-new *principle* which Hasidism presented, the principle of man’s responsibility for God’s fate in the world. Responsibility not in a conditioned, moral sense, but in an unconditioned, metaphysical sense, the secret, unfathomable value of human action, the influence of the man who acts on the destiny of the All, yes even on the powers that determine it –that is an age– old conception in Judaism. “The righteous enlarge the power of the upper dominion”.

entredicho la permanencia del yo en la relación Yo-Tú Eterno –ya que ningún éxtasis traería como consecuencia la coincidencia: con Dios siempre habrá aproximación-sacrificio (*korban*, קרבן), más no fusión– sino la permanencia del Tú humano al trasluz del Tú Divino.

Indudablemente esta problemática afectará a Levinas y él le dará su tratamiento cuando trate acerca de la Illeidad<sup>224</sup> y considere que el rostro del prójimo no es la encarnación de Dios, sino la manifestación de la altura en la que Dios se revela, pero en tanto *huella*, ausencia remisora. Así se demarcará del inmanentismo en que incurre el hassidismo<sup>225</sup> pero no irá al extremo heideggeriano que despoja al Ser de personalidad divina. Fuera de esta observación, Levinas sigue viendo un aporte insustituible en Buber: “la irreductibilidad de la relación “Yo-Tú” del Encuentro, la

---

There is a causality of action which is withdrawn from our experience, and which is only open to our dimmest foreboding. Through the kabbalistic view of God's fate in the world this conception crystallized itself in the development of the Kabbalah into the central idea of Hasidism”.

<sup>224</sup> Cfr. TI, 77; HAH\*, 72-83; DVI\*, 215-217.

<sup>225</sup> No obstante esta demarcación, es considerable la influencia del hassidismo transmitido por Buber en los cuatro aspectos básicos: *Hitlahavut* (ardor o éxtasis), *Avoda* (servicio), *Kavana* (intención) y *Shiflut* (humildad), aunque Levinas dará un giro a los mismos, por ejemplo, entendiendo el éxtasis como una salida del ser, el servicio como constitutivo del yo, la intención como responsabilidad, y la humildad como asimetría respecto al Usted. Cfr. BUBER M., *The legend of the Baal-Shem*, Routledge, Londres 2002, 17-43.

irreductibilidad del Encuentro a toda relación con lo *determinable* y lo objetivo, sigue siendo la principal aportación de Buber al pensamiento occidental”<sup>226</sup>.

No obstante, la relación en Buber tiene el carácter de *recíproca*<sup>227</sup>, ya como donadores/receptores del tú, ya como presencia del uno para el otro, ya como el “entre” (*Zwischen*) del dia-logo y la socialidad<sup>228</sup>. Levinas se pregunta si la reciprocidad es de veras la fundante de la relación<sup>229</sup>, pues cuando un yo dice tú a un tú que a su vez, en su estatuto de yo, puede llamarle tú, se

---

<sup>226</sup> HS\*, 32.

<sup>227</sup> Cfr. BUBER M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1967<sup>6</sup>, 150-151: “Podemos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ‘¿Qué es el hombre?’ si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’”.

<sup>228</sup> Cfr. RIVA F., “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”, en *Anuario Filosófico* 38/2 (2005): 638: “La proximidad social y la maravilla de un “pensamiento” mejor del saber: mientras el saber permanece en el interior del orden categorial, de la generalidad del genero, de la objetivación, el pensamiento se vuelve a la unicidad irreducible, y se pone enfrente como ante una elección, que es al mismo tiempo responsabilidad por el otro hombre que ya no es posible diferir. Fuera del sujeto está este pensamiento de un vínculo “lógicamente nuevo, inaudito”, donde el yo y el otro se encuentran vecinos —la proximidad social— sin la necesidad nacida del permanecer en el interior de la generalidad del genero que reincluiría a ambos, nacida de la afinidad —la “parentela”— controlada por un yo arquetipo”.

<sup>229</sup> Cfr. AT, 111.

establece la igualdad como fundamento de la sociabilidad. De este planteamiento Levinas se distancia presentando casos como la generosidad, que considera al otro en cuanto otro, es decir, lo llama tú, pero no exige reciprocidad. Más aún, la responsabilidad, como se vio en la exposición sobre Dostoievski, es diacrónica y asimétrica; de ahí que el yo sea tal no porque otro le nombre, sino porque el estado de indefensión del otro (huérfano, viuda, extranjero, etc.) hace único al yo, le da identidad de responsable ante la situación, lo elige<sup>230</sup>. El caso extremo sería dar la vida por otro, acto no recíproco, que sustituye al otro en su muerte. La no reciprocidad queda patentemente establecida cuando Levinas trastoca la relación originaria Yo-Tu (*Je-Tu*) por la de Yo-Usted (*Je-Vous*), en donde ‘Usted’ denota la altura y distancia que separa a ambas realidades.

Respecto a Gabriel Marcel, Levinas lo ubica dentro del movimiento que se opuso a la noción de sistema y a la suficiencia de la inmanencia, y que en Alemania conoció su esplendor con Rosenzweig y Buber, mientras que en Francia con Marcel. En su *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*, Levinas constata el hecho de que el filósofo francés no tuvo contacto con el pensamiento de Buber cuando escribió su *Diario metafísico*, y pese a esto, encuentra una asombrosa comunión de pensamiento resumida en cinco grandes puntos: “la relación Yo-Tú descrita en su

---

<sup>230</sup> Cfr. TH\*, 98-99.

originalidad respecto a lo que Buber designa como Yo-Ello; la originalidad de la socialidad respecto a la estructura sujeto-objeto, no siendo ésta siquiera necesaria al fundamento de aquélla; el Tú por excelencia, invocado en Dios, que Buber llama Tú Eterno y que, para Marcel, estaría ya ausente si le nombrásemos en tercera persona; la invocación o la interpelación en Dios de un Tú eterno que traza la dimensión que únicamente hace posible el encuentro con un tú humano (aun cuando lo humano se dejase tratar como objeto); y, de este modo, el fundamento en una religión originaria de toda relación verdaderamente interpersonal”<sup>231</sup>.

Atando los puntos primeros con los últimos Levinas encuentra cómo en Marcel y Buber se perfila una concepción de la espiritualidad humana original: el hombre al lado del hombre. Esta premisa tiene dos ópticas, el que la relación interhumana tenga relevancia religiosa, y el que la realización de la relación Dios-hombre esté mediada por la relación hombre-hombre, en donde al otro se le interpela como un “tú”. Habrá que precisar, ahora, las particularidades que para Marcel encierra este “tú”. En su *Diario metafísico* recuerda que “no cabe duda de que hay que reaccionar fuertemente contra la idea clásica del valor eminente de la *autarquía*, del bastarse a sí mismo para sí mismo. El perfecto no es el que se basta a sí mismo, o, por lo menos, esa perfección es la de un sistema, no de un ser [...] Sólo puede llamarse espiritual una

---

<sup>231</sup> HS\*, 36.

relación de ser a ser, y esto basta para refutar cierto panteísmo, para poner de manifiesto su nulidad metafísica<sup>232</sup>. En otras palabras, el olvido del tú es tan viejo como los griegos, no sólo por haber fraguado el ideal educativo sobre la base del modelo de héroe, supra-yo, sino porque la felicidad<sup>233</sup> se encontraba en la realización de la propia persona, y no en el cuidado del otro aún a costa de la propia realización. La autarquía<sup>234</sup> engendra héroes, la relación con el Tú Eterno, santos y mártires.

Marcel se pregunta cómo es posible la interpelación del yo al tú, pues si se aborda a alguien con el fin de preguntarle, entonces la pregunta considera al tú como fuente de información; esto trae como consecuencia el trastocar el término “tú” por “él”, no fin en sí mismo, sino medio de información. La interpelación *informativa* no es pues la que lo considera siempre como un tú, hay que migrar a

---

<sup>232</sup> MARCEL G., *Diario Metafisico*, (21.X.1919), Losada, Buenos Aires 1956, 209-210.

<sup>233</sup> El Estagirita (Et. Nic., X, 8) resolvió la cuestión radicando la felicidad en la actividad conforme a la virtud más alta de la parte mejor del hombre. El estado anímico del beato es fruto de un ejercicio virtuoso, y no cualquiera, sino de la actividad contemplativa, dejando como felicidad en grado secundario a la vida conforme a las demás virtudes. Ambos grados de felicidad, no obstante, no consisten en el acto que dispone a la persona a la recepción del don, sino en el acto que ya consiste en el estado mismo; la felicidad, pues, no es tanto el fruto de la actividad, sino la actividad misma: es *acto*, no *don*.

<sup>234</sup> Cfr. DVI\*, 220.

otra, la amatoria: “Amar no es conocer adecuadamente [...] Apercibo todavía otro punto: que el amor está bien vinculado a aquella salida del *yo* [...] implica la liberación del *yo* que, lejos de ponerse como esencia, surge como amante. El amor surge como invocación”<sup>235</sup>. Retornamos, pues, al vocativo como caso gramatical en que se aborda al tú. La interpelación es la petición de explicaciones, la invocación, una súplica de ayuda. Un desarrollo ulterior de esta noción marceliana llevará a Levinas a cambiar el Tú por Usted, ya que el *yo* suplica, pide auxilio a otro que puede: la relación es asimétrica, como ya se ha visto anteriormente.

Marcel se sitúa en el plano del ser y ve en el amor la posibilidad de relación que otorgue estatuto permanente de “tú” al “tú”. El amor es lo que hace *alcanzar* el ser del otro sin menguar su alteridad. Vienen entonces dos observaciones de Levinas: la primera radica en que el ser sea el basamento de la relación, y la segunda, que el amor *alcanza* al otro, hace retornar lo Otro al Mismo, pues en palabras de Marcel, “quizá sea únicamente el amor absolutamente desinteresado el susceptible de afectar al *tú*. Y esta observación proyectaría alguna luz sobre la función práctica de la santidad”<sup>236</sup>. En cuanto a la primera observación Marcel no se deshace ni desase del ser: la relación es *un modo de ser*, el más elevado, si se quiere, pero a fin de cuentas, decible como ser. El *co-*

---

<sup>235</sup> MARCEL G., *Diario Metafísico*, (1.XII.1919), 219.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 221.

*esse*, el “entre-los-dos”, ¿no sigue teniendo como última referencia de sentido el ser?<sup>237</sup>. ¿Hay verdadera alteridad en la relación Yo-Tú del amor? En la segunda observación, Levinas se preguntará si alcanzar al otro no es ya un atentado contra el “entre” mismo de la relación, que enuncia separación irreductible, Deseo inalcanzado; si el diálogo tiene sentido es porque es distancia que suscita permanentemente la escucha del otro<sup>238</sup>.

Levinas considera que Marcel se separa de Buber en su concepción más profunda de la relación, pues el primero apuesta por el amor en desdén del lenguaje, muy probablemente por “la desconfianza bergsoniana: el lenguaje sería inadecuado a la verdad de la vida interior, mientras que el Yo-Tú es vivido como la inmediatez misma de la co-presencia y, por consiguiente, por

---

<sup>237</sup> Aún aceptando que ser, en Marcel, no significa conciencia de ser sino no-ser indiferente: Cfr. NP, 12: “Ici l’être n’est pas conscience de soi, il est [...] un passage du Même à l’Autre, là où rien n’est encore commun. Non-indifférence de l’un pour l’autre! Sous la spiritualité du je, réveillé par le tu chez Marcel, en convergence avec Buber et avec toute une philosophie qui se croit philosophie du dialogue”.

<sup>238</sup> AT, 105: “Dire «tu», c’est le fait premier du Dire. Tout Dire, en effet, est discours direct ou partie d’un discours direct. Le Dire est cette rectitude de moi à toi, cette droiture du face-à-face, droiture par excellence de la rencontre, dont la ligne droite des géomètres n’est, peut-être, qu’une métaphore optique. Droiture du face-à-face, un «entre-nous», déjà entre-tien, déjà dia-logue et ainsi *distance* et tout le contraire du contact où se produit la coïncidence et l’identification. Mais c’est précisément la distance de la proximité, merveille de la relation sociale”.

encima de las palabras, por encima del diálogo”<sup>239</sup>. El *para-el-otro* de la relación lo ve Marcel realizado en la encarnación, en tanto el cuerpo es mediador originario del ser, el cuerpo es ya exposición y apertura. Por el cuerpo se constata el hecho fundamental de la vida humana: “no somos enteramente nuestros”, somos donación. Es indudable que esta tesis marceliana impactó a Levinas: “La ética comienza ante la exterioridad de lo *otro*, ante el otro, y, como nos gusta decir, ante su rostro que compromete mi responsabilidad por su expresión humana, la cual precisamente no puede, sin alterarse, sin fijarse, ser mantenida objetivamente a distancia. Ética de la heteronomía que es, no una servidumbre, sino el servicio de Dios a través de la responsabilidad para con el prójimo donde soy irremplazable”<sup>240</sup>. Es así como la “encarnación” en Marcel resuelve la aporía de la labor constituyente del Yo que Levinas reclamó a Buber, pero es así también como la gran propuesta buberiana del diálogo se ve desbordada por la ontología<sup>241</sup>.

Los nuevos paradigmas de racionalidad que ofrecía la filosofía del diálogo no resuelven, para Levinas, enteramente el problema. Su deseo será un diálogo sin ser, una encarnación no fenoménica, un “entre” del entre-los-dos que no quede superado en

---

<sup>239</sup> HS\*, 40.

<sup>240</sup> HS\*, 50.

<sup>241</sup> EN, 138: “Marcel m’est aussi très proche; mais je trouve que finalement chez Marcel le dialogue est débordé par l’ontologie”.

una entidad superior –ni siquiera el “nosotros”–, permanente distancia que asegure la alteridad. Sin duda alguna Buber y Marcel están presentes en la concepción levinasiana de un sujeto descentrado y abandonado<sup>242</sup>, que no es un para-sí, sino un para-otro y en esto está la gran herencia, pero el lituano tomará distintos senderos para aproximarse a la alteridad: el infinito, el deseo, el rostro, la anarquía, la huella... nuevas categorías de una filosofía transdialógica que estaban incoadas en la sentencia marceliana: amar es decir “tú no morirás”.

---

<sup>242</sup> Cfr. MARCEL G., *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987, 45-47: “El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recobro en unidad: la palabra misma lo indica. Pero esta recuperación, esta nueva apropiación, reviste el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a – distensión en presencia de–* sin que, en ningún caso, me sea posible hacer posteriores estas proposiciones a un sujeto que ellas regirán [...] Podría uno preguntar ¿el recogimiento no se confunde, después de todo, con ese momento dialéctico de vuelta sobre sí o más bien del *Für-sich-sein* (ser-para-sí-mismo) que está en el centro del idealismo alemán? Verdaderamente, no lo creo. Entrar en sí no significa ser para sí y mirarse en cierto modo en la unidad inteligible del sujeto y del objeto [...] el yo en el cual entro, cesa, por ello mismo, de ser para sí mismo”.

### 3. INFLUENCIA JUDÍA (SIENDO CON LOS OTROS)

Uno de los aspectos más interesantes que llama la atención es que Levinas no fue un filósofo que renunciase a su religión a la hora de hacer filosofía. Fue judío siempre, un filósofo judío, o mejor dicho, un judío que hizo filosofía desde su historia, su tradición y su fe. No es raro encontrar en sus escritos que a una cita de un filósofo anteceda o prosiga otra de Isaías, Jeremías o del Talmud. Sería injusto, pues, calificar a las obras de Levinas en dos categorías: escritos filosóficos y escritos judíos, pues hay tanto judaísmo en los primeros, como filosofía en los segundos: su obra es unitaria. No obstante esta anotación, nuestro pensador dedicó explícitamente cuatro libros a comentarios a pasajes del Talmud: *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968), *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas* (1977), *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (1982) y *Nuevas lecturas talmúdicas* (1996); y un libro sobre el judaísmo: *Difícil Libertad* (1962).

En todos estos libros, y en el resto de su obra, Levinas da testimonio de lo que, a mi parecer, es la más fuerte influencia inspiradora de las categorías que estructuran su propuesta filosófica: el judaísmo. No considero que la influencia literaria, ni la filosófica en su vertiente fenomenológica o en su vertiente dialógica, sean un parangón de lo que representó para el filósofo lituano la lectura

atenta de la Torah o del Talmud<sup>243</sup>. Aún más: si las otras influencias sirvieron a Levinas fue en tanto le auxiliaron a sistematizar, profundizar o explicitar las intuiciones bíblicas, a las cuales no consideró nunca un objeto de estudio, sino su propia substancia<sup>244</sup>.

Siguiendo la propuesta del gran historiador del judaísmo y la cábala, Gershom Scholem<sup>245</sup>, existen cuatro conceptos básicos en el judaísmo: Dios, Creación/Autolimitación, Revelación/Tradición y Salvación. El primero enuncia la originalidad del monoteísmo; el segundo, la creación *ex nihilo* y la separación entre el Creador y la creatura; el tercero, el que la verdad sea dada por Dios y recibida y profundizada por la comunidad humana; y el cuarto, la redención de la condición humana por el Mesías. Estos cuatro conceptos dan testimonio del *exitus-reditus* según la concepción judía: del Dios que es, que crea al hombre, que se comunica con él y que lo lleva a Él. El *nuevo pensamiento*, inaugurado por Franz Rosenzweig<sup>246</sup>, intenta una nueva concepción de los cuatro grandes conceptos del judaísmo, en un diálogo fecundo con la filosofía occidental. Levinas, influenciado fuertemente por Rosenzweig, tratará también estos temas, pero no de una manera sistemática como su maestro, y

---

<sup>243</sup> Su lectura fue influenciada profundamente por las enseñanzas de Chouchani. Al respecto, cfr. WYGODA S., “Le maître et son disciple: Chouchani et Levinas”, en *Cahiers d'études Levinassiennes*, 1 (2002), 149-183.

<sup>244</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas...*, 86.

<sup>245</sup> Cfr. SCHOLEM G., *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid 2000<sup>2</sup>.

<sup>246</sup> Vid. *infra*, Cap. I, 3.3.

tampoco sólo a través de la interpretación de su maestro, sino incorporando la tradición talmúdica lituana, sobre todo del Gaón de Vilna y de Hayyim de Volozhym.

Uniendo, pues, la propuesta de Scholem a quienes influenciaron sobre Levinas, tendremos que en el apartado 3.1 se tratará el concepto de Dios teniendo como fuentes la Torah y el Talmud; el numeral 3.2 expondrá las ideas de creación y contracción de Dios bajo la influencia decisiva del Gaón de Vilna y de los escritos de Volozhym; el apartado 3.3 tratará sobre la idea de Revelación que Levinas expone bajo la influencia de Rosenzweig; y en el último apartado consideraremos las implicaciones de la ética levinasiana entendida como un posible neomesianismo, es decir, en clave de Salvación. Torah-Ética será el nuevo *exitus-reditus* en Levinas.

### 3.1 TORAH Y TALMUD: A LA ESCUCHA DEL OTRO

Afirmar que la Torah y el Talmud<sup>247</sup> son el *exitus* de la propuesta levinasiana no es de ninguna manera afirmar a Dios como el *a priori* sobre el cual construye un sistema, como el Espíritu que antecede a todo movimiento y que da razón, en su Ser, de todo ser. La Torah (תורה, ley, enseñanza) es el Decir de Dios revelado a Moisés en el Sinaí, es Palabra que comunica y relaciona, Ley que ordena y encauza, Enseñanza que lleva a plenitud. Pero es Dios quien ha tenido la iniciativa: se revela. No es la escarpada caverna que con dificultad sube el filósofo la que da pie al desvelamiento

---

<sup>247</sup> El Talmud está dividido en seis órdenes con sus respectivos tratados (ponemos en cursivas aquellos que Levinas comentó en sus libros): Zeraim - semillas- (*Berajot*, *Peah*, *Demai*, *Kilaim*, *Shebiyt*, *Terumot*, *Maaserot*, *MaaserSheni*, *Jala*, *Orla*, *Bicurim*); Moed -fiesta- (*Shabat*, *Irubin*, *Pesajim*, *Shekalim*, *Yoma*, *Sucah*, *Betza*, *RoshHashana*, *Taanit*, *Meguilá*, *MoedKatan*, *Jaguiga*); Nashim -mujeres- (*Iebamot*, *Ketubot*, *Nedarim*, *Nazir*, *Sotah*, *Guitin*, *Kidushin*); Nezikin -daños- (*BabaKama*, *BabaMetsia*, *BabaBatra*, *Sanhedrin*, *Makot*, *Shebuot*, *Edyot*, *AbodaZara*, *Abot*); Kodashin -sagrados- (*Zebajim*, *Menajot*, *Julin*, *Bejorot*, *Arajim*, *Temura*, *Kritot*, *Meila*, *Tamid*, *Midot*, *Kinim*); Taharot -purezas- (*Kelim*, *Ohalot*, *Negaym*, *Para*, *Taharot*, *Mikvaot*, *Nida*, *Majshirin*, *Zabim*, *Tebul Yom*, *Yadaym*, *Uktzim*). Es interesante notar que el orden más recurrente es el Nezikin, que guarda lo que propiamente sería un derecho civil y penal, mientras que está ausente en Levinas un comentario a cualquier tratado del Taharot, sobre la pureza e impureza.

del Misterio; al contrario, el judaísmo, en su fuente principal, la Ley, y su correlato de tradición oral cristalizada en el Talmud, es una excepción de la religiosidad humana: es Dios, en un principio, quien viene al hombre, no éste quien va a Él.

Levinas no duda en afirmar que la definición misma de hombre es la comunidad entre él y Dios, y que la finalidad de toda educación es esa sociedad<sup>248</sup>. Pero puesto que, por una parte, el ser humano es libre y, por otra, Dios tiene la iniciativa, él ha dado el medio para que la sociedad Dios-hombre se consume: la Torah. Las leyes de la Torah no se deben reducir a una coerción sobre la libertad del fiel, al contrario, son el orden que Dios participa al hombre para que éste alcance el rango de lo *auténticamente humano*<sup>249</sup>. Ser destinatario de la Ley es ya ser *elegido*, ser partícipe de la responsabilidad por el *otro*. La Ley, pues, desde esta perspectiva, lleva a plenitud el designio divino del *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*.

Es así como Levinas afirma que “lo que el judaísmo aporta al mundo, no es la simple generosidad del corazón, ni visiones metafísicas inéditas, sino un modo de existencia guiada por la práctica de los *mitsvot* (mandamientos)”<sup>250</sup>. Pero los mandamientos

---

<sup>248</sup> Cfr. DL, 27.

<sup>249</sup> Cfr. NLT, 84.

<sup>250</sup> QLT, 180.

deben ser vividos y encarnados en el tiempo y en el espacio, en el seno de una comunidad de hombres que también tienen como meta ser una sociedad. La sociedad humana, pues, es el modo de vivir los mandatos que, cumplidos, conducen a la sociedad con Dios. La vida comunitaria de la Ley, el comentario vital que hicieron los rabinos de la Ley, y que se recoge en la tradición, es el Talmud<sup>251</sup> (דומלתה, Doctrina). Sería inviable para el judaísmo, y en especial para Levinas, que la sola lectura de la Biblia constituyera la fuente única de la Revelación, pues también lo es la Tradición. Ley-sociedad-Dios son lo subyacente al Talmud, o como lo afirma nuestro

---

<sup>251</sup> Una buena introducción a la noción y división del Talmud, la hace Levinas en QLT, 10-11: “Le *Talmud* est la transcription de la tradition oral d’Israël. Il régit la vie quotidienne et rituelle ainsi que la pensée –exégèse des Écritures y comprise– des juifs confessant le judaïsme. On y distingue deux niveaux: celui où sont consignés *en hébreu* les dires des docteurs appelés *Tanaïm*, sélectionnés par Rabbi Yehoudah Hanassi qui les fixa par écrit à la fin du II<sup>e</sup> siècle de l’ère vulgaire sous le nom de *Michna*; les *Tanaïm* eurent certainement des contacts avec la pensée grecque. La *Michna* devient l’objet de nouvelles discussions conduites souvent *en araméen* par des docteurs appelés *Amoraïm* qui, dans leur enseignement, utilisent, notamment, les dires des *Tanaïm* que Rabbi Yehoudah Hanassi n’avait pas retenus dans la *Michna*. Ces dires «laissés au dehors», appelés *Beraïtoth*, sont confrontés avec la *Michna*, servent à l’éclairer. Ils y ouvrent de nouveaux horizons. L’œuvre des *Amoraïm* se fixe à son tour par écrit vers la fin du V<sup>e</sup> siècle et reçoit le nom de *Guemara*, présentées ensemble, l’une comme thème commenté par l’autre, dans les éditions courantes, revêtues de commentaires plus récents de Rachi et des tossafistes constituent le Talmud”.

pensador, “la relación a la ley es la relación a otro hombre [...] en esto estriba todo el pensamiento talmúdico”<sup>252</sup>.

El judaísmo, de la Torah y del Talmud, busca educar al hombre para que se instituya una relación entre el hombre y la santidad de Dios y para que esta relación se mantenga. No obstante, la *relación* que pretende, no es numínica, no es entusiasmo (ἐν-θεός-εἶμι, es decir, endiosamiento<sup>253</sup>), sino relación en el seno de la alteridad. En efecto, para Levinas, “lo numínico o lo sagrado envuelve y transporta al hombre más allá de sus poderes o de sus voluntades. Pero esos excesos incontrolables resultan ofensivos para una verdadera libertad [...] No porque la libertad sea una finalidad en sí misma, sino porque sigue siendo la condición de todo valor que el hombre pueda alcanzar. Lo sagrado que me envuelve y me transporta es violencia”<sup>254</sup>. Nuestro autor está conciente también de que esta ruptura con lo sagrado, tal como lo conciben los paganismos, antiguos o modernos, comporta el riesgo del ateísmo<sup>255</sup>, pero, precisamente en ello, ve la trascendencia que implica la fe: “Es una gran gloria para el Creador haber creado un

---

<sup>252</sup> SAINT-CHERON M., *Entretiens avec Emmanuel Levinas...*, 45.

<sup>253</sup> Alusiones a esta elevación humana que, tras el éxtasis, despoja al ser humano de su propio ser para *confundirse* con Dios, las encontramos, por ejemplo, en el *Ion* de Platón (535b y 536d).

<sup>254</sup> DL\*, 95.

<sup>255</sup> Sobre la constitución a-tea del hombre, es decir, creatura separada de Dios, de un Dios siempre trascendente, se tratará en el numeral siguiente.

ser que lo afirma después de haber dudado de él y de haberlo negado en los prestigios del mito y del entusiasmo; es una gran gloria para Dios la de haber creado un ser capaz de buscarlo o de escucharlo desde lejos, a partir de la separación, a partir del ateísmo”<sup>256</sup>.

Enlacemos pues, los conceptos anteriores: el judaísmo, como religión del Libro (Torah leída desde la tradición talmúdica), busca la sociedad Dios-hombre, pero no por vía extática o numinosa –y de ello da prueba el constante recelo que Levinas tiene durante sus obras de la Cábala como *camino* religioso–. ¿Cómo, pues, busca colmar el anhelo siempre humano de la trascendencia con su Creador? El judaísmo es novedoso en su respuesta: “sintiendo la presencia de Dios a través de la relación con el hombre. La *relación ética* aparecerá en el judaísmo como relación excepcional: en ella, el contacto con un ser exterior, en lugar de comprometer la soberanía humana, la instituye y la inviste”<sup>257</sup>. El Talmud –tanto en su Halakha (הלכה, conducta) que contiene todos los preceptos rituales, sociales, éticos o económicos, como en su Haggadah (הגדה, dicho, relato) que contiene las exégesis u homilias no legales– da cuenta de que los mandamientos refieren al prójimo como el *en donde* de la relación con Dios. Incluso aquellos mandamientos que

---

<sup>256</sup> DL\*, 96.

<sup>257</sup> DL\*, 97.

pudieran parecer rituales y relativos a la esfera individual<sup>258</sup>, están enmarcados en un *calendario*, precisamente porque es en la historia de la comunidad donde cada fiel encuentra a Dios.

En otras palabras, la Torah y el Talmud, como escucha atenta a Dios, “Otro por excelencia, Otro absolutamente otro, Otro en tanto que otro”<sup>259</sup>, son la verdad ética, y el profetismo, el modo en que esta verdad se hace patente. Levinas entiende el profetismo como un momento de la misma humanidad –no tanto el don particular de los llamados *profetas*–, puesto que “asumir la responsabilidad por otro es para todo hombre una manera de testimoniar la gloria del Infinito, de ser inspirado. Hay profetismo, hay inspiración en el hombre que responde por el otro, paradójicamente, antes incluso de saber lo que se exige concretamente de él. Esta responsabilidad *ante* la Ley es revelación de Dios”<sup>260</sup>. Levinas está convencido de que la Biblia es el resultado de profecías, de testimonios éticos –sociedad hombre-hombre donde se hace presente la sociedad Dios-hombre–; pero no

---

<sup>258</sup> Véase el comentario al tratado Yoma (85a-85b) que hace Levinas a propósito del Yom Kippur, en donde afirma que un pecado contra Dios no es perdonado en el judaísmo –aún contando con la eterna disposición de Dios a perdonar– sino en un día determinado, para que así, en reunión –mediación– con la comunidad, se evite toda tentación a una religiosidad intimista. (Cfr. QLT, 35-39).

<sup>259</sup> QLT, 36; NLT, 83.

<sup>260</sup> EI, 111.

es un conjunto de profecías de cuya lectura se obtiene una moral de lo cotidiano, sino que es profetismo que llama al profetismo, aventura ética que involucra al oyente de la Palabra a aventurarse éticamente en el mundo en que habita.

Los versículos piden ser interpretados<sup>261</sup>, y esta interpretación, expresada en la dialéctica del Talmud, tiene como fuente la vida e historia del pueblo. La interpretación no se da, para Levinas, en la inspiración intelectual solitaria que Dios da al hombre para que éste descubra en el texto bíblico la verdad; la inspiración es el momento ético, la relación con el otro donde se manifiesta el Otro. En nuestro autor se trueca la sacralidad del Libro por la santidad del Otro, el acceso inmediato a la divinidad por el mediato: “la voz de Dios es voz humana, inspiración y profecía en el hablar de los hombres”<sup>262</sup>. Pero, bajo esta tesis, ¿no sería acaso posible quitar el estatuto a la Biblia del Libro de los libros, y sustituirla por cualquier otra pieza de literatura o filosofía donde en el hablar del hombre se exprese ya el hablar de Dios? Ciertamente Levinas ve que en muchas otras piezas de la literatura universal balbuce la verdad ética, ellas son prueba de que las *semina Verbi* han sido esparcidas más allá de la Torah, sin embargo, ésta conserva su excelso estatuto porque, más allá de su origen sagrado, esclarecen de una manera extraordinaria el rostro del otro hombre,

---

<sup>261</sup> Cfr. NLT, 33.

<sup>262</sup> NLT, 37.

porque las Sagradas Escrituras “ordenan toda la gravedad de rupturas donde, en nuestro ser, se pone en cuestión la buena conciencia de su ser-ahí”<sup>263</sup>. La Biblia, al descentrar, en su profetismo, al yo de sí, lo remite *en verdad* al otro, y en él, al Otro. La Biblia es verdadera trascendencia, alteridad, *vera religione*.

En síntesis, la escucha del Otro, que no se evade en ritualismos, es ética: “que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero”<sup>264</sup>. Levinas ve que Dios no puede anular la responsabilidad del hombre por el otro hombre; es esta responsabilidad el designio divino: el *allí* del encuentro con Él. Por eso, respecto a los pecados que comete el hombre contra Dios, Dios persona, pero respecto a los pecados cometidos contra el prójimo, no, porque, como dice Rabbí Yitzhak en su comentario (Yoma, 85a): “cualquiera que aflige a su prójimo, incluso con palabras, debe apaciguarlo para ser perdonado”. Esta *dura* religión –y aquí ya se puede constatar su distanciamiento del cristianismo– que ve Levinas en el judaísmo queda claramente afirmada cuando dice que: “el mal no es un principio místico que se puede borrar por un rito; es una ofensa que el hombre hace al hombre. Nadie, ni siquiera

---

<sup>263</sup> EI, 116.

<sup>264</sup> DL\*, 100.

Dios, puede sustituir a la víctima. El mundo donde el perdón es todopoderoso se hace inhumano”<sup>265</sup>.

Sin embargo, aunque el prójimo es el *allí* de la relación con Dios, Dios mismo no es un Neutro infinito, que se encarna temporalmente en el otro; no, Dios es Alguien, no algo. Dios tiene Nombre. Para el pensamiento hebreo, el Nombre de Dios encierra ya la manera misma de la relación del hombre con Él. Nombrarlo es participar de la relación. Cuando Levinas hace una exégesis del tratado Shebuot (35a) relativo a los Nombres de Dios en la Escritura observa que no existe un nombre genérico para designar a la divinidad, tal como en otras lenguas sería Dios, God, Dieu, Deus... En lengua hebrea no existe ese sustantivo; por el contrario, Dios es designado, en cualquiera de sus nominaciones, con un Nombre propio. De estos Nombres, Levinas llama la atención sobre “*el Santo, Bendito sea Él*”, que atribuye a Dios la Santidad, entendida como la separación (Ab-soluto de Dios). Este Nombre contrasta con otro, *Shekinah*, que hace referencia a la *presencia* de Dios en el mundo, en la comunidad. Ambos Nombres no designan la esencia

---

<sup>265</sup> Id. Hay que advertir, sin embargo, que la alusión que hace Levinas es incorrecta, pues el Evangelio también insiste en la reconciliación directa con el prójimo como antecedente al encuentro con Dios: “Por tanto, si al presentar tu ofrenda en el altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; después, vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt 5, 23-24); por lo que no se puede hablar de la inhumanidad del perdón infinito en el cristianismo.

de Dios, sino su relación con nosotros<sup>266</sup>. Dios está presente, pero a la vez, ausente. ¿Cómo su Ser Absoluto puede ser presente en su ausencia? Esta misma pregunta se vuelve a hacer si se considera que el Nombre del Nombres, escrito en el Tetragrámaton y revelado por Dios a Moisés, se puede escribir pero no pronunciar, en su lugar, el judío pronuncia *Adonai* (mi Señor). El Nombre de Dios, pues, “se muestra y se disimula”<sup>267</sup>, y esto mismo ocurre, incluso, cuando a Dios se le implora en la plegaria, pues al llamarle por su Nombre, se establece la relación con un Tú (segunda persona), pero al estribar el contenido del Nombre en la fórmula de bendición, el Tú se transforma en Él, y así se tiene que el creyente habla a Dios diciéndole “*Santo, Bendito sea Él*”.

La reflexión anterior puede clarificar el porqué Levinas critica la relación Yo-Tú, en igualdad y simetría, tal como la propone Buber, y por qué se inclina por la lectura de Dostoievski como asimetría de la intersubjetividad. El Rostro, el otro, se expone y se oculta, no se presta a la tematización y comprensión: este es el fundamento de la Illeidad<sup>268</sup>. La relación con Dios, con su Nombre, no se logra por la rectitud del conocimiento, sino por la obediencia a sus mandatos: proximidad más grande que cualquier proximidad,

---

<sup>266</sup> Cfr. AV, 147-148.

<sup>267</sup> Tratado Kidushin, 71a, apud. AV, 150.

<sup>268</sup> Vid. infra Cap. IV, 3.1.4.

adherencia integral<sup>269</sup>. Por el contrario, creer que mediante el conocimiento se puede dominar la realidad, incluida la divina, es hechicería y magia. Ésta, la *kechafim*<sup>270</sup>, es una contestación, negación o controversia con “lo Alto”, un sobrepasar los límites de la verdad, y querer *ver* (conocer) más allá de lo posible<sup>271</sup>, tentación siempre presente, no en los paganos, sino en quienes han recibido la Revelación, y que buscan desacralizar lo sagrado a través de la anulación de la santidad que comporta la separación.

---

<sup>269</sup> AV, 145.

<sup>270</sup> Levinas explica que este término proviene de las consonantes de cada palabra de la fórmula “*makhichin famalia chel maala*” (“Ellos niegan la Asamblea de lo Alto”); en tanto la brujería consiste en negar el orden superior, en prolongar el *no* luciferino ante el Sí creador de Dios. (Cfr. SS, 99).

<sup>271</sup> Cfr. SS, 96: “La sorcellerie, c’est la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l’indiscrétion à l’égard du Divin, l’insensibilité au mystère, la clarté projetée sur ce dont l’approche demande de la pudeur”.

### 3.2 EL GAÓN DE VILNA Y VOLOZHYM: CREACIÓN Y CONTRACCIÓN

Levinas nació en Kaunas (Kovno), Lituania<sup>272</sup>, hacia 1906, fecha en que el territorio formaba parte de Rusia. Con los lituanos, el judaísmo conoció su desenvolvimiento intelectual más profundo, allí se dio propiamente la ilustración judía del siglo XVIII. En cierta medida el aliciente de dicho florecimiento fue una pugna intestina entre dos corrientes judías: los hassidish y los mitnagdim; a la cabeza de éstos se encontraba el célebre Gaón<sup>273</sup> de Vilna, Rabbí Elijah ben Schlomo<sup>274</sup>, y a la cabeza de aquéllos, el famoso Baal

---

<sup>272</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas...*, 63: “Beaucoup de synagogues, beaucoup de lieux d’étude. La ville neuve était vraiment plus neuve. Quand on prononce le mot Lituanie, on ne sait peut-être pas qu’il désigne une des parties de cette Europe orientale où le judaïsme connut son développement spirituel le plus haut: le niveau de l’étude talmudique était très élevé, et il y avait toute une vie basée sur cette étude et vécue comme étude”.

<sup>273</sup> Este título se utilizó después del siglo VII para designar a la cabeza de las academias talmúdicas babilónicas, y literalmente significa “sabio”. Estas academias dieron paso a las *yeshivot*, institutos de estudio de la Torah y del Talmud, de las cuales la primera fue fundada por el mayor discípulo del Gaón de Vilna: Caín de Volozhym.

<sup>274</sup> Se puede profundizar más sobre su figura en: ETKES I., *Gaon of Vilna: The Man and His Image*, University of California Press, Ewing, NJ 2002;

Schem Tov<sup>275</sup>. El hassidismo pretendía restaurar la esperanza y alegría de un pueblo en sufrimiento a través de un misticismo popular, mientras que los mitnagdim (opositores), veían en la Torah la participación de la vida divina y en su estudio, la tarea contemplativa más excelsa. La pugna se exacerbó con las

---

HUNDERT G. D., *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, University of California Press, Ewing, NJ 2004.

<sup>275</sup> En su ensayo, Herszel Klépfisz, presenta la figura del Rabbí Israel, conocido como el Baal Schem Tov –que literalmente significa el amo del buen Nombre–, como un guía espiritual de sencillez conmovedora, que curaba y hacía milagros y cuyas enseñanzas surgían del corazón y no del estudio árido de la Torah. No predicaba en las sinagogas, sino en las tiendas y puestos de la gente. Su misticismo, distinto al de la Zohar que era propio de iniciados, enseñaba la presencia de Dios en todas partes, la unidad de Dios con la naturaleza, incluso destacaba su presencia en todo: en lo espiritual y lo corpóreo, lo bueno y lo malo, lo santo y lo impuro, no porque a Dios le plazca el mal y la materialidad, sino porque incluso allí busca el encuentro con el abatido. A Dios, para el Baal, le gusta la alegría y no el temor –tal como lo infundían rabinos y jueces con sus sentencias–, pues para él, “el que cree que es hijo de Dios, nunca podrá caer en la tristeza”. Su misticismo no era ascético, como el de la cábala luriana, sino alegre y gozoso, pues aún en la comida y la bebida se servía a Dios y se le encontraba; buscaba a toda costa mantener la esperanza de un pueblo atormentado y debilitado. Solía criticar a los estudiosos de la Torah reprochándoles que por dedicarle tanto tiempo a ella, ya no les quedaba tiempo para amar a Dios, a sus prójimos y ser felices. Enseñaba que una conversación con el prójimo, el trabajo o el gozo honesto de lo cotidiano son modos igualmente válidos de oración. (Cfr. KLÉPFISZ H., *Baal Schem Tov*, Congreso Judío Mundial, Buenos Aires 1967, 5-25).

excomuniones lanzadas por el Gaón sobre el movimiento hassídico tanto en Lituania como en Polonia. A su discípulo, Rabbí Caín de Volozhym, le tocó la enorme tarea de reivindicar los estudios talmúdicos y de atraer a los hassidish evitando más cismas. Sin dificultad se puede apreciar que el distanciamiento entre hassidismo y talmudismo no desapareció, y que incluso en el siglo XX hubo dos expositores magistrales de sendas corrientes: Martin Buber y Emmanuel Levinas, respectivamente.

A sabiendas de que el legado del Gaón y de Volozhym es grande y que sus incursiones en el Talmud al igual que en la Cábala son muy amplias, centraremos la atención en dos aspectos que, a nuestro parecer, son los que más influyeron en el pensamiento levinasiano: la creación y la contracción. Ambos temas son tratados en el libro póstumo de Volozhym *El alma de la vida (Nefesh haHayyim)*, sobre todo en su sección inicial: “el primer pórtico”. Levinas da cuenta de su influencia tanto en el prólogo que él hace a la traducción francesa de dicha obra, como en el artículo “A la imagen de Dios”, compendiado en *Más allá del versículo* (1982); sin embargo, al parecer de grandes críticos<sup>276</sup>, la influencia de Volozhym está presente en las principales tesis de Levinas a lo largo de su obra.

---

<sup>276</sup> Cfr. CHALIER C., *La huella del infinito*, Herder, Barcelona 2004; MOPSIK C.. “La pensée d’Emmanuel Levinas et la Cabale”, en *Cahier de l’Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l’Herne, París 1991, 442-460.

Volozhym, como se mencionó anteriormente, intenta reconciliar el *estudio de la Torah* como valor supremo de la vida religiosa con la *comunidad con Dios* (דְּבִקוּת, *devequt*) predicada por los hassidish. La clave para tal reconciliación está en la noción de “mandamiento” (מִצְוָה, *mitsva*), pues en él, cada persona constata la Presencia de Dios y permite que dicha Presencia se irradie al resto de la creación. Pero, ¿qué significa la creación misma de Dios y qué función cumple el ser humano dentro del universo creado al obedecer los mandamientos divinos?

Narra el Génesis (1,27), que “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó”. Volozhym ve que en esta frase está encerrado el gran misterio del hombre. El hombre es imagen (בְּצֶלֶם, *tselem*) de Elohim –y no de otro atributo o Nombre divino–, el cual designa a Dios como “Amo del conjunto de fuerzas”, pues Él creó todo de la nada, llamó y llama continuamente al ser a todo, de ahí que sea la Fuerza del resto de fuerzas que operan en el universo. No obstante esta diferencia entre Dios y el resto de los seres, Él ha querido confiar al hombre “el poder de desarrollar o de restringir los millares de miríadas de fuerzas y de mundos”<sup>277</sup>, haciendo así del hombre su vicario. Atando algunos postulados de la Zohar respecto a las diez sefirot o emanaciones divinas con el estatuto humano como *tselem* de Elohim, Volozhym desgaja dos conclusiones fundamentales: que

---

<sup>277</sup> VOLOZHMYM C., *L'âme de la vie*, Verdier, Paris 1986, 95.

cada mundo<sup>278</sup>, encadenado como está con los demás, depende de su mundo superior para poder desarrollarse –si el hombre está por debajo del Trono de Dios, entonces del hombre mismo depende la conexión del universo con Dios y de Dios con el universo–; y que el hombre, creado al final de los seis días, resume en sí todos los mundos, es un microcosmos<sup>279</sup>.

El hombre, entonces, no sólo tiene la grave responsabilidad de relacionarse con su Creador, sino también de relacionar a Él todo lo creado: es amo de las fuerzas en tanto responsable de las fuerzas. De su actuar depende nada más y nada menos que continúe con eficacia la creación de Dios: Dios depende del hombre<sup>280</sup>, ya que

---

<sup>278</sup> Para comprender más la noción de “mundos”, Cfr. Ibid., 102: “On sait que tous les mondes se recouperent et se répartissent suivant quatre divisions: *ofanim* (les roues de la Merkaba), *hayot* (les saintes bêtes, êtres vivants qui entourent le Trône), le Trône céleste, l’Émanation de sa Sainteté, béni soit-Il. L’âme de chacun de ces mondes est le monde situé au-dessus de lui, selon la description du prophète Ezéchiel I, 21”.

<sup>279</sup> Volozhym interpreta el plural “hagamos al hombre...” del Génesis, como la convocación que hace Dios para que todas las creaturas ya creadas donen parte de su fuerza y esencia para la formación del ser humano; de esta manera, el hombre posee en sí las fuerzas de todos (aunque recibidas), y así se constituye en verdadera imagen de Elohim, Amo de las fuerzas (de suyo tenidas). Cfr. Ibid., 107-109.

<sup>280</sup> HAZAN A., “La notion du temps dans la pensée hébraïque”, en *Les études philosophiques*, 38/2 (1984), 184: “Le temps est un concept qu’interpelle l’homme, continuellement; le sens en reste ouvert, car tout n’a pas été donné à la

“cuando el hombre actúa siguiendo la voluntad de su Creador y cumple uno de sus mandamientos, por la fuerza que anima uno de sus órganos, actúa al mismo tiempo sobre la fuerza del mundo superior correspondiente a este órgano. El la restaura, la eleva, da una intensidad suplementaria a su santa luz, conforme al deseo y la voluntad del Muy-Alto, Bendito sea Él. Según el valor y la intensidad de su acto, según la pureza y la santidad de su pensamiento al momento del cumplimiento –intensión que se añade a la materialidad del acto–, le confiere un máximo de eficacia”<sup>281</sup>.

La asociación que desde su creación tiene el hombre a todas las fuerzas del universo, hace que su actuar decida no sólo la marcha de su vida, sino de la vida toda. Así lo ha dispuesto Dios, según el pensamiento de Volozhym, al crear al hombre a imagen suya, es decir, a imagen de Elohim. De ahí que el hombre no sea sólo viviente, como los demás seres creados, sino el alma de lo viviente (*Nefesh haHayyim*). Mas, ¿cómo creó Dios un ser semejante a sí al grado que pueda impedir o frenar el continuado acto creador de Dios?, ¿este ser creado no da cuenta de que lo creado en cuanto tal es alteridad, diferencia, distancia, hasta el

---

fois. Le Juif qui en assume la responsabilité est son protagoniste au sens étymologique du terme. Il ne serait pas exagéré d'affirmer que Dieu Lui-même a besoin de l'homme et est, à la limite, convoqué par l'homme pour les célébrations du Temps ouvrant la voie à l'Historicité”.

<sup>281</sup> VOLOZHYM C., *L'âme de la vie*, 111.

grado de decir “no” al Creador e impedir su obra? Pensar en la creación es pensar en la separación.

Para Volozhym y muchos otros cabalistas, como Caín Vital o Isaac Luria, para que hubiera creación de un ser separado, era necesario que Dios –que llenaba todo el espacio metafísico–, se contrajera, se retirara dentro de sí para dar cabida a un ser distinto de sí. Que Dios creara en su seno hubiera significado panteísmo, es decir, no-creación; sin embargo, el objetivo de los cabalistas no era insistir en esta separación, sino repararla, encontrar las vías para que se consumara la unión Dios-hombre. Levinas, por su parte, recogerá sólo la tesis inicial<sup>282</sup>: la separación, y dejará la final: la fusión. Aún más, Levinas da razón a Volozhym en cuanto Elohim creó al hombre a su imagen, pero su ser consiste en la contracción (*tsimtsum*), en la disimulación y humildad que suponen la alteridad del otro; somos imagen de Dios cuando imitamos el momento contráctil de acto creador, es decir, no cuando *creamos en nosotros*, sino cuando *dejamos ser otro que nuestro ser*.

---

<sup>282</sup> Cfr. CHALIER C., *La huella del infinito...*, 35-36: “esa creación [...] anuncia una temporalidad distinta, una temporalidad separada de las necesidades del momento, ya que está orientada hacia la alteridad de ese Dios retirado de la «extensión ontológica», lo que significa un Dios que ha puesto en el ser una existencia separada de él, una existencia que, sobre todo el día del *shabat*, se mantiene próxima al más allá del ser [...] Levinas, por su parte, insiste en el carácter positivo de la separación ontológica entre Dios y sus criaturas: «Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo Infinito»”.

Como hace notar Scholem<sup>283</sup>, el *tsimtsum* de Dios no pudo haber sido un simple replegarse de Dios en sí para crear lo distinto a sí al inicio de la creación, sino que implica un continuo y reiterado acto de contracción, una autolimitación constante de su ser para que lo *ya creado* no quede dentro de Él. Si cesara la contracción, cesaría la alteridad de la creación: quedaría solo Dios. Según la liturgia judía, Dios renueva todos los días la obra inicial de la creación... Dios renueva todos los días su contracción. El hombre, para Levinas, es imagen de Dios en un sentido siempre renovado de autolimitación, de anonadamiento continuado del yo, que asegure, no la emergencia del *tú* por unos instantes, sino toda la vida. Por tanto, si la noción de creación supone la autolimitación, y ésta posibilita la alteridad, entonces se puede afirmar la existencia de la multiplicidad<sup>284</sup>.

Sin embargo, la contracción no anula la relación. Al respecto cabe señalar la referencia que hace Volozhym a la discrepancia aparente entre unos versículos de la Torah que dan pie a una discusión talmúdica<sup>285</sup>. En ésta, dos querubines, afirma un pasaje de la Escritura, tienen sus rostros viendo hacia las paredes de la casa y dándose la espalda entre ellos; mientras que en otro pasaje afirma

---

<sup>283</sup> Cfr. SCHOLEM G., *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid 2000<sup>2</sup>, 71-74.

<sup>284</sup> Cfr. TI, 326-327; EN, 42-46; DVI\*, 132.

<sup>285</sup> Tratado BabaBatra, 99a.

que los querubines se ven cara a cara. El discípulo del Gaón ve en esta aparente contradicción la corroboración de sus tesis sobre las relaciones Dios-hombre. Un querubín representa a Dios, y el otro, a su pueblo. Cuando su pueblo desobedece sus mandatos, y voltea el rostro a Dios, mueve con su voluntad los mundos superiores, por lo que éstos también le voltean el rostro. Cuando Israel cumple los mandatos de Dios, Él le ve, cara a cara y, viendo a Israel, ve al universo entero: obra sus prodigios<sup>286</sup>.

Hay pues, posibilidad del encuentro cara a cara a pesar, o mejor dicho, gracias a la separación. El hombre sería imagen más nítida de Elohim si viera a su prójimo cara a cara, cuando cumpliendo los mandatos de Dios, e imitando la autolimitación divina, *dejara ser* al otro. La posibilidad del encuentro cara a cara es actuar conforme a las exigencias de la Torah. No cumplirlas, es voltear el rostro a Dios e impedir que Él siga creando: ¡la ética posibilita o imposibilita la ontología!, o como afirma Levinas en el prefacio al *Nefesh haHayyim*: “El ser *es* a través de la ética del hombre. El reino de Dios depende de mí. Dios no reina más que por la mediación de un orden ético, aquél donde precisamente un ser

---

<sup>286</sup> Cfr. VOLOZHNYM C., *L'âme de la vie*, 125: “De même, Dieu dit: «Je t'assimile et te compare, ô mon amie...» Bien que je chevauche Arabot, c'est toi, pour ainsi dire, qui par tes actes, me dirige. Car mon association aux mondes dépend exclusivement de la direction que tu imprimes à tes actes. L'Écriture dit en effet: «Il chevauche les cieux, par ton aide...» (Deutéronome 33,26)”.

responde de otro. El mundo es, no porque persevere en su ser, no porque ser sería su propia razón de ser, sino porque, por la mediación de *lo humano*, puede ser justificado en su ser. Lo humano es, antes de toda determinación antropológica, la posibilidad misma de un ser-para-el-otro”<sup>287</sup>.

En lo anterior estriba el drama de la existencia humana que a su vez vuelve dramáticos la existencia del mundo y el actuar de Dios. Cumplir los *mitsvot* supone para el hombre perfeccionar y terminar de acabar lo inacabado de su creación<sup>288</sup>, siendo así cocreador de sí junto con Dios; cumplir los *mitsvot* supone también cooperar como imagen de Elohim en la construcción del mundo. La imitación de la autolimitación divina se verifica, para el creyente, en el cumplimiento de los mandatos, pues estos suponen una contención y límite, abstinencia y prohibición. No obstante, la prohibición, al limitar la espontaneidad vital –movimiento centrípeto del ego– instauro la auténtica humanidad, posibilita la

---

<sup>287</sup> Ibid., 12.

<sup>288</sup> Cfr. NLT, 84: “Mais, dans l’axiologie de la Thora, la *mitsva*, le commandement divin de la Loi, ne se réduit pas à une emprise oppressive exercée sur la liberté du fidèle. Il signifie, jusque dans son poids de contrainte, tout ce que l’ordre du Dieu unique apporte déjà de participation à son règne, de divines proximité et élection et d’accession au rang de l’authentiquement humain. Comme si le «faisons un homme» de Genèse 1, 26 laissait et laisse encore de l’inachevé. Dans l’apparente sub-ordination de l’obéir à Dieu, la liberté du quant-à-soi reste toujours à prendre”.

civilidad<sup>289</sup>. De esto se desprende que los grandes pecados sean castigados con la expulsión o exclusión (*kareth*) de la comunidad. Esto da pie a considerar la prioridad de la ética y su carácter fundacional: Aristóteles a la inversa, pues no es la ética una parte de la política<sup>290</sup>, sino lo contrario. Política, economía, lógica, ontología... todas ellas derivan de la ética y presuponen, en su conjunto, la existencia de la alteridad frente al in-finito (*Ein-Sof*), al modo como una mariposa ronda en torno al fuego sin jamás consumirse o integrarse en él<sup>291</sup>. Pero aceptar la alteridad es aceptar la carga de la responsabilidad que supone que todo un Dios no obrará sin mí, que su justicia no devendrá sin mí. En efecto, todos somos responsables, por todo, ante todos, pero *yo* más que todos, porque el Todo necesita de *mí* para hacerlo todo: Dostoievski ha sido circuncidado.

---

<sup>289</sup> Cfr. NLT, 23-25.

<sup>290</sup> *Ética Magna*, I,1 (1181a25-30).

<sup>291</sup> Cfr. DVI\*, 132: “En la mística judía el fiel, en su acercamiento a Dios, es como la mariposa que gira alrededor del fuego, muy cerca de él, pero sin entrar jamás dentro. Conserva siempre su independencia con respecto al fuego en torno al cual gira. Toda la mística judía es como esa mariposa que no se quema las alas”.

### 3.3 FRANZ ROSENZWEIG: EL NUEVO PENSAMIENTO ANTE LA REVELACIÓN

La guerra es un motor poderoso de la reflexión humana. Levinas y Rosenzweig comparten este acicate; pues mientras que a éste la Primera Guerra, la Gran Guerra, le motivó a poner en duda la pertinencia y vigencia de la noción moderna de civilización, a aquél, la Segunda Guerra Mundial le hizo cuestionarse la noción misma de humanidad. El siglo XX –sus guerras– puso en duda los ideales ilustrados de libertad, fraternidad, igualdad y progreso; verificó el dicho heraclídeo de la paternidad y reinado de la guerra.

*La Estrella de la Redención* (1921), la gran obra de Franz Rosenzweig, se presenta, pues, como una respuesta, o si se prefiere, como una nueva pregunta, ante la guerra, ante la muerte. En la Introducción a la *Estrella*, el filósofo de Kessel anticipa ya la fuerte crítica al idealismo y al materialismo, al observar en ellos tentativas de acallar la presencia de la muerte y disolver la angustia que produce, con el pensamiento de la Totalidad. En palabras de Rosenzweig, “un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría. Sólo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo. Que la filosofía tenga que suprimir del mundo lo singular y aislado, este des-hacer-se del Algo y des-crearlo, es la razón de que la filosofía haya de ser idealista. Pues el *idealismo*, con su negación de cuanto

separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo”<sup>292</sup>. Y sin embargo, cada muerte que ocurre, cada hombre que muere, es una nueva muerte, un *algo* que ocurre; el agujón de la muerte vuelve a verter su veneno en el idealismo ciego y soberbio que contempla impávido al otro que muere.

Pero para ocultar la muerte, el idealismo la ha llamado *nada*. El ser identificado con el pensar lo es Todo, la muerte del singular, Nada. *Reducción y negación* son los pilares sobre los que se erige la filosofía idealista: todos y cada uno de los singulares no son más que momentos de un Todo único y cerrado, en donde su individualidad es negada para no desgajar la Totalidad. De Tales a Hegel, según Levinas<sup>293</sup>, se confirma la aseveración anterior, pues la búsqueda de un único elemento fundante de la realidad equivale a presuponer la realidad como un Todo unificado o unificable: el agua, el aire, la Historia, el Estado... implican que la particularidad adquiere *sentido* hasta que se subsume en una realidad superior que la hace inteligible. Por el contrario, aceptar la separación y la creación, sería aceptar la exterioridad en el Sistema, el más allá del Todo; y así, la verdad que provenga de *fuera* del sistema sería

---

<sup>292</sup> ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 44.




<sup>293</sup> Cfr. DL\*, 195.

*revelación*. He aquí que alteridad y revelación son convertibles: Rosenzweig a la base de Levinas.

Levinas comenta en *Totalidad e infinito* que *La Estrella de la Redención* le ha impresionado tanto, sobre todo en su oposición a la idea de totalidad, que dicha obra está demasiado presente en su libro como para ser citada<sup>294</sup>. Además de esta referencia tan clara a la influencia de Rosenzweig sobre el filósofo lituano, éste le dedicó varios artículos: *Entre dos mundos* (1959) compendiado en *Difícil Libertad*; *Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno* (1965) en *Fuera del sujeto*; *La filosofía de Franz Rosenzweig* (1982) en *A la hora de las naciones*; y en muchas más ocasiones se encuentran referencias de él a lo largo de su obra. Antes de continuar con la exposición, veamos un cuadro sinóptico con la distribución de temas en la *Estrella de la Redención*, introduciendo brevemente su contenido, para ver después en qué sentido se puede entablar un diálogo entre dicha estructura y la propuesta levinasiana:

---

<sup>294</sup> Cfr. II, 14.

	I. LOS ELEMENTOS Perpetuo "antemundo"	1.1 <i>Dios y su ser</i> o <i>Metafísica</i>	1.2 <i>El Mundo y su sentido</i> o <i>Metalógica</i>	1.3 <i>El Hombre y su sí mismo</i> o <i>Metaética</i>
	La posibilidad de conocer el Todo		<u>Paso:</u>	Retrospectiva: el caos de los elementos Perspectiva: el día mundial del Señor
	II. LA RUTA El "mundo" renovado	II.1 <i>Creación</i> o el <i>Fundamento</i> perpetuo de las cosas	II.2 <i>Revelación</i> o el <i>Nacimiento</i> siempre renovado del alma	II.3 <i>Redención</i> o el <i>Futuro eterno</i> del Reino
	Fe y milagro		<u>Umbra:</u>	Retrospectiva: el orden de la ruta Perspectiva: el día de Dios en la eternidad
	III. LA FIGURA El "Supramundo" eterno	III.1 <i>El Fuego</i> o la vida eterna	III.2 <i>Los Rayos</i> o el camino eterno	III.3 <i>La Estrella</i> 'o la verdad eterna
	Oración, liturgia y Reino		<u>Puerta:</u>	Retrospectiva: la cara de la figura Perspectiva: la cotidianidad de la vida

*La Estrella* es muy sistemática en su propuesta. En su primera parte trata de los elementos irreductibles de la realidad: Dios, hombre y mundo; en esa parte se esbozan las críticas al idealismo que tiende a reducir a una única realidad tales elementos. El hecho de que Dios no se reduzca al mundo le da un carácter *Metafísico*; el que el mundo no se reduzca al sentido que de él guarde la mente humana que unifica la pluralidad en la unidad a través del *logos*, lo hace *metalógico*; el que el hombre no se reduzca a una naturaleza común, fija y estática, a un *ethos* que lo determinaría y unificaría a todos los hombres en torno a una misma esencia, hace de él un ser *metaético*<sup>295</sup>. Como introducción a la primera parte se pregunta

<sup>295</sup> HS\*, 69-70: "El hombre no es una simple singularización del género "hombre", definible a través de un *ethos* y unos principios; muere para sí, es *ipseidad* que se pone y se piensa a través de sí; es, más allá de ese *ethos* absorbente, su singularidad irreductible; es (como el hombre kierkegardiano que pasa del estadio ético al estadio religioso) meta-ético. Pero desde el momento en que el hombre se descubre meta-ético y sale de la totalidad, Dios también se retira de la totalidad y vuelve a su esencia meta-física, y el mundo, que el idealismo

sobre la posibilidad de conocerlo todo, o bien, de conocer el Todo; como conclusión, ve retrospectivamente los elementos en el caos inicial, y como perspectiva, la posible unión que conservase su irreductibilidad, es decir, la *relación* o comunión.

La segunda parte trata de los elementos en su relación. Es interesante notar cómo Rosenzweig acude a la estrella de David para ejemplificar los dos aspectos de su análisis: elemental (cap. I) y relacional (cap. II): En el primer triángulo, las aristas señalan los elementos irreductibles: Dios, hombre y mundo; en el segundo triángulo, ya superpuesto al primero, las aristas señalan la relación que guardan las aristas del primer triángulo que flanquean dicho punto. La vida misma –la vida cotidiana, como afirma Rosenzweig al final de la *Estrella*– es la relación: en la vida, Dios, el hombre y el mundo se encuentran. La vida no vincula ni formal ni abstractamente a dichos seres, sino que la vida es la expresión concreta y fehaciente de dicho encuentro: Dios y el mundo, por la *Creación*; Dios y el hombre, por la *Revelación*; el hombre (marcado por la Revelación) y el mundo (marcado por la Creación), por la *Redención*. Mas la relación, por ser concreta, engendra el tiempo. La Creación da luz al pasado y lo establece como horizonte, pues lo creado, como participio, entraña siempre el tiempo pretérito. La

---

había reducido a una construcción lógica, revela la plenitud inagotable de su ser meta-lógico. Desembarazados de la totalidad en la que la filosofía, de Tales a Hegel, los había unido, estos seres se encuentran separados como irreductibles”.

Revelación, como amor a la singularidad humana es mandamiento de amor, amor siempre renovado y renovante que impulsa en su ahora a amar perpetuamente, engendra el tiempo presente<sup>296</sup>. Por último, el amor de Dios que se revela ordena al hombre un movimiento hacia su prójimo, pero “amar al prójimo es ir a la Eternidad, redimir el Mundo o preparar el Reino de Dios. El amor humano es el trabajo mismo, la eficacia de la Redención. Así la Revelación comienza la Redención que abre la dimensión del amor humano, obra de un ser absolutamente singular o mortal que participa en la Eternidad”<sup>297</sup>.

En la tercera parte de *La Estrella*, Rosenzweig trata tanto el judaísmo como el cristianismo, no como un apartado propio de la filosofía de la religión, sino como figuras eternas de la redención. El fuego, la vida en Dios, es la figura del judaísmo, mientras que los rayos, difusión de la vida de Dios, son la figura de un cristianismo

---

<sup>296</sup> Cfr. HS\*, 71: “El judaísmo, en el que la revelación no se separa del mandamiento, no significaría por lo tanto el yugo de la Ley, sustituido por la caridad, de acuerdo con un nuevo mensaje de la revelación. La Ley es el mismo acoso del amor. El judaísmo, tejido de mandamientos, atestigua la renovación de los instantes del amor de Dios por el hombre, sin la que el amor ordenado no habría podido ser ordenado. La *mitsvá* –el mandamiento que mantiene en suspenso al judío– no es un formalismo moral, sino la *presencia* viva del amor, la “temporalización” misma del *presente* como se dice hoy en día: experiencia original del presente y de la presencia”.

<sup>297</sup> HS\*, 72.

peregrino y misionero<sup>298</sup>. Al final de la tercera parte y de todo el libro se encuentra la verdad, el hexágono que queda al interior de los triángulos superpuestos. La verdad es la facticidad misma de los elementos y su relación, es el “y” de “Dios y el mundo y el hombre”, es la verificación de la relación en medio de la pluralidad. Además, la verificación que propone Rosenzweig en su “nuevo pensamiento” es gradual, pues partiendo de las verdades evidentes se llega a aquellas cuya verificación supone comprometer la vida entera: el testimonio.

En palabras del mismo Rosenzweig, es una “teoría del conocimiento mesiánica, que valora las verdades según el precio de su verificación (...) Sólo en Dios mismo se encuentra consumada la verificación, sólo ante Él es la verdad una. La verdad terrena permanece, pues, escindida –dividida en dos como la facticidad extradivina, como los hechos originarios mundo y hombre. En estos hechos finales que son el judaísmo y el cristianismo, ellos retornan con su y como mundo de la ley y fe del hombre, como ley del mundo, y hombre de la fe”<sup>299</sup>. La conclusión del tercer capítulo, y del libro entero es el retorno a la vida cotidiana; es un pasar (*puerta*)

---

<sup>298</sup> Cfr. CHANTER T., “Levinas and impossible possibility: Thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of the Shoah” en *Research in Phenomenology*, 28/1 (1998), 96-97.

<sup>299</sup> ROSENZWEIG F., *El nuevo pensamiento*, AH Ediciones, Buenos Aires 2005, 48.

del *libro* a lo que es *más allá del libro*, como si para vivir la cotidianidad (*Alltag*) en tanto día del todo (*All-tag*) hubiese sido necesario recorrer de punta a punta la vida de los elementos y relaciones del todo (*Lebenstag des All*)<sup>300</sup>.

En expresión del mismo Rosenzweig y de sus críticos, la parte medular y fundamental de *La Estrella* es el tratamiento de la Revelación (II, 2). En efecto, el vuelco que se opera *ad intra* del concepto de subjetividad estriba en la noción de Revelación. El ser humano, en su momento elemental, no es más que un *sí mismo* cerrado, autosuficiente; sólo en la medida en que es interpelado por otro ser humano, deja de ser un mero *sí mismo* para transformarse en un *yo*. Aunque el *yo* parecía ser tópico central de los filósofos modernos, no lo fue en el aspecto dialógico; Rosenzweig observa un salto indebido del *sí mismo* al *yo*, mientras que sólo se es lo segundo en tanto le precede un *Tú* que interpela al *sí mismo*, lo hace salir de *sí*, y lo refiere a una realidad distinta, nueva, ignota.

La dinámica de la Revelación descubre la pluralidad de sujetos. Dios se comienza a revelar cuando pregunta a Adán “¿Dónde estás?”. En esta pregunta lo interpela, lo llama “tú”, mostrándose realmente como un “Yo” divino. No obstante, ante esa pregunta “el hombre se oculta; no responde; permanece mudo; sigue siendo el *Sí mismo* que conocemos. A la pregunta divina por

---

<sup>300</sup> Cfr. *Ibid.*, 49.

el Tú no contesta un Yo, un *yo soy*, un *yo lo he hecho*. A la boca que responde acude, en vez de *yo*, un *él, ella, ello*<sup>301</sup>. Es necesario que el Yo humano sea pura disposición, apertura, *oído* a la voz divina que lo llama, tal como lo hizo Samuel al responder a Dios: “Habla, porque tu servidor escucha” (1 S 3, 10).

Pero, ¿en dónde se condensan tanto la interpelación del yo como la disposición o acogida del tú? En el mandamiento. En efecto, en tanto tiempo presente, y por tanto, no memoria ni advenimiento, el mandamiento presupone a un yo que se dirige a un tú. Sin embargo, ¿acaso no puede el tú frente al mandamiento volver a cerrarse en el yo adánico que es Sí mismo, irresponsable (sin respuesta)? Sí, el yo puede permanecer Sí mismo, excepto que se trate del mandamiento de los mandamientos: *Amarás al Eterno, tu Dios, como todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas*. El primer mandamiento ordena amar, y en esto estriba que no se pierda su permanente carácter dialógico, ya que el amor sólo es susceptible de mandarse si viene de boca del amante, éste es el único capaz de decir “ámame”, y sólo es lícito mandarlo porque previamente ha escuchado el amante del amado su confesión de amor, la aceptación de su amor.

---

<sup>301</sup> ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 221.

El amor se comprende, pues, como tiempo presente – exigencia de amor a partir de la aceptación del amor–; inicialmente parte de Dios, pero cuando el hombre comprende que el presente amoroso es también mandato y exigencia –pues el amor manda amar–, vuelve hacia lo otro que sí para amarlo, torna al mundo, en especial, al prójimo<sup>302</sup>. La vuelta al mundo y su consideración como destino de amor funda el tercer tipo de relación de las substancias separadas: la Redención.

Por ésta, el hombre aproxima a la Creación a su Creador en acto de amor, responde al amor de Dios amando él mismo lo que Dios ha amado –y por tanto constituido en Tú– que es su mismo prójimo, a quien el hombre también está mandado a llamar Tú. Por tanto, la Creación, como acto de amor, no es aún formalmente diálogo, porque lo creado no es capaz de responder a Dios; en la Revelación, Dios llama Tú al hombre, habilitándolo (llamándolo y mandándolo) a que él también a su vez lo llame Tú; pero sólo es en la respuesta efectiva, en el amor concreto y presente con que el

---

<sup>302</sup> Cfr. MOSÈS S., *Más allá de la guerra*, Riopiedras, Barcelona 2005, 30-31: “En verdad la subordinación del Yo en relación a Dios y al prójimo son dos aspectos de una misma estructura de experiencia [...] Esta asimetría fundamental en la relación Yo-Tú, donde el Tú precede siempre al Yo, se traduce, desde el punto de vista de la ética, en la subordinación del sujeto al mandato. En efecto, el mandato –independientemente de su contenido específico– significa una ruptura de la autonomía humana, sumisión a un absolutamente otro que inviste la subjetividad desde afuera”.

hombre responde a otro hombre como finalmente el diálogo se consuma, y este es el momento redentor<sup>303</sup>.

Revelación es, por tanto, resquebrajamiento de la autonomía. Es el otro quien manda, quien es ley constituyente de mi propio ser<sup>304</sup>. Revelación es comunión en el seno de la separación y, por

---

<sup>303</sup> Es interesante notar cómo también en esta tesis de Rosenzweig hay una cercanía grande con el *Nefesh haHayyim* de Volozhym; pues si en éste el acto ético humano posibilitaba la acción creadora de Dios, impidiéndola o permitiéndola, en aquél la Redención se opera en el actuar ético humano y, por tanto, Dios está en suspenso del hombre –de cada hombre– para redimir al Universo entero. En Volozhym el Universo no es *creado* sin el hombre; en Rosenzweig, el Universo no será *redimido* sin el hombre. Levinas bebe de ambas fuentes sin duda alguna, y es tan acentuada esta carga o peso ontológico, que la vida moral se vive casi en exclusividad como una culpabilidad. El mero estar del *yo ahí*, en el mundo, y su conciencia de responsable de la creación y redención de los demás y de lo demás, hace decir a Levinas con Pascal que se ocupa un lugar bajo el sol en calidad de usurpación (culpabilidad); lugar que bien pudo haber tomado otro y responder mejor que yo a Dios.

<sup>304</sup> MACK M., “Franz Rosenzweig’s and Emmanuel Levinas’s Critique of German Idealism’s Pseudotheology” en *Journal of Religion*, 83/1 (2003), 58: “Indeed, Rosenzweig develops his notion of metaethics as an inversion of Kant’s all-encompassing categorical imperative, with a view to allowing contingency, as an independent entity, into the sphere of ethics. (...) the categorical imperative works without any considerations for the specific context in which a moral actor finds himself or herself. Thus, the law has to be followed for law’s sake, as commanded by a rationality that has freed itself from the imperfection of immanence (...) Inverting the autonomy of the categorical imperative, metaethics

tanto, en el de la libertad. Dios se revela a quien libremente puede responder o no a su amor y en esto estriba la novedad del judaísmo frente al paganismo: Dios no posee, ama; no hay posesión divina, sino responsabilidad ante Dios<sup>305</sup>.

Y, sin embargo... mi acto de amor hacia el prójimo también se vuelve un imperativo de amor, una renovación presente del mandamiento original y originario. La otra cara de la Redención es la profecía, es decir, el acto por el cual Dios habla a través del yo a un tú prolongando su amor-mandato. Por eso dice Rosenzweig que el auténtico profeta no plagia la Revelación, no es transmisor indirecto de un Decir divino, “no es, en absoluto, que él deje hablar a Dios, sino que en cuanto abre la boca, ya está Dios hablando. Apenas el profeta dice su *Así habla el Eterno*, o incluso el más breve y apresurado *Palabra del Eterno* (...) toma ya Dios posesión de sus labios”<sup>306</sup>; por eso en boca del profeta Dios dice *Yo...*, porque sólo un Yo en primera persona es capaz de amar y, por tanto, mandar el amor; por eso en el profeta Dios dice a su pueblo:

---

places law at the service of empirical and contingent humanity so that “the law [*das Gesetz*] is given to man, not man to the law”. Metaethics thus “refers to the independence of (created) man,” but this independence does not bespeak human autonomy in the Kantian sense from which it differentiates itself”.

<sup>305</sup> Cfr. DL, 91: “L’enthousiasme est, après tout, la possession par un dieu. Les juifs ne veulent pas être des possédés, mais des responsables. Leur Dieu est le maître de la justice, il juge au grand jour de la pensée et du discours”.

<sup>306</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención*, 224.

ámame. La Revelación es, vista desde esta perspectiva, el *ahora*<sup>307</sup> siempre nuevo y renovado del Dios que dice por boca del profeta “te amo” y que exige también por boca del profeta “ámame”. Ser profeta es descubrir al otro el amor de Dios, y así, mostrarle el acceso al diálogo a través del diálogo mismo; en la profecía reside la humanización, de ahí que afirme Levinas: “el profetismo es, en efecto, el modo fundamental de la revelación (...) pienso el profetismo como un momento de la misma condición humana. Asumir la responsabilidad por otro es para todo hombre una manera de testimoniar la gloria del Infinito, y de ser inspirado (...) Hay un texto del profeta Amós que dice «Dios ha hablado: ¿quién no profetizará?», de ahí que la profecía sea puesta como el hecho fundamental de la humanidad del hombre»<sup>308</sup>.

La anterior intuición de Rosenzweig dará pie a lo que Levinas llamará la *inspiración*: el Otro en el Mismo, irrupción de lo Infinito en un continente finito. Aunque aludirá Levinas como precedente de esta tesis a Descartes, es sin embargo la presencia del profetismo en el interior del pueblo hebreo lo que el filósofo lituano quiere explicar y presentar a Occidente como modelo de racionalidad, y en

---

<sup>307</sup> Cfr. AHN, 177: “...Sortie de Dieu vers l’homme enrôlé dans son ipséité: Révélation qui est présence toujours renouvelée, c’est-à-dire amour. Et, en réponse à l’amour de Dieu, sortie de l’homme vers le monde et vers les autres hommes rencontrés au monde, arrachement du monde à son inertie du «déjà fait», interpellation comme «tu»”.

<sup>308</sup> EI, 111-112.

este sentido el precedente no son las *Meditaciones*, sino *La Estrella*: la voz de Dios es voz humana<sup>309</sup> y, en tanto amorosa (Rosenzweig) o responsable (Levinas), la voz humana es voz de Dios. Así, el Otro en el Mismo es, para Levinas<sup>310</sup>, sufrimiento que revela la verdad del Otro: su alteridad irreductible, *rostro* que interpela al yo a la responsabilidad.

El rostro, para Levinas, no es susceptible de subsumirse bajo algún género: todo él es inenglobable. Lo mismo sucede en la búsqueda gramatical de Rosenzweig: la Revelación entra en el

---

<sup>309</sup> Cfr. NLT, 36-37.

<sup>310</sup> BERGO B., “Is There a ‘Correlation’ between Rosenzweig and Levinas?” en *The Jewish Quarterly Review*, 96/3 (2006), 407-408: “Otto Pöggeler offers the precious elucidation that in striving to complete Hermann Cohen’s philosophy of Judaism, Rosenzweig attempted to show how revelation—understood as the task of the individual in the “just-now-present-state” or the moment (the *kairos*)—leads creation to redemption. Levinas supplements this claim with a phenomenology of his own “now” moment. (...) Human transcendence ultimately finds its authentic site in the “epiphany” of the face-to-face encounter (again, revelation as transcendence-in-the-world). Levinas’s extension of Rosenzweig will culminate, in 1974, in the “now moment” that is neither duration (Bergson) nor a passive flow of time-consciousness (Husserl). It becomes the *pator*, the *suffered* revelation that Levinas calls the “other-in-the-same” and which constitutes the very nature of subjectivity (revelation thus becomes, in Levinas, our discovery of an affect we call conscience, which is the gnawing of remorse over responsibilities unmet—a revelation coming from a supreme being does not and *could* not produce, for us, the immanence that suffers as if divided in itself and opens outward toward another person)”.

momento en que se entabla la relación Yo-Tú, en donde ninguno de los dos es *un...* –en espera del sustantivo que lo integrará a una especie determinada–, sino que *es*, sin más. “Yo”, y no “el yo”; “Tú” y no “el tú”, es lo que importa para el filósofo de Kessel, pues la relación-revelación se da entre nombres propios, sin artículo definido o indefinido que los integre. El nombre propio designa desde ahora lo que para los medievales el individuo angélico: él llena su propio género.

Resulta, pues, que Revelación es diálogo, en tanto por el diálogo, y no por el conocimiento de esencias puras, se llega al nombre propio; en este sentido, el diálogo es el *ubi* del encuentro con el rostro ajeno<sup>311</sup>. Rosenzweig opera lo que en sus palabras significa el tránsito del pensamiento pensante al pensamiento hablante (*Sprachdenken*), y éste, en tiempo presente. En sintonía con los tres momentos del segundo capítulo de *La Estrella* se puede comprender el pensamiento hablante como narración o relato (Creación), como diálogo (Revelación) y como coro (Redención)<sup>312</sup>,

---

<sup>311</sup> Al respecto es interesante notar, como lo hace Anckaert, que el evento lingüístico de la Revelación descubre al hombre su verdadero Yo. Se sabe creado *a posteriori*, hasta que en el encuentro se le revela su propio yo en tanto tú de un diálogo; y se sabe éticamente responsable –redentor– en la medida en que en su diálogo llama tú e integra en el amor a otro yo. Cfr. ANCKAERT L., *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*, Peeters, Leuven 2006, 16-17.

<sup>312</sup> Cfr. LECONTE M., “Amor al prójimo y responsabilidad por el Otro”, en ROSENZWEIG F., *El nuevo pensamiento*, 63-65.

pero es en el diálogo donde se recrea el relato de la Creación y se anticipa el coro triunfal de la Redención.

No obstante las similitudes se encuentra una diferencia, a mi parecer la más radical, entre la gramática de Rosenzweig<sup>313</sup> y la ética levinasiana, y que estriba en que el primero concibe la Revelación como un momento constitutivamente amoroso, en el cual el fundamento de la relación es el “eres mía” que dice el amante cuando la amada responde a su amor con el “soy tuya”<sup>314</sup>, mientras que para Levinas el Otro se revela en su infinitud jamás asible aunque siempre próxima: responsabilidad. No será la de Levinas una ética del amor en sentido estricto, sino de la justicia. Por el momento baste enunciar esto al respecto, pues el tercer apartado del capítulo tres tratará con más amplitud y radicalidad la propuesta levinasiana y sus diferencias con Rosenzweig.

---

<sup>313</sup> Para ampliar la confrontación entre la gramática de Rosenzweig del Yo-Tú, con la de otros autores, como Rosenstock, Cohen, Austin o Buber, Cfr. GIBBS R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Ewing, NJ 1994, p. 63ss. Por ejemplo, Rosenstock correlaciona las personas, tiempos y modos gramaticales de la siguiente manera, que es más similar a la propuesta levinasiana del sujeto-responsable (yo) y el Otro-mandamiento (tú):

<i>Persona</i>	<i>Modo</i>	<i>Tiempo</i>	<i>Cualidad</i>
Segunda (Tú)	Imperativo	Presente	Dirigido
Primera (Yo)	Subjuntivo	Futuro	Responsable
Tercera (Él)	Indicativo	Pasado	Incontestable

<sup>314</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención*, 232-233.

### 3.4 LA ÉTICA LEVINASIANA FRENTE A LA IDEA DEL MESÍAS

Continuando con el hilo conductor de esta sección que da cuenta de la influencia del judaísmo sobre Levinas hemos de concluir con la idea de Mesías que tiene el filósofo lituano, en el entendido que dicha idea coincide con el cuarto concepto básico del judaísmo según Scholem: la Redención. Así como los tres conceptos básicos anteriormente descritos han sido relacionados con una influencia –el de Dios con la lectura de la Torah y el Talmud; el de Creación, con la lectura de los mitnagdim lituanos del siglo XVIII; la Revelación, con Franz Rosenzweig–, este cuarto concepto se habrá de relacionar con una más próxima en el tiempo para Levinas: la *shoa*, el exterminio de millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, pues sólo a partir de ese contexto se puede comprender la propuesta ética de Levinas como un *sentido* para el pueblo judío, como una esperanza en medio del dolor y la muerte.

En un artículo que escribió en 1935 para la revista *Paix et droit* declaraba que lo que hacía único al antisemitismo hitleriano

frente a cualquiera otro de la historia era la patética fatalidad que significaba ser judío<sup>315</sup>.

Levinas vivió el holocausto, estuvo en un campo de internamiento cerca de Hannover, aunque por su calidad de prisionero de guerra francés, no padeció la suerte de su pueblo. Sin embargo, al final de la guerra, toda su familia lituana había sido masacrada, sólo se salvaron su esposa y su hija, refugiadas en un convento de las hermanas de San Vicente de Paul, cerca de Orleans<sup>316</sup>. Fue durante su cautiverio, de 1939 a 1945, cuando leyó a Rousseau, Proust, Hegel y Diderot, pero fue fundamentalmente un periodo de prueba en que se generaron sus grandes intuiciones sobre el éxtasis del ser, la salida al omnipotente anonimato desencarnado que suscitaba la guerra, la opresión y la violencia<sup>317</sup>. Aunque aparecieron dichas ideas en *De la evasión* (1935) –ya

---

<sup>315</sup> Cfr. Apud. Institut d'études levinassiennes, "Biographie d'Emmanuel Lévinas", [www.levinas.fr/levinas/biographie.asp](http://www.levinas.fr/levinas/biographie.asp): "L'hitlérisme est la plus grande épreuve — l'épreuve incomparable — que le judaïsme ait eue à traverser.... Ce qui donne à l'antisémitisme hitlérien un accent unique et en constitue, en quelque manière, l'originalité, c'est la situation sans précédent où il a mis la conscience juive... Le sort pathétique d'être juif devient une fatalité... Le juif est inéluctablement rivé à son judaïsme".

<sup>316</sup> POIRIÉ F., *Emmanuel Levinas...*, 93.

<sup>317</sup> Cfr. HAH\* 13-14: "Pero la violencia que no sería el sollozo reprimido o que lo habría ahogado para siempre, no es ni siquiera de la raza de Cain; es hija de Hittler o su hija adoptiva".

presente el Nacional Socialismo en Europa—, se acentuarán cada vez más en las obras posteriores: *De la existencia al existente* (1947), *El tiempo y el otro* (1948), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), hasta llegar a su culminación en la primera de sus principales obras: *Totalidad e infinito* (1961).

El holocausto no fue para el pueblo judío, según Levinas, una prueba histórica más, una invasión más... fue un momento decisivo: el pueblo judío estaba *arrojado* allí, pero no en la existencia, sino frente a otro hombre. La noción de *ser* en Hegel o en Heidegger se encarnaba en esos momentos en el Estado Nazi, de ahí que ya no quedara más refugio en la filosofía germana, había que acudir a la comprensión que ofrecía la Biblia de tal acontecimiento. Así escribía Levinas: “Entre los millones de seres humanos que encontraron allí la miseria y la muerte, los judíos hicieron la experiencia única de un desamparo [*déréliction*] total. Conocieron una condición inferior a la de las cosas, una experiencia de la pasividad total, una experiencia de la Pasión. El capítulo 53 de Isaías agotó ahí para ellos todo su sentido”<sup>318</sup>. Los judíos fueron vistos como *judíos*, no como hombres<sup>319</sup>.

---

<sup>318</sup> DL \*, 92.

<sup>319</sup> Al respecto, Levinas narra cómo en el campo de concentración ellos, para los alemanes, eran *judíos*, no se les reconocía su humanidad; un perro que había por allí, sin embargo, les trataba como hombres, les reconocía una humanidad que los alemanes no. Cfr. POIRIÉ F., *Emmanuel Levinas...*, 94.

El varón de dolores<sup>320</sup> que profetiza Isaías se encarna en todo el pueblo judío que padecía el holocausto. De ahí que Levinas reconozca el carácter reparador y sustitutivo de dicho pueblo frente a toda la humanidad. La particularidad del judaísmo –su misión de

---

<sup>320</sup> “<sup>1</sup>¿Quién creyó lo que nosotros hemos oído y a quién se le reveló el brazo del Señor? <sup>2</sup>Él creció como un retoño en su presencia, como una raíz que brota de una tierra árida, sin forma ni hermosura que atrajera nuestras miradas, sin un aspecto que pudiera agradarnos. <sup>3</sup>Despreciado, desechado por los hombres, abrumado de dolores y habituado al sufrimiento, como alguien ante quien se aparta el rostro, tan despreciado, que lo tuvimos por nada. <sup>4</sup>Pero él soportaba nuestros sufrimientos y cargaba con nuestras dolencias, y nosotros lo considerábamos golpeado, herido por Dios y humillado. <sup>5</sup>Él fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades. El castigo que nos da la paz recayó sobre él y por sus heridas fuimos sanados. <sup>6</sup>Todos andábamos errantes como ovejas, siguiendo cada uno su propio camino, y el Señor hizo recaer sobre él las iniquidades de todos nosotros. <sup>7</sup>Al ser maltratado, se humillaba y ni siquiera abría su boca: como un cordero llevado al matadero, como una oveja muda ante el que la esquila, él no abría su boca. <sup>8</sup>Fue detenido y juzgado injustamente, y ¿quién se preocupó de su suerte? Porque fue arrancado de la tierra de los vivientes y golpeado por las rebeldías de mi pueblo. <sup>9</sup>Se le dio un sepulcro con los malhechores y una tumba con los impíos, aunque no había cometido violencia ni había engaño en su boca. <sup>10</sup>El Señor quiso aplastarlo con el sufrimiento. Si ofrece su vida en sacrificio de reparación, verá su descendencia, prolongará sus días, y la voluntad del Señor se cumplirá por medio de él. <sup>11</sup>A causa de tantas fatigas, él verá la luz y, al saberlo, quedará saciado. Mi Servidor justo justificará a muchos y cargará sobre sí las faltas de ellos. <sup>12</sup>Por eso le daré una parte entre los grandes, y él repartirá el botín junto con los poderosos. Porque expuso su vida a

ser el que “ofrece su vida en sacrificio de reparación”– le da su estatuto de universalidad en medio de las naciones, pues “justificará a muchos” al cargar “sobre sí las faltas de ellos”. El pueblo judío, en aquel momento, tenía una vocación mesiánica.

Sin embargo, Levinas reconoce que no se ha dicho nada del Mesías si el imaginario colectivo lo considera como alguien que pone milagrosamente fin a la violencia del mundo, al imponer la justicia o al terminar con las contradicciones<sup>321</sup>. Por el contrario, él trata de rastrear dentro de la Tradición lo que pudiera significar el Mesías y de qué manera dicho significado daba cuenta de la vocación histórica del pueblo.

Levinas ve en el comentario al tratado Sanedrín 99a, en una alusión que hace Rabí Yochanan en torno a la diferencia entre el mundo futuro y los tiempos mesiánicos, una nota clave: el mundo de armonía y perfección es propio de los justos sin flaquezas, mientras que a los arrepentidos les están reservados los tiempos mesiánicos. Ahora bien, contrastando esta opinión con la de Rabí Samuel, quien niega una relación entre méritos humanos y venida del Mesías<sup>322</sup>, y con la de Rabí Abhou quien afirma que en el lugar

---

la muerte y fue contado entre los culpables, siendo así que llevaba el pecado de muchos e intercedía en favor de los culpables”.

<sup>321</sup> Cfr. DL, 95.

<sup>322</sup> Por el contrario, Rav, para Levinas, encarna la tesis opuesta, y en cierto sentido se adelanta a la noción de ‘fin de la historia’ de la *Fenomenología del*

donde se encuentran los arrepentidos, los justos no pueden estar, Levinas termina por fraguar una noción inicial de mesianismo muy peculiar –en sintonía con otro pasaje del Talmud–: el Mesías “está entre los justos que sufren, se encuentra entre los mendigos todos cubiertos de llagas”<sup>323</sup>. A colación de esto último, el Talmud narra que Rabí Yehoshua ben Levy fue a las puertas de Roma a buscar al Mesías en medio de tales menesterosos y, al encontrarlos, le preguntó a uno: “¿Cuándo será tu llegada?” –dando por hecho que él era el Mesías–, a lo cual el desvalido respondió: “hoy”.

El “hoy” de la venida del Mesías recuerda al Salmo 95: “Ojalá escuchen *hoy* la voz del Señor...”. Los tiempos del Mesías no se inauguran, pues, con el solo sufrimiento, es necesaria la cooperación humana, el *acto* por el cual el hombre se dispone a escuchar la voz del Señor; pero, ¿dicho acto son las buenas acciones, tal como lo pedían algunos talmudistas? Si la respuesta es afirmativa, entonces se hace de la venida del Mesías algo que depende de la acción humana y es, por tanto, un acontecimiento condicionado; si la respuesta es negativa, entonces la venida del

---

*Espíritu*, pues “todo depende de las buenas acciones y del arrepentimiento: el advenimiento mesiánico se sitúa a nivel del esfuerzo individual que puede producirse en plena posesión de uno mismo. Ya todo es pensable y ha sido pensado; la humanidad está madura; faltan las buenas acciones y el arrepentimiento” (DL\*, 273); así, el fin de la historia o inicio de la era mesiánica estriba en la eficacia de las buenas acciones.

<sup>323</sup> DL\*, 275.

Mesías no considera la libertad humana, condición básica de la moralidad y la inmoralidad, motivo mismo de su venida. Este dilema que muestra el Talmud también habita en Levinas y lo acompañará en el resto de sus obras. Propongamos inicialmente un par de preguntas que tratarán de desvelarse en los capítulos siguientes: ¿acaso la responsabilidad por todo y por todos, la sustitución del otro en su culpabilidad, es decir, el mesianismo que Levinas lee en Isaías, no anula la libertad del otro a ser salvado, a ser redimido?, ¿un yo expiatorio y sustituto no es incluso más culpable en su pretensión que el expiado y sustituido en su caída? Sin embargo, será labor de los capítulos siguientes hacer patente que el *humus* sobre el cual Levinas construye el edificio ético es el mesianismo y de qué manera se puede responder a las preguntas anteriores.

Por ahora es suficiente considerar que para Levinas, el capítulo 53 de Isaías no designa sólo a un individuo, sino el modo de existir de muchos individuos. El Mesías “es una vocación personal de los hombres”<sup>324</sup>; esta vocación personalísima de cada uno se concreta en la responsabilidad ineludible por el otro, y así, tal responsabilidad única (considerada como el principio de individuación para el filósofo lituano) coincide con la vocación única a ser el redentor. De ahí que Levinas afirme: “el Mesías, es el príncipe que gobierna de manera tal que ya no aliena la soberanía

---

<sup>324</sup> DL\*, 293.

de Israel. Él es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que aquella donde el Yo se ordena a sí mismo? La condición no extranjera por excelencia, es la ipseidad. El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías”<sup>325</sup>. En efecto, de acuerdo a la lógica levinasiana, el Mesías es quien hace suyos los dolores ajenos –siervo doliente de Isaías–, pero soporta los sufrimientos ajenos en tanto “Yo”, o si se prefiere, deviene “Yo” en tanto carga el dolor del otro. El paso es claro: no eludir las cargas ajenas es reconocerse responsable; la responsabilidad es principio de individuación, la ipseidad surge por y para los otros, y no como efecto de un ego que se piensa a sí mismo. Así, el mesianismo no es la espera en alguien distinto de mí que cargue con las desgracias –mías y de los demás–, sino que es la situación o momento existencial donde el Yo se sabe y reconoce responsable de todo ante todos y... “yo *más* que todos”<sup>326</sup>: Dostoievski como eco de Isaías.

---

<sup>325</sup> DL\*, 294.

<sup>326</sup> El *más* es el que da ipseidad al yo. En la asimetría estriba la subjetividad y consolidación del Mismo en tanto Yo: deviene conciencia de sí cuando comprende y *vive* su misión mesiánica. Cuando Levinas afirma que “ser Yo, es ser Mesías”, es porque ambas realidades se implican, pero sólo se implican cuando la noción de Yo ha sido deconstruida, cuando ya no significa el Yo moderno (Mismo), sino el *nuevo pensamiento* del Yo (ser-para-otro). Si con Rosenzweig ya hay una migración del sujeto *pensante* al sujeto *hablante*, en Levinas se efectúa una migración más incisiva: del sujeto hablante al sujeto sustituyente, epifanía del otro a cosa de la obliteración de sí.

Ahora bien, el sufriente que el Yo carga sobre sus hombros no es el extraño que viene de lejos, al contrario, es el más próximo, es el otro de aquí y ahora. La era mesiánica no consiste en la paz que es la ausencia de las guerras, sino en la paz con el prójimo; la escatología no es tratada por Levinas como las postrimerías, sino como el juicio que en cada instante se realiza en el encuentro con el prójimo<sup>327</sup>. Pues es el *encuentro*, desde la perspectiva levinasiana, el momento mesiánico: el momento de la responsabilidad. No en balde Levinas trae a colación los nombres que el Talmud, a partir de algunos textos bíblicos, ha atribuido al Mesías a modo de descripción de características esenciales: Silo (Pacífico), Yinon (Abundancia –fruto de la justicia–), Hanina (Piedad, Amor) y Menajem (Consolador)<sup>328</sup>, y enfatiza que este último enuncia la relación cara-a-cara, uno a uno, en cambio, los anteriores suponen relaciones no individuales sino colectivas. Por tanto, el Mesías adviene sólo hasta que es Menajem, es decir, allí donde el encuentro con el prójimo y su sustitución se den cara-a-cara, sin anonimato, sin colectividad que medie<sup>329</sup>.

---

<sup>327</sup> Cfr. BERNASCONI R., “Different styles of eschatology: Derrida’s take on Levinas’ political messianism”, en *Research in Phenomenology* 28/1 (1998), 5-8.

<sup>328</sup> Cfr. DL, 133-136.

<sup>329</sup> Cfr. DL, 136: “Le tour où la vérité, malgré sa forme impersonnelle, gardera la marque de la personne qui s’est exprimée en elle, où son universalité la préservera de l’anonymat, le Messie viendra. Car cette situation-là est le messianisme lui-même”.

Derrida ha visto con claridad que la propuesta mesiánica de Levinas no es en sentido estricto religión, ni teología, sino más bien trascendencia, alteridad: “La escatología mesiánica en la que se inspira Levinas, si no quiere ni asimilarse a lo que se llama una evidencia filosófica, no se desarrolla, sin embargo, en su discurso ni como una teología ni como una mística judías (...) ni como una dogmática, ni como *una* religión, ni siquiera como *una* moral (...) Quiere hacerse entender en un *recurso a la experiencia misma*. La experiencia misma, y lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia lo otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductiblemente otro: el otro. (...) A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda un espacio, un hueco donde aquélla pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una abertura entre otras. Es la abertura misma, la abertura de la abertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad”<sup>330</sup>.

La visión escatológica se consume, pues, en la experiencial moral –si es que a lo moral es aplicable el término “experiencia”–, en el sentido en que Dios es accesible sólo a través de la justicia, a través de la sustitución única e individual que se realiza entre un Yo que es apelado (e individuado) por el dolor del Otro que llama a su responsabilidad. Yo que *debe amar* a su prójimo si es que quiere

---

<sup>330</sup> DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, Antropos, Barcelona 1989, 113.

ser Yo: el mandato, heteronomía, funda en último término la autonomía. Levinas, ve, en efecto, que el famoso versículo de la Torah: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19, 18), puede ser leído de distintos modos si la palabra *kamokha* (כמוך, como tú) no se refiere a “prójimo” sino a lo que lo antecede, quedando la traducción así: “ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”, “ama a tu prójimo; eso eres tú mismo”; “ese amor al prójimo eres tú mismo”<sup>331</sup>. El mandato, por tanto, da la entidad al Yo, al referirlo al Tú por la responsabilidad y la sustitución.

En una conferencia pronunciada en París en 1968, durante la Semana de los Intelectuales Católicos, Levinas expuso algunas implicaciones que la noción Dios-Hombre tiene para la filosofía. Recuerda dos ideas fundamentales: el descenso del Creador al nivel de la creatura (pasividad más pasiva de la actividad más activa, es decir, humillación) y la expiación extrema por los demás. Sin embargo, busca aplicar dichas intuiciones religiosas a la ética, y encuentra que son las notas distintivas de la trascendencia, del salir del yo de sí para ir al encuentro con el otro. El *coram Deo* no se realiza sino *en* la relación ética: “Entre el Yo y el Él absoluto se inserta un Tú”<sup>332</sup>, aún más: la transubstanciación que implica la idea de un Dios-Hombre para la religión, se análoga con la transubstanciación que implica la substitución ética del Yo por el

---

<sup>331</sup> Cfr. DVI\*, 128.

<sup>332</sup> EN\*, 76.

Otro. Es cierto que ambas transubstanciaciones son “necedad para los gentiles”, pero Levinas quiere ir más allá: lo que en un tiempo fue “escándalo para los judíos”, a saber, la figura de un Mesías hombre (humilde carpintero) se vuelve a repetir ahora, pero al revés: la idea misma de la sustitución, del mesianismo que subyace a la responsabilidad<sup>333</sup>, de la redención operada desde la ética, ¿no es acaso escándalo para la filosofía y el mundo Occidental? No es un *ad hominem*, sino un recurso a la evidencia: ¿qué tesis es más arriesgada, la del dogma cristiano o la de la ética levinasiana? Y sin embargo, ¿la tesis verifica su verdad por lo que de comprensible tiene o por el nuevo orden que funda?

Mas Levinas no propondrá un nuevo yo –el mesiánico– sin más, como sustituto del yo moderno –pensante–. Irá adentro del yo fraguado en la modernidad y declarará su insuficiencia e inconsistencia. Como filósofo deconstruirá la noción moderna del yo; como judío, propondrá categorías bíblicas al pensar occidental;

---

<sup>333</sup> Cfr. AV, 12: “L’eschatologie a plusieurs styles et genres et celle qui consiste à se sentir responsable devant l’avenir qu’on espère pour les autres a probablement été découverte par la Bible juive. Elle se trouvait cependant, depuis la création, dans l’humanité de l’homme”.

como filósofo judío, tratará de decir en griego las eternas palabras del hebreo, para que éste fecunde lo que después de las guerras del Siglo XX parecía un pensar estéril, solipsista y violento: he aquí la ruta que se abre para el siguiente capítulo



“Yo soy tú, cuando yo soy yo”

Paul Celan

## CAPÍTULO II

### HACIA UNA DECONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA

## INTRODUCCIÓN

En ocasiones leer a Levinas deja una impresión de no adelantar, sino de seguir gravitando sobre el mismo punto. Ricœur comentaba que tal vez leer a Levinas no era progresar en la lectura, sino excavar en ella. Este segundo capítulo, al tratar sobre la subjetividad en las primeras obras de nuestro filósofo, tendrá esta estructura de profundización más que de ampliación. En efecto, Levinas es un autor que mantiene sus ideas de juventud, matizándolas o radicalizándolas, pero siempre las mismas<sup>334</sup>.

El propósito de este capítulo es esclarecer el porqué una subjetividad enclavada en la ontología no responde a las exigencias de una civilización que busca la paz. Y para tal efecto, Levinas mostrará la insuficiencia del *cogito sum* –fenomenología y ontología–. San Pablo declaraba: “no estamos sujetos al desorden egoísta del hombre, para hacer de ese desorden nuestra regla de conducta” (Rom 8,12). Y pareciera que las palabras del filósofo judío son eco también de las del Apóstol: el *ordo* del Yo, no es verdadero orden, es el des-orden mismo que va en contra del

---

<sup>334</sup> Jacques Rolland, en su largo prefacio a *De la evasión*, es partidario de esta tesis, viendo cómo se encontraban germinalmente las grandes tesis del filósofo lituano ya desde sus escritos de juventud; también abraza esta postura Salomon Malka, en su *Lire Levinas...*, 11-15.

proyecto divino. Desde esta perspectiva, una filosofía del descentramiento del yo y de la alteridad, vuelven al orden creatural primigenio; si hacen violencia a la paz fingida, es porque quieren la Paz mesiánica. El de Levinas, es un pensamiento escatológico, más que fenomenológico.

A partir de las influencias analizadas en el primer capítulo, el itinerario levinasiano consiste en ir de la existencia al existente, y del existente al otro. Este capítulo da cuenta fundamentalmente de la primera parte del itinerario, el tercer capítulo, lo dará de la segunda. En cuanto a la estructura, el presente capítulo está compuesto de tres partes: en la primera recogeremos la recepción del *cogito* cartesiano en Husserl y Heidegger, indispensables interlocutores de Levinas. Se anticipa también en ese apartado el giro que dará nuestro autor al hacer de la idea de Infinito la piedra de toque para la comprensión correcta de Descartes. El segundo apartado trata de la deconstrucción levinasiana del ego; poco a poco nuestro autor redefine los límites de la subjetividad para acercarlos más acá del sujeto, a tal grado que lo solidifica en su soledad y gozo. En el último apartado damos cuenta, fundamentalmente, de algunas críticas que hicieron tanto Derrida como Ricœur a la postura de Emmanuel Levinas, tanto para clausurar el capítulo con la recepción del pensamiento de éste en sus contemporáneos como para abrir el próximo capítulo, al indicar los derroteros que tomará nuestro filósofo en la segunda parte del itinerario antes señalado.

Si la modernidad se define como una lectura de la subjetividad, Levinas es también un filósofo moderno. Si la posmodernidad es, por el contrario, una salida y ruptura con el sujeto –Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Vattimo– como estructura, para dar paso a una diseminación, también Levinas es posmoderno; no obstante, paradójico como es, no opta por la pérdida del sentido y el pensamiento débil, sino por un pensamiento fuerte, más fuerte y violento incluso que el ontológico o el fenomenológico: la alteridad infinita, la ética como religión.

## 1. EL *COGITO* MODERNO O SOBRE LA SUBJETIVIDAD DESROSTRADA

### 1.1 EN EL INICIO: EL *COGITO* CARTESIANO

Levinas presenta un doble movimiento respecto a la concepción de sujeto en la modernidad: por una parte, busca des-decir lo dicho por grandes exponentes de la filosofía, sobre todo, del idealismo y de la fenomenología; por otra parte, intentará ser eco vivo de la novedad perenne del Decir bíblico: buscará que en el lenguaje de Atenas se hable la propuesta de Jerusalén. Vayamos al primer movimiento.

¿Cómo des-decir la subjetividad moderna? Es necesario remontarse a los orígenes, al padre del *cogito* –como lo hizo el mismo Husserl en su pretensión de hacer de la fenomenología trascendental una actividad radical y objetiva<sup>335</sup>– y buscar en Descartes la razón de fundamentar la validez de todo conocimiento en el yo que piensa, que a la postre será el yo al que se reduce toda la realidad. Levinas encontrará en el *cogito* cartesiano<sup>336</sup>, a la vez,

---

<sup>335</sup> Es de señalar que el primer traductor de las *Cartesianische Meditationem* de Husserl fue Emmanuel Levinas, junto con Gabrielle Peiffer, y el revisor del escrito fue M. A. Koyré.

<sup>336</sup> Cfr. BENOIST J., “Le *cogito* lévinassien: Lévinas et Descartes”, en PT, 106-107.

tanto la fuente del individualismo y del solipsismo que caracterizan al sujeto moderno, como la enunciación de una fisura que en el seno mismo del sujeto es ya trascendencia y Deseo de lo infinitamente otro. Además, des-decir la subjetividad moderna implicará analizar el decurso por el cual el *cogito* fraguó en totalidad y soledad. Se analizará la triple interpretación –Hegel, Husserl y Heidegger– del *cogito* cartesiano con mayor detenimiento con el fin de localizar la encrucijada a la cual se enfrentará Levinas, y entender por qué tendrá que ir directamente a Descartes para, desde él, salir de él.

Descartes busca en las *Meditationes de prima philosophia* el fundamento último de la filosofía y de las ciencias. Este fundamento es verdadero en tanto necesario, y la necesidad no se encuentra más que en la propia existencia del pensante en el momento mismo que piensa<sup>337</sup>. No obstante, el padre de la filosofía moderna no busca resolver únicamente la pregunta *an sit?* de lo humano, busca, sobre todo, el *quid sit?*<sup>338</sup>. Mientras que para muchos esta última pregunta queda respondida en la segunda meditación, Levinas irá a la tercera meditación donde no enfatizará tanto la prueba de la existencia de Dios, sino el carácter abierto y

---

<sup>337</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, París 1949, 25: “Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me proferetur, vel mente concipitur, necessario esse verum”.

<sup>338</sup> Cfr. Ibid., 26: “Quidnam igitur antehac me esse putavi? Hominem scilicet. Sed quid est homo?”

finito de la existencia humana como descripción esencial de la misma.

Sin embargo, la segunda meditación ha sido piedra de toque para la modernidad. El pensamiento es un atributo inalienable del alma y no se puede separar del yo. El ego es, con certeza, pensamiento: “soy una cosa verdadera y verdaderamente existente; ¿pero cuál cosa? Una cosa pensante”<sup>339</sup>. La mente se presenta como autosuficiente, capaz de la verdad –inicialmente de su existencia, pero, desde ella, de todo–. El *ego cogito* de Descartes combate la posición del naturalismo ingenuo que declara la evidencia de la existencia del mundo, y en su guerra, *elige* como bastión el sí-mismo<sup>340</sup>. Y en verdad elige, se elige –*propria libertate utens*, en palabras de Descartes– como inicio, como principio al cual se reconduce todo.

Lo que en un inicio era programáticamente metodológico, resulto ser al final ontológico. El yo da cohesión a la serie de percepciones y al constante fluir de las sensaciones, les da espesor

---

<sup>339</sup> Ibid., 28: “Sum autem res vera, & vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans”.

<sup>340</sup> Cfr. HUSSERL E., *Méditations cartésiennes*, trad. por Levinas E., Vrin, París 1947, §8, 16: “Faisons ici, sur les traces de Descartes, le grand retour sur soi-même qui, correctement accompli, mène à la subjectivité transcendente: le retour à l’*ego cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale”.

de objetos durante el transcurrir del tiempo. El yo otorga la síntesis tanto por dar continuidad a la serie de cogitaciones, como por referirlas a “una” conciencia, en la cual se constituye la unidad del objeto<sup>341</sup>. La segunda meditación, y los ecos que tendrá después de casi dos siglos en el idealismo, sugerirá que la vía de acceso a la ontología será una egología.

Una lectura de las *Meditaciones* sugiere además, que el ego, en tanto ego, se mantiene sin cambio. La serie de dudas que se pone a sí mismo, y la problematicidad de los objetos que se ofrece a la conciencia no le hacen ser distinto de sí, como lo quisiera Hume; al contrario, le dan entidad, le manifiestan una de sus propiedades esenciales: permanece él mismo el mismo a través de la serie fenoménica, es *sub-iectum*: sujeto<sup>342</sup>. El yo no se sabe yo por mera tautología, por reflexión sin más; necesita de un mundo al cual se intencione, y a través del cual, él conozca su identidad; un mundo que conozca, ya de manera cierta ya de manera dudosa, y que a modo de causa instrumental le refleje su ser de cognoscente. De ahí que afirme Levinas: “Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El

---

<sup>341</sup> Cfr. HUSSERL E., *Meditations...*, §18, 35-38.

<sup>342</sup> Como hace notar Hermann, muchas cosas se encuentran implícitas en la evidencia apodíctica del *ego sum*: el *sum cogitans*, la estructura *ego-cogito-cogitata-qua-cogitata*, el *ego* que sirve de base de todas las *cogitatives* particulares, etc. Cfr. HERMANN F. W., “Husserl et Descartes”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92/1 (1987), 8-10.

yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que acontece”<sup>343</sup>.

Para Descartes, el yo sabe antes que nada que es espíritu<sup>344</sup>, pensamiento que se recobra a sí mismo constantemente. Esta intuición cartesiana será desarrollada durante la modernidad occidental. A este propósito, en la exposición presentada en el Coloquio de Chantilly, en 1976, Levinas sintetiza el devenir del *cogito* en tres grandes autores: Descartes, Hegel y Husserl. En Hegel, “la verdad filosófica no sería una apertura a algo, sino la regla intrínseca de un discurso, la lógica de su logos. La percepción, la ciencia, la narración, en su estructura óptica de correlación entre un sujeto y un objeto al que el sujeto se conforma, no retienen ya el modelo de la verdad; constituyen momentos determinados, peripecias de la dialéctica. Pero el discurso como logos no es, por su parte, un discurso *acerca del ser*, sino el ser mismo de los seres o, por decirlo así, su ser en cuanto ser”<sup>345</sup>. En Hegel, pues, se opera un cambio significativo respecto a Descartes: el *cogito* migra su significación de fundamento a totalidad. Este yo —como *totalidad*—

---

<sup>343</sup> TI\*, 60.

<sup>344</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditationes...*, 33: “Quid autem dicat de hac ipsa mente, sive de me ipso? Nihil dum enim aliud admitto in me esse praeter mentem”.

<sup>345</sup> “La filosofía y el despertar”, en EN\*, 102-103.

será el objeto de las críticas de Levinas en *Totalidad e infinito*. Al saber hegeliano, que no es ya percepción y pasividad, sino concepto y síntesis, Levinas opondrá la Infinitud del Otro. La dialéctica hegeliana es el movimiento que anima y termina en la recuperación incluso de los elementos contradictorios; la alteridad levinasiana es la imposibilidad de una visión holística, pensamiento asintético.

Pero el devenir de la noción de *cogito* no termina con Hegel; para Levinas, “en su esfuerzo por retornar ingenuamente, en la derechura de la conciencia espontánea, a la verdad-apertura, a la verdad-evidencia-del-ser-dado, al ser «en carne y hueso» incluso en sus formas categoriales, la fenomenología husserliana se recobra a sí misma en una lectura trascendental en la que el ser-dado-en-su-originalidad se constituye en la inmanencia”<sup>346</sup>. El *cogito*, necesario, otorga necesidad a sus vivencias, a su *cogitare* mismo y a sus objetos intencionales: “Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia”<sup>347</sup>.

---

<sup>346</sup> EN\*, 104.

<sup>347</sup> HUSSERL E., *Ideas I...* §46, 106.

Por otra parte, Heidegger mismo también es heredero –o detractor– de Descartes. Éste, según el filósofo alemán, eligió como elemento basal el *cogito sum*, pero no explicitó el modo de ser propio de ese *sum*. El hechizo del *cogito*, como propiedad, le hizo perder de vista la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Se pudiera resumir el reproche heideggeriano en que Descartes cometió un triple reductivismo: del *esse* al *sum*, del *sum* al *cogito*, y del *cogito* al *ego*. Sin embargo, para Heidegger, “únicamente determinado este ser [del *cogito*], resulta apresable la forma de ser de las *cogitationes*”<sup>348</sup>. Esta contestación también alcanza a Husserl.

Después de esta visión general del *cogito* en estos autores, pasemos a una revisión más minuciosa de sus tesis para contrastarlas con la recuperación que hace Levinas de Descartes.

Para Levinas, “el hegelianismo, anticipándose a todas las modernas formas de desconfianza respecto a los datos inmediatos de la conciencia, nos ha habituado a pensar que la verdad ya no reside en la evidencia adquirida por mí mismo, es decir, en la evidencia sostenida por la forma excepcional del *cogito* que, seguro de su primera persona, sería también primero en todo; sino que reside en la plenitud insuperable del contenido pensado, del mismo modo que en nuestro tiempo apuntaría al desdibujamiento del hombre viviente detrás de las estructuras matemáticas que *se*

---

<sup>348</sup> HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo...* §10, 58.

*piensan* en él, más bien que pensadas por él”<sup>349</sup>. La visión hegeliana del *cogito* es un énfasis en su función unificadora y conciliadora. Es en el seno del pensamiento donde se realiza la síntesis<sup>350</sup> entre lo que no es yo y el yo mismo: ser es pensar, y pensar es ser. El *cogito* es pacificador, y esto se manifiesta en el hecho de que todo objeto proveniente del exterior, *altera* la subjetividad y sus poderes, sin embargo, ésta se muestra reactiva por el pensamiento, gracias al cual despoja al objeto de su *alteridad* y lo apropia, lo hace suyo.

*Cogito* es presencia desde el momento que trae a la inmanencia lo trascendente. Y en esto Hegel, a juicio de Heidegger, continúa y radicaliza a Kant: “El «yo pienso» quiere decir: yo uno. Todo unir es un «yo uno». En todo juntar y relacionar está siempre ya el yo en la base – ὑποκείμενον. De aquí que sea el sujeto una «conciencia en sí» y no ninguna representación, sino la «forma» de la misma. Esto quiere decir: el yo pienso no es nada representado, sino la estructura formal del representar en cuanto tal”<sup>351</sup>. El *cogito* es sujeto no sólo en la medida que soporta a los fenómenos, sino

---

<sup>349</sup> AE\*, 113.

<sup>350</sup> EN\*, 103: “La racionalidad consiste en poder pasar de la *Representación* al *Concepto*, que ya no es una modalidad de la *Representación* [...] El saber no es ya la *percepción*, es el *concepto*. Lo racional es síntesis, sin-cronización de lo histórico, es decir, presencia; es decir, ser: mundo y presencia [...] Filosofía de la Presencia, del Ser, de lo Mismo”.

<sup>351</sup> HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo...* §64, 347.

también en que los posibilita en cuanto tales, les da unidad objetual y les da coherencia en el sistema mismo de la inmanencia.

Por eso en Hegel, el *cogito* se actualiza como concepto, como *dis-cursus* que recorre y recoge todo. En palabras de Levinas: “un discurso es capaz de reunir y ensamblar pensamientos contradictorios a modo de «espíritu objetivo». Y el verbo en primera persona del presente que es el *cogito* significa ya –y quizás ante todo– la *apercepción trascendental* que engloba lo pensable en su totalidad y constituye, así, la autonomía del saber que se basta y se recoge en la unidad sistemática a la que se presta la conciencia de un *yo*. De ahí, la integración en el sistema, esto es, la simultaneidad de lo que se sucede, de todo cuanto en la sucesión puede parecer *otro*”<sup>352</sup>.

Frente a esta lectura hegeliana del *cogito* como substancia, origen y presencia, concepto y síntesis, Husserl irá de nuevo a Descartes para rescatar una dimensión desatendida: la verdad apodíctica del *ego cogito*, pero corrigiendo el hecho de sustancializar dicho *yo*<sup>353</sup> e identificarlo con un alma, con una *res cogitans*<sup>354</sup>. El *yo* puro de la fenomenología trascendental es distinto del *yo* empírico, natural: el *cogito* es actividad. El ser se da

---

<sup>352</sup> TEI\*, 23.

<sup>353</sup> Cfr. HUSSERL E., *Las conferencias de París*, UNAM, México 1998, 12.

<sup>354</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditationes...*, 46: “Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quid sim substantia...”

ciencia en la conciencia, pero esto no permite –al menos en – una identificación. La intuición y lo intuido, la percepción percibida, el pensamiento y lo pensado, son ingredientes *cogitatio*, referidos unos a otros, distintos entre sí, pero dentro de la inmanencia. Estas tesis inciden fuertemente en : él ve que la noción de sujeto, ahora como *yo mental*, va siendo desrostrada; si la afirmación de una individual se pone en cuestión en Hegel, ahora en Husserl se pone en cuestión es la validez del yo individual y o. Una de las primeras tareas del filósofo judío será ar, con un empirismo ético, el yo individual, cargado de sí, ado de sí, responsable de todo ante todos sin poder jamás ar a su ipseidad.

a amplia concepción cartesiana del *cogito* como *dubians, mens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans et sentiens*, ada por Husserl y comprendida dentro de un marco general is-nóema. Como se apuntó en el primer capítulo<sup>355</sup>, el objeto nal de la conciencia es trascendente a ella en tanto se e de ella y la conciencia tiende a él, pero no es trascendente exterioridad. Hay trascendencia en la inmanencia, es decir, *cogitatum qua cogitatum* no es esencial a la conciencia misma, e es su objeto. Si, pues, el objeto sólo es dado en la cia, entonces la propuesta husserliana es un divertimento de

---

id. supra I, 2.2.

la conciencia: “La cogitación sale de sí misma, pero el *cogitatum* está presente a la cogitación, el *nóema* se ajusta a la *nóesis* y se corresponde con su intención. A la fenomenología husserliana le basta con interrogar las intenciones del pensamiento para saber adónde quiere llegar el pensamiento (*worauf sie eigentlich hinauswill*). Nada alcanza nunca a descabalgarse a este querer intencional del pensamiento y nada aparece nunca que no sea a la medida de éste”<sup>356</sup>.

El *cogito*, es pues, en Husserl, la esfera de la conciencia, con toda su complejidad de elementos constitutivos y de intenciones. Pero no es una subjetividad individual, como sí parece en Descartes, sino una subjetividad trascendental: “para mí por ende no hay ni yo ni actos psíquicos, fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología; así, para mí tampoco hay yo en cuanto hombre, tampoco mis propias cogitaciones como fragmentos integrantes de un mundo psicofísico. Pero, a cambio, me he ganado a mí, y ahora a mí únicamente, como aquel yo puro con la vida pura y las capacidades puras [...] por el cual para mí el ser de este mundo y el respectivo ser-así, tienen en general sentido y posible validez”<sup>357</sup>.

Heidegger, en su artículo *El cogito sum de Descartes*, intenta por su parte otra reinterpretación de la segunda meditación. En su

---

<sup>356</sup> TEI\*, 26.

<sup>357</sup> HUSSERL E., *Las conferencias de París...*, 13.

forma misma, el axioma cartesiano termina con una conclusión, pero no a modo silogístico; el *ergo* anuncia más bien la conjunción de un elemento que copertenece esencialmente a lo enunciado: *cogito, ergo sum*, se debería traducir, con todas sus implicaciones, como *yo represento, y en ello está implícito, yo como siendo*: “La proposición dice: el re-presentar, que está esencialmente re-presentado a sí mismo, pone el ser como re-presentatividad y la verdad como certeza. Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma*, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida”<sup>358</sup>. La subjetividad estriba, pues, en ser aquel ser a quien se remite lo representado, en ser quien re-presenta, y que por este hecho está supuesto como presente mismo de la representación, sustrato o sujeto en sentido pleno. Levinas vio en el *cogito* heideggeriano la sincronía de la presencia y la adquisición de los entes del mundo que están “a la mano”. Comprensión en tanto prensión<sup>359</sup>, asimiento de lo otro al yo.

Hasta aquí, tanto Hegel como Husserl y Heidegger han modificado el sentido mismo del *cogito*. El primero ha querido

---

<sup>358</sup> HEIDEGGER M., “El nihilismo europeo”, en *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002<sup>5</sup>, 135.

<sup>359</sup> Cfr. TEI\*, 24-25.

él el núcleo donde confluye lo distinto, lo asincrónico; el ha descubierto el ego trascendental como garantía de l tercero –a pesar de sus fuertes críticas a Descartes– ve el mo el yo-que-representa supuesto de antemano de toda ación y por el cual la representatividad de lo representado ido. El entimema *cogito-sum* es trastocado: *cogito-esse*, en según Hegel; *cogito-cogitatum*, como correlato necesario anencia, según Husserl; *cogito-praes-entia* como el ser del mienta en su re-presentar el ser del mundo y de sí, según r. ¿Por qué Levinas no asintió a alguna de estas ticas del *cogito*? ¿Hay algo detrás o debajo del submanera de sustrato del sustrato que rechace nuestro autor aga regresar a Descartes para enderezar el camino? *Magni d extra viam*, quizá así juzgaría Levinas a sus tres es.

#### LA DISYUNCIÓN –COGITO COMO PODER O COMO DEBILIDAD– Y LA ELECCIÓN MODERNA

discurso que busque el sentido más allá de la esfera de la :ia, o al menos, en un esfuerzo que no se reduzca a ella, es nteligibilidad, filosofía. Ésta sería la tesis levinasiana que

hará sus primeros escritos –quizás todos– y que está también en la solvencia de la pregunta por el *cogito*.

Mientras que la lectura husserliana de las *Meditaciones* de Descartes había reconducido a la inmanencia como base apodíctica de la construcción científico-filosófica, Levinas hará hincapié en los aspectos fundamentales de las mismas *Meditaciones*:

a) El hecho de que el *cogito* dude, sea capaz del error y que la memoria histórica del mismo sea el acicate de la sospecha, muestra ya que el *yo* es débil<sup>360</sup>. De ahí que hacer una fenomenología del *cogito* sea exponerlo, mostrarlo en su debilidad<sup>361</sup>.

b) La idea del Infinito –la idea de Dios– en nosotros da cuenta también de nuestra estructura, es decir, dice nuestra subjetividad. Idea que en sí misma ya es paradójica y desconcertante, en el sentido que un recipiente finito limita a un posible objeto infinito. Esta idea es indicio de un hecho originario fundamental: el *cogito*, en su pretensión de

---

fr. DESCARTES R., *Meditationes...*, 32: “Miror vero interim quam prona mens in errores”. La traducción francesa interpreta *errores* como *faiblesse* (l).

fr. BENOIST J., *op. cit.*, 107: “Ce qui prédomine alors, c’est l’idée d’un essé, altéré, reconduit à sa finitude certes, en un sens où la marque de l’être est encore fortement présente, mais à une finitude ouverte à *autrui*”.

fundación, se encuentra a él mismo como fundado con toda precedencia. Busca iluminar y en su acto, se sabe deslumbrado por algo que en él no es él, sino huella de Otro.

Ahora bien, tocará al tercer capítulo de la tesis explicitar con mayor amplitud ambos tópicos cartesianos en la obra de Levinas, y su papel fundamental en la propuesta levinasiana de la subjetividad como Rostro. Por ahora se mostrará brevemente que la lectura de las *Meditaciones* de Descartes tanto de Husserl y Heidegger, por un lado, como de Levinas, por otro, conduce a una disyunción: fundar o ser fundado, dar sentido o recibirlo, seguridad o debilidad. El punto es cuál de las meditaciones esclarece a cuál: si la segunda a la tercera, entonces se está en el plano de la egología (trascendental o existencial), y si la tercera a la segunda, entonces se está en el plano de la alteridad. En efecto, el *cogito* descubre en un primer momento que tiene conocimiento cierto de sí, pero después, descubre que hay más realidad y prioridad en el ser Infinito que en el finito, al grado de estar más cierto de la Infinitud que de la patencia de la finitud<sup>362</sup>.

Levinas, al igual que Heidegger, está convencido de que “Descartes sólo es superable a través de la superación de lo que él

---

<sup>362</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditationes...*, 46: “Intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius”.

mismo fundamentó”<sup>363</sup>. Ser sujeto, para muchos modernos, es ser capaz de asimilar lo otro que sí sin dejar de ser sí mismo, es decir, es ser capaz de ser alterado sin perder identidad o, si se prefiere, tener esa característica como identidad. La capacidad de asimilar le pone de manifiesto al sujeto que tiene como característica el poder; puesto que en el fondo, reducir la alteridad a la certeza del *ego cogito* –poseerla como objeto–, es una forma de poder, Levinas ve el peligro que supondría la captación fenoménica del Otro. De esto se desprende un cierto irracionalismo levinasiano –mejor llamado afenomenologismo– que quiere liberar al Otro de cualquier forma de *poder* que lo subyugue.

---

<sup>363</sup> HEIDEGGER M., “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid 2003, 80-81: “La posición metafísica fundamental de Descartes está soportada históricamente por la metafísica platónica-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, dentro del mismo planteamiento: ¿qué es lo ente? [...] Con la interpretación del hombre como *subjectum*, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cuál sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triunfo [...] hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza? Descartes sólo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental. Pero superación significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto y, en consecuencia, por la verdad del ser, pregunta que se desvela al mismo tiempo como pregunta por el ser de la verdad”.

Ahora bien, la historia del “yo” como poder corre en paralelo a la historia del “yo” como *cogito*. Deleuze hablando de Hume decía: “El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. [...] pero observaremos que el movimiento de desarrollarse a sí mismo o de llegar a ser otro es doble: el sujeto se supera; el sujeto se reflexiona”<sup>364</sup>. Y tal vez aquí esté enunciada la doble vertiente por la que transitó la modernidad en torno a la adquisición, consolidación y comprensión de la subjetividad: autosuperación y reflexión; más de tinte fichteano la primera, y más hegeliana la segunda, pero son dos vías que corren en paralelo. El yo se supera cuando lo no-yo se presenta como reto, y *puede* vencerlo, asimismo, cuando lo no-yo se integra como contenido mental del yo que *puede* conocerlo... en ambos casos, el yo se vence a sí mismo, pasa de un estado inferior a uno superior, evoluciona, gracias a una reacción frente a la alteridad. Pero el contacto con lo otro pierde al sujeto, lo desatiende de sí... es pues, necesario, después del momento de superación, un momento de integración, de recuperación: reflexión que es *poder* ser siempre sí mismo, hermenéutica constante de sí que busca la autoconquista al interpretar lo que es y quién es a cada momento<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> DELEUZE G., *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona 1981, 91.

<sup>365</sup> JERVOLINO D., *The Cogito and Hermeneutics*, Kluwer, Dordrecht 1990, p. 7-8.

Se abren varios interrogantes ahora: la modernidad había arraigado en el poder la noción de subjetividad, o en palabras de Foucault, descubrió en el poder un modo de objetivación que transformó a los hombres en sujetos. A la base, incluso, de la duda metódica está la libertad del que *puede* dudar (*potest dubitare*) incluso en contra del sentido común. ¿Cómo desdecir al sujeto poderoso sin perder la subjetividad misma? ¿O es acaso que la subjetividad *impotente*, sola y débil, puede erigirse en el comienzo del filosofar como pretendía Descartes? ¿Qué neocartesianismo es éste?

Emmanuel Levinas va a deconstruir el camino moderno de la subjetivación del hombre. Si el hombre deviene sujeto por la representación y el gozo de este mundo, nuestro autor recorrerá dichas sendas para declarar que ellas nos llevan al ego separado, único; ego que tiene un rasgón y cuya fisura es la misma identidad del sujeto<sup>366</sup>. Nuestro autor no propondrá un anti-intelectualismo, al contrario, radicalizará las tesis modernas para discernir entre las

---

<sup>366</sup> Cfr. DUPUIS M., “Le cogito ébloui ou la noèse sans noème”, en *Revue philosophique de Louvain*, 94/2 (1996), 295: “Husserl avait ouvert un espace et un horizon égocentrés et ramenés à l’immanence nécessaire (sans vanité ni ancien «anthropocentrisme», car c’est la lecture de la finitude qui l’importe –qu’on pense au premier Heidegger); Levinas continue le travail de description et tout en gardant le cadre general de l’horizon égocentré, il décrit la déchirure préalable, le désaisissement, le traumatisme, la bousculade du sujet, l’accident constituant l’identification même de ce sujet accessoirement épistémique”.

relaciones análogas a la trascendencia y las relaciones de la trascendencia misma<sup>367</sup>.

## 2. DECONSTRUIR FENOMENOLÓGICAMENTE LA SUBJETIVIDAD

Es conveniente mostrar ahora el camino por el cual Emmanuel Levinas recorrió, desde sus obras primeras y hasta *Totalidad e Infinito*, en pos de la subjetivación del “yo”, el itinerario fenomenológico que muestra al yo separado y único, que da cuenta de su ipseidad misma. Sólo un ego separado es capaz del *encuentro*, pues él no es el Otro a quien desea y a quien ama<sup>368</sup>. Esta suerte de a-teísmo fundamental, como lo llamará después Levinas, es el yo reducido a sí, replegado en sí mismo, base sin la cual una filosofía de la alteridad naufragaría en el panteísmo o en la diseminación. Esta recuperación casi obsesiva del yo por parte de Levinas es una

---

<sup>367</sup> Cfr. TI\*, 128.

<sup>368</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas...* 123-124: “Tout mon effort consiste à penser la socialité non pas comme une dispersion, mais comme une sortie de la solitude qu'on prend parfois pour une souveranité où l'homme est «maître de lui-même comme de l'univers», où la domination est ressentie comme la suprême perfection de l'humain. Je conteste cette excellence [...] l'amour est la proximité d'autrui – où autrui demeure autre. Je pense que quand autrui est «toujours autre», c'est là le fond de l'amour”.

constante que da unidad a sus obras, desde la juventud hasta las obras de madurez. Las diferencias que se pueden encontrar en las distintas obras del filósofo lituano no serán tanto de ruptura, cuanto de radicalización, sobre todo en lo tocante a la noción del “yo”<sup>369</sup>.

No se busca en esta sección deconstruir en tanto destrucción (*Destruction*) de la subjetividad, más bien se busca desmontar el edificio moderno de la noción de sujeto para ver cuáles son sus bases y premisas, pero no sólo esto –si no reduciríamos la propuesta levinasiana al estructuralismo– sino también para buscar las grietas del edificio, grietas que siempre han estado pero que se recubrían, grietas que no se pueden des-velar, que no se ofrecen a la óptica, pues no son algo concreto, y sin embargo, son edificio y tal vez sean el sentido. Por las fisuras de la subjetividad se asoma la alteridad como fundamento; de esta manera el otro es la presencia de la ausencia, que en su distancia infranqueable, en su realidad inasible, descentra al sujeto de sí, y le hace volver la mirada a lo que no es objeto, sino a la grieta misma. Presentaremos ahora un

---

<sup>369</sup> Bernard Forthomme muestra cómo una filosofía de la trascendencia sólo es posible si se conserva la posición concreta del Yo. Para que haya de-posición debe existir con antelación posición, *thesis*. De ahí que Levinas no transite por las filosofías contemporáneas de la disolución del sujeto, sino que opte por conservarlo. Consolidar la ipseidad es posibilitar la separación, la alteridad. Cfr. FORTHOMME B., “Structure de la métaphysique levinassienne” en *Revue philosophique de Louvain*, 78/2 (1980), 387.

breve análisis de la ruta que siguió en distintas obras iniciales para llegar a ese punto capital<sup>370</sup>:

<b>De la evasión</b>	<b>De la existencia al existente</b>	<b>El tiempo y el otro</b>	<b>Totalidad e infinito (2ª parte: Interioridad y economía)</b>
La suficiencia del ser	La relación con la existencia y el existente	Sujeto y tiempo	La separación como vida
Necesidad y carencia	·La relación con la existencia	·La soledad del existir	·Intencionalidad y relación social
Necesidad y satisfacción	·La fatiga y el instante	·El existir sin existente	·Vivir de... (gozo)
El placer	El mundo	·La hipóstasis	·Gozo e independencia
La vergüenza	·Las intenciones	·Soledad e hipóstasis	·La necesidad y la corporalidad
La náusea	·La luz	·Soledad y materialidad	·Afectividad como ipseidad del yo
Necesidad y finitud	Existencia sin mundo	Soledad e hipóstasis	·El yo del gozo no es ni biológico ni sociológico
	·El exotismo	·La vida cotidiana y la salvación	Gozo y representación
	·Existencia sin existente	·La salvación por el mundo: los nutrientes	·Representación y constitución
		·Trascendencia de la luz y de la razón	·Gozo y alimento
			·El elemento y las cosas
			·La sensibilidad

<sup>370</sup> De las cuatro obras que a continuación se analizan, la primera, *De la evasión*, aparecida en 1935 en *Recherches Philosophiques*, carece de índice, pero por su contenido hemos propuesto uno. De las restantes obras, nos hemos circunscrito al índice propuesto por el autor, aunque en *Totalidad e infinito* sólo hemos indexado la parte que nos interesa.

<p>Salir del ser por una nueva vía</p>	<p>La hipóstasis</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·El insomnio</li> <li>·La posición</li> <li>·Hacia el tiempo</li> </ul>	<p>Existencia y conocimiento</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·El trabajo</li> <li>·El sufrimiento y la muerte</li> <li>·La muerte y el porvenir</li> <li>·El acontecimiento y lo otro</li> <li>·Lo otro y los demás</li> <li>·El tiempo y los otros</li> </ul> <p>Creación y misterio</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·Poder y relación con los demás</li> <li>·El Eros</li> <li>·La fecundidad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>·El formato mítico del elemento</li> </ul> <p>Yo y dependencia</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·La alegría y su mañana</li> <li>·El amor a la vida</li> <li>·Gozo y separación</li> </ul> <p>La morada</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·La habitación</li> <li>·La habitación y lo femenino</li> <li>·La casa y la posesión</li> <li>·Posesión y trabajo</li> <li>·El trabajo y el cuerpo</li> <li>·La libertad de representación y la donación</li> </ul> <p>El mundo de los fenómenos y la expresión</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>·La separación es una economía</li> <li>·Obra y expresión</li> <li>·Fenómeno y ser</li> </ul>
----------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

En estas cuatro obras encontramos algunas constantes que serán para nosotros el hilo conductor en la comprensión de la noción de subjetividad que deconstruye Levinas. Antes de desarrollarlas, he aquí una breve enunciación:

a) El sujeto o existente es concreción en el seno del ser en general o existencia. La concreción está dada por la hipóstasis, de ahí que ser sujeto –concreción– equivalga a estar solo.

b) Mediante la representación, el sujeto vuelve lo otro mundo, es decir, lo incorpora dentro de la esfera comprensiva de la inmanencia.

c) El sujeto tiene necesidades, éstas le intencionan al mundo y le abren inicialmente a lo otro que sí; además, el sujeto encuentra en el mundo el alimento de sus necesidades, el satisfactor que le produce gozo, el cual le hace consciente de su separación e independencia.

d) Por el gozo y la representación (dependencia de lo diferente de sí) el yo se sabe separado, pero logra su independencia y amplitud mediante el trabajo, forma privilegiada de ir a lo otro para incorporarlo al ego.

e) Existe en el yo el ansia de salir del encadenamiento a sí mismo, de la vergüenza de sí:

tiempo, evasión, deseo, fecundidad... son manifestaciones de un insomnio que despierta al ego de su propio sueño dogmático y lo mantienen a la espera de la verdadera alteridad.

Los siguientes numerales darán cuenta del itinerario que va desde el ser anónimo hasta el yo que se sabe y se siente como tal; la tesis que estará de telón de fondo en los mismos es que el yo existe para sí; la intencionalidad que presentan tanto el conocimiento como el placer no da cuenta de la real trascendencia del otro, siempre considerado como *objeto* de la intención. Una filosofía que tenga como punto de partida el yo –la moderna– puede ser superada en la medida en que el yo sea desenmascarado y, con él, su pretendido carácter social. Sólo lo lleno puede vaciarse... sólo una subjetividad henchida de sí es capaz de la kénosis, movimiento de alteridad.

## **2.1 DEL EXISTIR AL EXISTENTE: LA HIPÓSTASIS**

Retomando y afrancesando el vocabulario heideggeriano de *Sein* y *Seiendes*, Levinas observa que el ente (*existant*-existente) se pregunta por el ser (*existence*-existencia), de manera análoga a la persona que se despierta y abriendo los ojos queda deslumbrada por

la luz misma; la luz no se ve, y sin embargo, por ella se ve todo lo que se ve. Lo que consta es que hay ser, pero la pregunta por el ser queda irresuelta en tanto que no es objeto de un *qué*, sino mera constatación, patencia. No obstante, hay momentos o formas concretas en que la adherencia del existente a la existencia aparece separada<sup>371</sup>, que testimonian la no subsunción del existente a la existencia: la fatiga y la pereza. Podríamos decir que estos fenómenos son en cierta manera contraexistenciaros, porque a diferencia de los existenciaros —que denotan los caracteres del hombre que se entiende a sí mismo como existencia—, éstos muestran la fuga o ruptura —separación— del existente concreto con la existencia anónima.

Hacer una fenomenología de la fatiga y la pereza pone de manifiesto que existen, pero su contenido consiste precisamente en denegar la existencia, retrasarla o suspenderla<sup>372</sup>. Pereza y fatiga son cansancio de todo y de todos, pero sobre todo, cansancio de sí, impotencia, reniego del *comatus essendi*: “En esta descripción se pone de relieve que el cansancio es una imposibilidad de seguir, una ruptura, un cansancio de ser; y la pereza surge ante la carga que es la existencia, ante el peso que supone existir, es pereza de existir. Es decir, estas experiencias muestran el puro hecho de existir antes de cualquier relación con el mundo y lo muestran como una relación

---

<sup>371</sup> Cfr. EE, 27.

<sup>372</sup> Cfr. EE, 31.

del sujeto con su existencia o ser, en la que el acto no es lo primero, sino la inscripción en el ser”<sup>373</sup>.

Existir para el existente significa estar clavado irremediamente a sí, de ahí que cansarse no sólo signifique cansarse de tal o cual actividad, sino anhelo de suspensión del compromiso de ser en el instante presente... presente, *hic et nunc*, del cual se quiere evadir, y evasión que no es hacia alguna parte o hacia alguna cosa –entendidos aún sobre el suelo ontológico y óntico–, sino evasión sin más, pereza pura, u-tópica e inintencionada, que no se puede comprender como impotencia o inactividad, pues busca despojarse de la dinámica del acto y la potencia, ni como tensión entre el ser y el no-ser<sup>374</sup>. El existente, pues, se constata separado de la existencia –diferencia ontológica–, puede y quiere en ocasiones pensarse como fuera de ella, más allá de ella. La relación del existente con la existencia es dual: por una parte está atado a ella y por otra quiere salir de ella, es esfuerzo pero también pereza.

---

<sup>373</sup> URABAYEN J., “La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas”, en: *Anuario Filosófico*, 36/2 (2003), 755.

<sup>374</sup> Cfr. EE, 32-33: “La paresse n’est ni l’oisiveté, ni le repos. Elle comporte, comme la fatigue, une attitude à l’égard de l’acte. Mais elle n’est pas une simple indécision, un embarras du choix. Elle ne ressort pas d’un défaut de délibération, car elle ne délibère pas sur la fin. Elle se place après l’intention [...] Elle est essentiellement liée au commencement de l’acte: se déranger, se lever”.

Si existir y existente no están, pues, necesariamente imbricados, habrá que indicar qué entiende Levinas por el existir mismo y cómo es que el existente se concreta y se individualiza en el seno del existir. Como se dijo en el primer capítulo<sup>375</sup>, nuestro filósofo no ve en el “hay” (*il y a*) la generosidad que Heidegger atribuyó al *es gibt*, por el contrario, ve el anonimato puro, la noche que presagiaba Blanchot donde se pierden los rostros, “ser” que no se reduce ni substantiviza, que no es nombrable, voz sin referencia a un autor<sup>376</sup>.

¿Cómo del seno de lo impersonal surge la persona, es decir, cómo es que de la existencia surge el existente? Asiendo el ser, el existente se individúa –la posibilidad de asir el ser denota que el hombre es imagen de Elohim, *Amo* de las fuerzas–. Respondiendo a esta última intención lo que “Levinas encuentra es que el existir es la toma de posesión de la existencia por el existente. Toma de posesión que indica que en su existir el yo está en relación con su ser. El existir se articula como la relación del sujeto con su ser”<sup>377</sup>. Esta posesión se da en el esfuerzo del instante, es decir, cada vez que el existente asume el presente como acontecimiento de sí

---

<sup>375</sup> Vid. *supra*, I.1.3.

<sup>376</sup> Cfr. REA C., “De l’ontologie à l’éthique”..., 86.

<sup>377</sup> CARBALLADA R. L., “Ser y trascendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer periodo de su obra)”, en *Estudios Filosóficos*, 122/1 (1994), 16.

mismo. El esfuerzo que supone el presente también tiene su propio reverso: la fatiga<sup>378</sup>. Veamos esto con mayor detenimiento: todo acto significa esfuerzo, y no en tanto acción contra la resistencia natural que opone la materia sobre la cual se actúa o trabaja, sino en cuanto esfuerzo por asumir el presente. El asumir mismo es el corazón de todo actuar. Asumir que es igualmente sometimiento –al presente que se vive, aceptación del aquí y del ahora–, pero asumir que es precisamente la concreción del ser hasta llegar a ser-sí-mismo, ser-alguien: existente<sup>379</sup>.

En el primer capítulo hicimos hincapié en que la lectura levinasiana, para ser completa, debía comprender el aporte que las Escrituras Sagradas y la tradición talmúdica, daban a la comprensión del sujeto. Varios autores han tratado esta inspiración en lo tocante a la subjetivación, al paso de la existencia al

---

<sup>378</sup> Cfr. EE, 45.

<sup>379</sup> Cfr. EE, 48-49: “Agir, c’est assumer un présent. Ce qui ne revient pas à répéter que le présent c’est l’actuel, mais que le présent est, dans le bruissement anonyme de l’existence, l’apparition d’un sujet qui est aux prises avec cette existence. qui est en relation avec elle, qui l’assume. L’acte est cette assumption. Par là l’acte est essentiellement assujettissement et servitude; mais d’autre part la première manifestation ou la constitution même de l’existant, d’un *quelqu’un* qui est. Car le retard de la fatigue dans le présent fournit une distance où s’articule une relation: le présent est constitué par la prise en charge du présent”.

existente<sup>380</sup>. De entre ellos, Alberto Sucasas, presenta cuatro objeciones por las cuales considera que se puede prescindir de la Creación y, por ende, de la Biblia, para la elaboración levinasiana del proceso de subjetivación<sup>381</sup>: a) la identificación entre surgimiento del existente y la creación bíblica, postularía la omnipresencia de la semántica bíblica en el enunciado ontológico; b) las exigencias mínimas del relato creacional no están presentes en la descripción levinasiana de la subjetivación –está ausente Dios y al parecer hay una auto-producción de sí–; c) la presencia de la noción de creación en Levinas no está vinculada al surgimiento del ego, sino al del otro, es en la ética y no en la ontología donde está presente esta influencia; d) si la constitución de la subjetividad remitiera a Dios, alteridad absoluta, la epifanía del rostro del prójimo no sería el momento inaugural de la ética, sería, a lo sumo, reaparición de la alteridad.

---

<sup>380</sup> Cfr. VAZQUEZ MORO U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1982; SUCASAS A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires 2006; CIARAMELLI F., “Le rôle du judaïsme dans l’oeuvre de Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 81/4 (1983), 580-600; MOPSIK C., “La pensée d’Emmanuel Levinas et la cabale”, en *Emmanuel Levinas*, Éditions de l’Herne, Paris 1991, 378-386; BANON D., “Une herméneutique de la sollicitation. Levinas, lecteur du Talmud”, en *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1984, 99-115.

<sup>381</sup> Cfr. SUCASAS A., *Levinas: lectura de un palimpsesto...*, 105-117.

A mi juicio, estas objeciones que presenta Sucasas no son del todo exactas y es posible que sí haya lugar a una lectura del surgimiento de la subjetividad con auxilio del relato del Génesis. En primer lugar, hay que notar que el “hay” levinasiano tiene connotaciones negativas tan distintas al *es gibt* de Heidegger, que sugieren acercarlo más bien al Caos informe y vacío (*Tohu wa-Bohu*) del relato bíblico<sup>382</sup>. Además, es incorrecto separar el momento ontológico y ético en Levinas, ya que ambos son constituyentes de la subjetividad; precisamente en la medida en la que la subjetividad es egoísta y atea, desde un origen, es decir, en la medida en la que es separada, es capaz del encuentro, está abierta realmente a la alteridad: la clausura de la ontología posibilita la apertura de la ética.

Si el corpus levinasiano dice el trayecto de la existencia al existente y del existente al otro, la presencia de Dios no se encontrará en la primera parte del trayecto, sino en la segunda; de lo contrario, la alteridad –en este caso, la Absoluta– sería susceptible de un discurso ontológico. Además, de acuerdo con Rosenzweig –autor a quien debe mucho Levinas– se puede pensar que el Caos no es previo a la Creación, sino que está en ella; el mundo sería la existencia misma, fundamento inmediatamente creado de cada individuo que emerge del mundo, por tanto, el surgimiento de la

---

<sup>382</sup> Cfr. RAMÍREZ G. V., “La *creatio ex nihilo* y sus implicaciones fenomenológicas en Levinas”, en *Dikaiosine*, 13/1 (2004), 89-91.

subjetividad, que no precisa la mención explícita de la divinidad, nos parece la más fiel interpretación a la tradición de la cual parte Levinas<sup>383</sup>.

Regresemos, con estas aclaraciones, al tema de la concreción. Hemos visto que el núcleo mismo de la concreción es la asunción, y esta asunción es la ruptura con el anonimato del “hay” por medio de la conciencia, es decir, por el hecho de que un existente se relacione con la existencia misma que es el mundo, tal como lo propone Rosenzweig<sup>384</sup>. Pero la toma de conciencia que tiene el existente en el mundo como distinto del mundo mismo, es a la vez, momento de aislamiento y de soledad. Por más que un sujeto *sea con*, el hecho

---

<sup>383</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención...*, 178: “Esta plétora, este caos es las primicias de la Creación: la renovación en todo tiempo de su existencia, después de que un día esta misma existencia fuera llamada a existir, después de que un día el mundo fuera creado. En su universalidad y en su condición de forma que todo lo abarca, la existencia permanece como el fundamento inmediatamente creado, el *principio* del que manan los partos siempre nuevos de la Plenitud. El mundo puede ser Plétora o Plenitud porque existe. La existencia es él mismo; la plenitud es su fenómeno, la primera de todas las enunciaciones sobre la existencia. La palabra-raíz está entonces antes incluso de la plétora de los adjetivos. El caos está en la Creación, no antes de la Creación. El principio está en el principio”.

<sup>384</sup> Cfr. *Ibid.*, 86: “Sin fundamento ni dirección, suben de la noche los fenómenos particulares; no llevan escrito en la frente de dónde vienen ni a dónde van: son. Siendo, son singulares, cada uno un uno contra todos los demás; cada cual separado de todos los otros, *especial*, un *no-otro*”.

de su subjetividad lo separa. Si por el conocimiento el objeto es asimilado en el sujeto y por la vía mística el sujeto es asimilado en la luminosidad objetual, entonces toda intencionalidad, toda relación sujeto-objeto, conduce tarde o temprano a la desaparición de uno de los términos de la dualidad<sup>385</sup>; y en este hecho se fundamenta también la soledad, pues el existente no mira más que a su existir, éste es el verbo intransitivo fundamental; así, la soledad no sería más que el hecho radical de que el existente esté unido a su existir<sup>386</sup>. Disyunción cerrada: en la transitividad o en la intransitividad de la vida, el ego es solitario.

Soledad consciente o conciencia solitaria, tal es la hipótesis. La aparición de la subjetividad en el seno de la impersonalidad del existir es el evento ontológico primordial<sup>387</sup>. Contra Heidegger,

---

<sup>385</sup> Cfr. TA, 19.

<sup>386</sup> Cfr. TA, 21-22: “Toutes ces relations sont transitives: je touche un objet, je vois l’Autre. Me je ne *suis* pas l’Autre. Je suis tout seul. C’est donc l’être en moi, le fait que j’existe, mon *exister* qui constitue l’élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionalité, sans rapport [...] L’exister se refuse à tout rapport, à toute multiplicité. Il ne regarde personne d’autre que l’existant. La solitude n’apparaît donc pas comme un isolement de fait d’un Robinson, ni comme l’incommunicabilité d’un contenu de conscience, mais comme l’unité indissoluble entre l’existant et son oeuvre d’exister”.

<sup>387</sup> Michael Lewis hace una crítica interesante al proceso de individuación en Levinas, diciendo que éste tiene un problema al concebir toda alteridad estructurada como el ego, es decir, una y separada; hasta el mismo *il y a* parece adolecer de esta óptica de *plenum*. Sin embargo, Lewis hace notar que sería

Levinas piensa que es el existente el que domina al existir, la libertad la que vence sobre el anonimato. Sin embargo, éste es un dominio que pronto se rebela, pues poseyendo a la existencia, el existente termina poseído por ésta<sup>388</sup>. Que aparezca un sujeto, “un existente, es la constitución misma de un dominio de una libertad en un existir que, por sí mismo, quedaría profundamente anónimo”<sup>389</sup>.

Para que haya subjetividad consciente, pues, es necesario un doble movimiento en el sujeto: salir de sí y llegar a sí<sup>390</sup>. El existente mismo se ha de constituir en punto de partida y punto de

---

imposible que emergiera un sujeto en un *hay* totalmente lleno y sofocante, más bien, sólo habría lugar a la subjetividad si hubiera “vacío” en el ser. (Cfr. LEWIS M., “Individuation in Levinas and Heidegger”, en *Philosophy today*, 51/2 (2007), 205). Sin embargo, tal vez lo que pretende ser una crítica no le da más que la razón a Levinas, pues él repitió en varias ocasiones que precisamente el existente contracta la existencia, y que el *yo* no es inicialmente un existente, sino el modo mismo de existir (Cfr. TA, 33), por eso salir del ser y salir del ego equivalen, son la misma evasión (Cfr. DE\*, 83), además, en *Le temps et l'autre*, propondrá como alteridad radical –pues nunca se da en el presente– del ser la muerte, no en cuanto constitutiva e individuante –propuesta de Heidegger– sino como misterio que abre el yo a lo más allá del ser (su ser) en la fecundidad.

<sup>388</sup> Cfr. EE, 73: “Cette dernière relation est certes évènement et relation, mais la dualité des termes de cette relation emprunte son caractère propre au fait que l'existence n'est pas *terme* à proprement parler, n'est pas un substantif et qu'au lieu d'être à distance, elle colle au moi. Le moi ne se dirige pas sur son existence, il en est envoûté. Possédée, l'existence possède”.

<sup>389</sup> TA, 31. 35.

<sup>390</sup> Cfr. TA, 31.

llegada de sus futuros movimientos, y el movimiento primero de constitución en él como punto de partida<sup>391</sup> y llegada es la identificación, la cual equivale al presente: “El acontecimiento de la hipóstasis es el presente. El presente parte de sí, mejor aún, él *es* el partir de sí. En la trama infinita, sin comienzo ni fin del existir, él es un desgarrón. El presente desgarrar y renueva; comienza<sup>392</sup>; es el comienzo mismo”<sup>393</sup>. En sintonía con Descartes y Malebranche,

---

<sup>391</sup> Cfr. EE, 117: “La pensée a un point de départ. Il ne s’agit pas seulement d’une conscience de localisation, mais d’une localisation de la conscience qui ne se résorbe pas à son tour en conscience, en savoir [...] La pensée, qui se répand instantanément dans le monde, conserve une possibilité de se ramasser dans l’*ici*, dont elle n’est jamais détachée”.

<sup>392</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención...* 175-176: “Lo que conocimos como la figura en la que el mundo se revela como criatura, ahora, cuando captamos la existencia como Estar-ahí, Estar-ya-ahí [...] lo conocemos como la nota decisiva de la Creación en general [...] En este concepto del Estar-ahí que ahora captamos, confluyen tanto la existencia del mundo como el poder de Dios. Ambos *están ya ahí*. El mundo está ya hecho, sobre el fundamento de su creaturalidad, de su siempre nuevo poder-ser-creado; Dios, sobre el fundamento de su eterno poder creador, ya lo ha creado. Y sólo por eso está el mundo *ahí* y se hace nuevo cada mañana”.

<sup>393</sup> TA, 32. Levinas advierte que no es que meta el tiempo en el ser, sino que al hablar de presente habla de la función que esta noción opera en el ser: comienzo siempre renovado, cumplimiento constante y perpetuo del “a partir de sí”, que para no traicionarse debe desaparecer, de manera que la evanescencia sea siempre la forma esencial del comienzo y, por tanto, del mismo presente. Además, el instante mienta ya a Dios, pues un instante no causa, ni se continúa,

Levinas ve que en lugar de situar la dependencia de la creación con respecto al Creador en el inicio de ésta, basta con mostrar su insuficiencia en cada instante, la necesidad perpetua de ser recreada en cada presente por Dios, o como lo recuerda la primera bendición matinal judía: “Dios renueva día a día la obra del principio”<sup>394</sup>.

La soledad, pues, tiene lugar en la economía del ser. Ella es la que posibilita que haya unidad, y en ésta, dominio del existente sobre la existencia, libertad de comienzo, conciencia de retorno: “yo”. La soledad es la causa y a la vez el efecto de la identificación. Levinas repetía estas mismas tesis hacia el final de su vida: “En la humanidad del Individuo humano creemos descubrir, exaltadas o acusadas, esta positividad del ser que se pone y esta negatividad de la exclusión. La positividad del individuo particular es una perseverancia en el ser que llamamos vida; el Individuo humano vive en la voluntad de vivir; es decir, en la libertad, en *su* libertad, que se afirma como egoísmo del yo cuya identidad, indiscernible desde el exterior, se identifica precisamente en el Individuo humano como una identidad desde el interior, una identidad que se *experimenta*”<sup>395</sup>.

---

ni se transfiere al instante siguiente, carece, según lo hace notar Levinas en las teorías temporales de Bergson y de Heidegger, de poder ser más allá de sí mismo.

<sup>394</sup> Cfr. EE, 129.

<sup>395</sup> EN\*, 221.

Para Heidegger, el ser-ahí existe, “al existente “ser-ahí” le es inherente el “ser, en cada caso, mío” como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiada”<sup>396</sup>; para Levinas, por el contrario, el existente domina el existir, puede tomar distancia frente a él, es libre frente al ser (puede dejar de ser: suicidio), y es libre frente al no-ser (paternidad). Jacques Taminiaux resume con precisión el proceso de concreción del existente, la hipóstasis, como contestación a la filosofía heideggeriana: “El nacimiento perpetuo en el instante, el presente que es el acontecimiento de la hipóstasis, consiste en asumir el hecho del *hay*. Es considerable que este nacimiento, aunque se comunicara con la exterioridad del *hay* en el que ella emerge, no consiste más que en hacer de la hipóstasis una «interioridad original». Desde el acontecimiento de la hipóstasis el existente cargado con su ser, está solo [...] Y a esta soledad el existente no escapa, cuando sobre la base de la hipóstasis hay comercio con el mundo. El ser-en-el-mundo levinasiano se describe como deseo y satisfacción pero también como *epoché*, y en consecuencia también como retroceso, distancia y libertad, aunque esta descripción sea rebelde al tema de la caída, a la división entre lo cotidiano y lo auténtico, central en Heidegger”<sup>397</sup>.

---

<sup>396</sup> HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo...* §12, 65.

<sup>397</sup> TAMINIAUX J., “La première réplique à l’ontologie fondamentale”, en *Emmanuel Levinas*, L’Herne, Paris 1991, 282.

El existente pone de manifiesto, para Levinas, que la existencia es el anonimato que hay que dejar para dar paso a la subjetividad. Retornar de la onticidad a la ontologicidad sería un retroceso: del ser no somos sus pastores, sino sus amos; no estamos a la escucha de lo impersonal, sino del Otro (existente) que habla.

## **2.2 DEL EXISTENTE AL MISMO: LA REPRESENTACIÓN**

Concretar la existencia no equivale aún a ser sujeto. El existente que emerge del caos originario se debe formar su propia representación a partir del conocimiento que tiene del mundo que le rodea. La representación es, pues, el segundo estadio que se debe recorrer en pos de la conquista de la subjetividad.

Levinas encontrará en Husserl la clave misma por la cual el existente, en clara alusión al *Dasein*, es consciente de su ser “yo”, y dicha clave consiste en el énfasis que el fundador de la fenomenología hizo en la intencionalidad objetivante que da sentido al mundo: “Todo sentido que tiene para nosotros (de esto nos percatamos ahora), su sentido general indeterminado así como el sentido que se va determinado conforme a las singularidades reales, es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se

forma en nuestra génesis subjetiva; toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos, toda evidencia de la experiencia y de la teoría que fundamente esta validez está viva en nosotros y nos motiva habitualmente sin cesar”<sup>398</sup>. La sensación de realismo que da la fenomenología al diferenciar sujeto y objeto, nóesis y nóema, pronto se desvanece cuando nos percatamos de que el ego es el escenario donde aparece el fenómeno y es el que da el sentido al mismo. Levinas, por el contrario, busca el realismo, busca la alteridad como ser, no como aparecer; éste es el hilo conductor que guiará los análisis siguientes.

¿Se puede afirmar realmente dentro de la fenomenología el hecho –la verdad– de la exterioridad? Por una parte la conciencia es distinta del objeto al cual se intenciona, pero por otra, el conocimiento es la presencia intencional del objeto *en* el sujeto. Conocer es, como se ha dicho ya, trascendencia en la inmanencia, y esta concepción del conocer fenomenológico es a la que se dirigirán las críticas de Levinas. No obstante, no serán críticas para desdecir lo dicho por Husserl; al contrario, lo serán para reafirmar las tesis de Husserl y para denunciar la subjetividad moderna mostrándola tal cual es. Recordemos que Levinas en sus críticas no es pre-fenomenológico, sino pos-fenomenológico; no puede recular de los hallazgos del maestro, pero sí puede anunciar una vía de acceso a la

---

<sup>398</sup> HUSSERL E., El artículo de la *Encyclopædia Britannica*, UNAM, México 1990, 69-70.

exterioridad que en la fenomenología de sus días Levinas no conocía.

Pero, ¿por qué nuestro autor juzga el conocer fenomenológico como insuficiente? En sus textos de juventud, Levinas pone especial atención en la metáfora de la luz como paradigma del conocimiento. La vista, como sentido privilegiado, presenta una peculiaridad distinta a los otros sentidos externos: ella capta su objeto a la par que capta la distancia que guarda ella misma con él, es decir, lo capta como “otro”. La luz como condición de la visión es lo que une y separa, simultáneamente, al que ve de lo visto: luz o claridad que es ya principio de individuación. La claridad de la luz hace posible que lo exterior devenga interior. Pero claridad que a fin de cuentas precede a la aparición del objeto en cuanto objeto. El objeto emerge a la visión, pero la visión debe dimensionar previamente el espacio de emergencia del objeto. Luz que, venida del yo, es condición de posibilidad para que el no-yo se manifieste y sea aprehendido, y para que, finalmente, sea poseído, comprendido en la esfera egológica. En este sentido, la apercepción trascendental kantiana es la luz, y al mismo tiempo –o por eso– es unidad, ya porque hace totalidad a los objetos que conoce y les nombra *mundo*, ya porque la totalidad del mundo es referida a la unidad del yo. Y la unidad del yo engloba la unidad del mundo, y englobándola, la posibilita.

Radicalizando a Husserl, Levinas ve que la luz no es algo exterior al cognoscente, sino el modo de ser propio del cognoscente. La luz es la inmanencia misma donde, en primer lugar, adquiere color y espacialidad todo objeto, y en segundo, hace consciente al yo de la distinción que guarda él mismo con sus objetos: “El intervalo de espacio ofrecido por la luz es instantáneamente absorbido por ella. La luz es aquello merced a lo cual hay algo distinto de mí, pero como si de antemano saliese de mí. El objeto iluminado es al mismo tiempo algo que encontramos y, por el mismo hecho de estar iluminado, que encontramos como si saliese de nosotros. No hay en él extrañeza radical. Su trascendencia está envuelta en la inmanencia. En el conocimiento y en el goce vuelvo a encontrarme conmigo mismo. La exterioridad de la luz no basta para la liberación del yo cautivo de sí”<sup>399</sup>. Esta exterioridad es exterioridad en la interioridad, trascendencia en la inmanencia. Levinas busca lo contrario, inmanencia (yo que no puede despojarse de su mismidad) en la trascendencia (alteridad), es decir, yo que es yo y se conserva como yo gracias a que está cabe el Otro.

---

<sup>399</sup> TA\*, 104. En la nota al pie de esa misma página, Levinas aclara que para él, a diferencia de Waelhens –para quien la pura visión no es inteligibilidad– “la noción husserliana de la visión implica ya inteligibilidad. Ver significa hacer nuestro y extraer como de nuestro propio fondo el objeto con el que nos enfrentamos. En este sentido, la «constitución trascendental» no es más que una forma de ver a plena luz. Es una forma acabada de visión”.

De ahí que, si no hay extrañeza radical, ¿la fenomenología no regresa acaso a la reminiscencia platónica o al *daimon* socrático? No en balde las dos alusiones que hace Levinas en *Totalidad e infinito*, en la sección destinada a la representación, son de Platón. El *daimon* no es ya una presencia extraña al ego, sino el ego mismo que de antemano sabe lo que hay que hacer y, sobre todo, lo que no hay que hacer<sup>400</sup>. De igual manera, en el *Fedro* se expone que el alma es en cierto modo adivina<sup>401</sup>. En efecto, el intelecto es de antemano todas las cosas, no porque en potencia las pueda poseer todas, sino porque es luz. Y por eso, “la objetividad del saber racional no elimina en absoluto el carácter solitario de la razón. La posibilidad de convertir la objetividad en subjetividad es el tema mismo del idealismo, que es una filosofía de la razón. La objetividad de la luz es la propia subjetividad. Todo objeto puede ser dicho en términos de conciencia, es decir, puesto a la luz”<sup>402</sup>.

Opuesta a esta metafísica de la luz, que supone el despliegue de la inmanencia, está una metafísica de la escucha, con características opuestas a la anterior: pasividad, en vez de actividad; espera y escucha, contra la impaciencia y el alcance; lejanía frente

---

<sup>400</sup> Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31d: “ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐργάσατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνὴ τις γιγνομένη, ἢ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω παράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε”.

<sup>401</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedro* 242c: “μαντικόν γε τι καὶ ἡ ψυχὴ”.

<sup>402</sup> TA\*, 105.

al acercamiento; respeto contra posesión; y en el fondo, judaísmo contra neoplatonismo.

La luz descubre el mundo, pero a fin de cuentas, un mundo que debe su existencia a la luz. Y la luz da a luz a la representación, y la representación conforma el mundo<sup>403</sup>. Si hay distancia entre el hombre y las cosas, tal distancia queda asumida en la representación. La representación es un momento necesario de la hipóstasis, porque le permite al hombre saberse –o representarse– sujeto, es decir, invariabilidad, mónada subyacente, existente que deja de ser tal por oposición y contraste a la existencia, para ser Mismo<sup>404</sup>, *yo* que es escenario del representar. Ahora bien, la luz

---

<sup>403</sup> Estas tesis ya estaban muy presentes en algunos idealistas, especialmente, en Schopenhauer, para quien todo o es sujeto o es representación de un sujeto: “*El mundo es mi representación*: esta verdad es aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia de ella [...] Cuando el hombre conoce esta verdad estará para él claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra [...] Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente y por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación”. SCHOPENHAUER A., *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México 2005<sup>8</sup>, 21.

<sup>404</sup> Cfr. TI\*, 145: “Lo llamamos [al yo] Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del yo. Seguir siendo el mismo, es representarse”. Para un estudio más profundo sobre la diferencia entre *je*, *moi* y

permite la unión conservando la distancia, pero la unión no es diálogo ni apertura, es totalidad. La luz será la metáfora griega por antonomasia, por oposición a la voz como metáfora hebrea, la génesis del mundo por la visión, por oposición al Génesis del mundo por la voz de Dios. En otras palabras, la luz permite comprensión a costa de soledad, la voz abre a la alteridad a costa de la incompreensión<sup>405</sup>.

La fenomenología, a lo más, da cuenta de la interioridad, pero Levinas buscaba la exterioridad. La vía representacionista descubría el mundo, pero el mundo *en* el yo y *del* yo. Como afirma Julia Urabayan: “El mundo es, pues, lo dado a una intención, que es la contemplación o teoría sin la separación de la práctica que se manifiesta como una distancia entre el sujeto y el objeto: los objetos se presentan a distancia, dejan al yo una libertad respecto al mundo. Por ello el yo en el mundo tiene también una interioridad, un adentro y un afuera<sup>406</sup>. Esta diferencia entre la exterioridad y la

---

*même* en la filosofía contemporánea francesa, puede consultarse: Deleuze G., *Différence et répétition*, PUF, París 1997<sup>9</sup>, 330ss.

<sup>405</sup> Cfr. TA\*, 105: “La intencionalidad de la conciencia permite distinguir al yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos un interlocutor”.

<sup>406</sup> Cfr. EE, 73: “Aussi le moi dans le monde en même temps qu’il tend vers les choses se retire-t-il d’elles. Il est intériorité. Le moi dans le monde a un dedans et un dehors”.

interioridad explica que la intencionalidad sea sentido: lo que viene de fuera es acogido dentro. Esto es así porque el objeto está destinado a alguien, se da o existe para alguien, es fenómeno cuya condición es la luz: los objetos son para el sujeto, son un mundo, por la luz o conocimiento”<sup>407</sup>.

Más aún, si bien es cierto que por la luz y el conocimiento el sujeto ha salido del anonimato del existir, es también verdad que por la representación ha quedado clavado a sí mismo, *es sí Mismo*. Así lo atestiguan las primeras obras de Levinas: “La luz, el saber, la conciencia, parecen constituir el acontecimiento mismo de la hipóstasis”<sup>408</sup>. Pero el Mismo debe permanecer inalterable, no puede sufrir el traumatismo de la exterioridad; pronto emplaza a lo Otro al tribunal del Mismo y allí lo comprende y lo asimila. Representación es también soledad<sup>409</sup>.

La maduración de esta reflexión está plasmada con claridad en *Totalidad e infinito*. Allí, nuestro autor, pone de manifiesto que la representación otorga al sujeto la capacidad de separación, de distinción. La tesis husserliana de la representación la sintetizaba

---

<sup>407</sup> URABAYEN J., “La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas”..., 756.

<sup>408</sup> EE, 80.

<sup>409</sup> Cfr. TA\*, 105: “La razón y la luz por sí mismas consuman la soledad del ente en cuanto ente, realizan su destino de ser absolutamente el único punto de referencia”.

así: “El objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como «sentido» dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*”<sup>410</sup>. Pero, ¿cuál es la dotación de sentido que da la conciencia? La respuesta está de nuevo en Descartes: las ideas claras. Descartes, en efecto, no se percató que para que algo sea claro es necesario que una luz lo irradie: la idea no es clara sin la luz de la conciencia, sin el mismo sujeto que le otorga espesor fenoménico, pero Husserl sí descolló esta consecuencia de la filosofía trascendental, al menos así lo entiende Levinas: “En la claridad, un objeto, en el primer momento exterior, se *da*, es decir, se entrega a aquel que lo encuentra como si hubiese sido enteramente determinado por él. En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe. La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanece en el objeto su resistencia de ser exterior. Este dominio es total y creador; se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a *noemas*”<sup>411</sup>.

Para Levinas, la representación se distingue de cualquier otro tipo de relación, por el hecho de que el Mismo está en relación con el Otro, pero de tal suerte que siempre será el Mismo quien

---

<sup>410</sup> TI\*, 142.

<sup>411</sup> TI\*, 142.

*determine* al Otro y no al contrario. Razón teórica o razón práctica adolecen del inicio: la representación, pues todo posterior pensamiento o toda acción se esclarecen –adquieren calidad de claridad– por una representación, de ahí que “se avanza [...] en un terreno ya familiar: la representación es un movimiento que parte del Mismo sin que la preceda algún explorador”<sup>412</sup>. Por decirlo de algún modo, la razón es su propio oráculo: su futuro está *previsto* por el presente<sup>413</sup>, por el instante de la *representación*. En sentido estricto el Mismo carece de tiempo, o bien, todo tiempo es tiempo presente, hipóstasis. Incluso el ser-para-la-muerte es ser-para-su-propia-muerte, Mismo que se proyecta sobre su propio horizonte. El verdadero *porvenir* exigiría el encuentro con Otro distinto del Mismo, pero siempre Otro, es decir, irrepresentable: hay lugar al tiempo si hay lugar a la alteridad, o como lo dice Levinas al plantear el plan de *El tiempo y el otro*: “El tiempo no es el hecho de

---

<sup>412</sup> TI\*, 143.

<sup>413</sup> Cfr. TI\*, 145: “Esta *genialidad* es la estructura misma de la representación; vuelta en el pensamiento presente al pasado del pensamiento, asunción de este pasado en el presente; superación de este pasado y de este presente, como en el acordarse platónico en el que el sujeto se eleva a lo eterno. El yo particular se confunde con el Mismo, coincide con el «demonio» que le habla en el pensamiento y que es el pensamiento universal. El yo de la representación es el paso natural de lo particular a lo universal. El pensamiento universal es un pensamiento en primera persona”.

un objeto aislado y solo, sino la relación misma de un sujeto con el prójimo”<sup>414</sup>.

Lo que viene aparentemente de fuera, pues, viene realmente de dentro<sup>415</sup>. Y Levinas sabía la contraparte de eso: el que piensa que lo de fuera viene realmente de fuera está en la actitud natural e

---

<sup>414</sup> TA, 17. La postura levinasiana del tiempo rompe, al menos, con dos paradigmas occidentales de la temporalidad: el que lo propone como el accidente inherente a la substancia material y el que lo propone como la vivencia humana del ser, es decir, como la condición propia del ser-ahí. Adherido a un planteamiento relacional, Levinas impactará a la tradición filosófica occidental e incluso fenomenológica, llamando la atención sobre la esencia del tiempo: la novedad, el por-venir no prefigurado desde ningún tiempo y desde ningún recuerdo; puesto que la novedad no se podría conseguir desde el yo, se exige la alteridad para que haya lugar al verdadero tiempo. Desde esta perspectiva, considero que Levinas es un parteaguas: la temporalidad, y con ella toda ontología y análisis del *Dasein*, no se esclarecen satisfactoriamente si no se ubica dicha noción en la Ética. El tiempo no es una forma a priori de la subjetividad, sino la forma misma en que se me hace presente la alteridad: huérfano, viuda, extranjero. Cfr. HAZAN, A., “La notion de temps dans la pensée hébraïque”, en *Les études philosophiques*, 38/2 (1984), 183-188.

<sup>415</sup> Cfr. EE, 75: “La lumière qui remplit notre univers –quelle qu’en soit l’explication physico-mathématique– est phénoménologiquement la condition du phénomène, c’est-à-dire du sens: l’objet, tout en existant, existe pour quelqu’un, lui est destiné, se penche déjà sur un intérieur et, sans s’absorber en lui, se donne. Ce qui vient du dehors –illuminé– est compris, c’est-à-dire vient de nous. C’est par la lumière que les objets sont un monde, c’est-à-dire sont à nous. La propriété est constitutive du monde: par la lumière, il est donné et appréhendé”.

ingenua. Si con Husserl había descubierto la interioridad, ya no podía seguir con él para descubrir, sin perder esa interioridad lograda, la Exterioridad. En muchas ocasiones, injustamente, se ha considerado la crítica levinasiana como irracionalista, sin embargo, lo que quiere mostrar es que el racionalismo conduce al solipsismo: “Al englobar el todo en su universalidad, la razón se encuentra ella misma en soledad. El solipsismo no es una aberración ni un sofisma: es la estructura misma de la razón. Y no a causa del carácter «subjetivo» de las sensaciones que combina, sino en razón de la universalidad del conocimiento, es decir, de lo ilimitado de la luz y de la imposibilidad de que quede algo fuera de ella”<sup>416</sup>. El solipsismo sería el sinsentido de la vida para una filosofía que considera tal sentido en la alteridad, es por eso que Levinas tacharía más bien de irracional al solipsismo, y de verdadera racionalidad a un pensamiento de la alteridad. Así pues, la crítica levinasiana no es a la luz, sino al iluminismo, al hecho de ser uno mismo la luz que lo esclarece todo<sup>417</sup>.

---

<sup>416</sup> TA\*, 105.

<sup>417</sup> En la Escritura se encuentran pasajes que indicarían que para *escuchar* la voz de Dios es necesario no *ver*. Por ejemplo, en Ex 19,9: “El Señor le dijo: – Mira, voy a presentarme ante ti en medio de una nube espesa, para que la gente me oiga hablar contigo y así tengan siempre confianza en ti”. El no-ver es la

### 2.3 DEL MISMO AL MUNDO: EL GOZO

Tanto en el tratamiento de la hipóstasis como en el de la representación Levinas fija la atención sobre el desbordamiento del ser anónimo y sobre la conquista que consigue el yo sobre el hay. Por el estudio de esos temas se concluye que el yo *es* yo. Queda aún un capítulo pendiente: que el yo se sepa yo, la constatación, la conciencia –no reflexiva como se verá– de yo que puede tener el Mismo.

Es verdad que el sujeto no retorna sobre sí inmediatamente, sino que precisa del Mundo como mediador. El Mundo, para Levinas, no se presenta *prima facie* como un conjunto de útiles que reenvían al sujeto al cuidado del ser. Para nuestro autor el Mundo es ante todo un conjunto de nutrimentos o de alimentos. El acto de alimentarse, a diferencia del útil, tiene su finalidad en el alimento mismo: comemos *la manzana*, y es ella la finalidad de dicho acto de comer. De ahí que todo alimentarse sea ya *ser fuera de sí*, pero limitado por un objeto<sup>418</sup>.

---

condición de posibilidad para escuchar la voz del Otro, y así lo sugiere el pasaje bíblico.

<sup>418</sup> Cfr. TA, 45-46.

Los alimentos no son representaciones. De ellos se vive, ellos sostienen el vivir<sup>419</sup> del ente que incluso se los representa y que se representa a sí mismo. Cierto, los alimentos son objetos, pero no de nuestra capacidad intelectual, sino ahora de nuestro *gozo*, de ahí que sean los objetos que abren paso a una conciencia no representativa, a una nueva autoconciencia. Pero, ¿qué entiende Levinas por gozo y por qué le da tanta importancia en sus primeras obras? La esencia del gozo es para nuestro filósofo el que otra energía, reconocida como otra, llegue a transformarse en mi propia energía. En efecto, si “la alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en lo Mismo”<sup>420</sup>, entonces el gozo es la conciencia de la alimentación, pero una conciencia que no es reflexiva, sino conciencia en tanto yo cimbrado, constreñimiento por el que el yo que se siente a sí mismo, reconoce sus dimensiones y alcances, sabe sus fronteras con el mundo a causa del placer que experimenta. El gozo es “la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca”<sup>421</sup>.

---

<sup>419</sup> Cfr. LEWIS M., “Individuation in Levinas and Heidegger”, en *Philosophy today*, 51/2 (2007), 205: “The subject in this state enjoys itself. This is the way Levinas describes such intimate and uninterrupted self-proximity. However, because it is finite, the egoity requires exteriority in order to sustain its enjoyment”.

<sup>420</sup> TI\*, 130.

<sup>421</sup> TI\*, 130.

En síntesis: vivimos, y vivir no es ser sin más, sino *vivir de...* y este acto entraña relación con su objeto; todo objeto del vivir – incluso los teóricos si se quiere– son en mayor o menor medida alimentos. El alimento es en primera instancia lo otro que el yo, pero pronto es asimilado por el Mismo para que éste persevere en el ser –a diferencia de la representación en la cual la presencia del objeto ocupa la primacía y atención subjetiva–, en el gozo es el sujeto quien se ocupa de sí mismo. Digamos que más que gozar *esto* o *aquello*, el sujeto *goza*; no busca gozar las cosas, sino gozar, y por eso va a las cosas. La representación es dependencia a un objeto, mientras que el gozo es la emancipación del objeto para, suprimiéndolo, conquistarse.

La relación entablada con los objetos como contenidos de la vida, contenidos que nos alimentan, es gozosa. No es que nos alimentemos para después vivir, sino que al alimentarnos vivimos, nuestra vida consiste precisamente en *vivir de...* los contenidos de la vida e incluso en *vivir* los contenidos de la vida: “Si el vivir de..., el gozo, consiste igualmente en ponerse en relación con otra cosa, esta relación no se perfila en el plano del *puro ser*. El acto que se despliega en el plano del ser, entra, también, en nuestra felicidad. Vivimos de actos –y del acto mismo de ser– exactamente como vivimos de ideas y de sentimientos. Lo que hago y lo que soy, es a la vez, *de lo que vivo*. Nos relacionamos con una relación que no es ni teórica, ni práctica. Detrás de la teoría y la práctica hay gozo de

la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es gozo, *felicidad*<sup>422</sup>.

El gozo no es un estado psicológico más, no es una disposición del sujeto en la existencia, no es memoria reflexiva de un pasado placentero. Gozar es estremecerse, es corroborar la propia independencia cabe el Mundo. No es que el gozo no presente al Mundo como tal, y por tanto sea intencionado, sino que por el gozo el sujeto se recobra tras su encuentro con lo Otro, vuelve en sí, como después de un desmayo. No somos en la medida en que nos alejamos de los placeres mundanos, como quería Platón, sino todo lo contrario, sólo que el itinerario no es ascensión, sino regresión. La subjetividad se origina en la conciencia de la independencia que provoca el gozo<sup>423</sup>, y como añade Levinas: “vivimos en la

---

<sup>422</sup> TI\*, 131-132.

<sup>423</sup> MORENO C., “Del ser-ahí al heme-aquí (Frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)” en: *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. 2, Síntesis, Madrid 2000, 147: “Ya desde el comienzo, provisto de una originalidad nada despreciable, Levinas enfrenta al Ser heideggeriano y al sartreano, el Hay (*Il y a*), que es como la Noche, y considera al existente como una *hipóstasis* en medio de ese Hay. Sin embargo, lejos de seguir un camino parecido al que pudiera proponerse desde la angustia heideggeriana o la náusea sartreana, y apartándose por completo del existencialismo, Levinas reinterpretó la intencionalidad no como éxtasis ni como *cuidado*, sino como *gozo y disfrute* de los “alimentos terrestres” (la *conciencia-de se torna vivir-de*). El existente frente a la existencia se hipostatiza cuando se recoge en sí ante todo como gozo. ¿Podría haber, en este sentido, un comienzo menos “existencialista” que éste, a la altura

conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo”<sup>424</sup>.

Ir al mundo para adquirir independencia tras la conciencia que otorga el gozo, ¿pero a qué costo? ¿Ir al mundo no es acaso ya depender? Alargar la cadena que nos ata al mundo no es independencia pero, paradójicamente, por esa mínima distancia el yo se sabe separado... en su gozo toma conciencia de sí-Mismo. Levinas ve esta paradoja de la subjetividad humana y la muestra como el modo de ser propio del gozo: vivir de... es la dependencia que se transforma en soberanía, es decir, la necesidad existe para ser saciada, para volver sobre sí so pretexto del alimento. No es que

---

de 1947? La soledad ya no sería más motivo de llanto –ni de heroísmo–, sino un índice de la “solidez” del existente”.

<sup>424</sup> TI\*, 131; véase también TA, 46: “Toute jouissance est une manière d’être, mais aussi une sensation, c’est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l’objet, mais distance à l’égard de l’objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité. Par là, le sujet, devant les nourritures qui s’offrent, est dans l’espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister. Alor que dans l’identité pure et simple de l’hypostase, le sujet s’embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a «rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être». Le sujet se sépare de lui-même. La lumière est la condition d’une telle possibilité. Dans ce sens notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s’accomplit le sujet. Déjà elle contient un oubli de soi. La morale des «nourritures terrestres» est la première morale. La première abnegation. Pas la dernière, mais il faut passer par là”.

haya dominio por una parte y dependencia por otra, sino que el gozo es precisamente el dominio en la dependencia<sup>425</sup>. Necesitamos alimentos, vestido, reconocimiento, salud, dinero... y los necesitamos porque pueden ser satisfechos, porque son posibles, porque están a la mano. No se necesita lo inalcanzable, y lo inalcanzable, por otra parte, nunca entrará en la categoría de las necesidades. El objeto de la necesidad se llama satisfactor, porque colma la contraparte subjetiva que suscitó su búsqueda; y aquí, colmar, equivale a gozar.

Sustancia que se da cuenta de su propio ser porque está satisfecha, porque goza, ése es el hombre. Sabemos de nosotros, cobramos independencia relativa al mundo, gracias al gozo, que nos realiza, nos completa. Lo que subyace a cada individuo, lo que constituye la base de la subjetividad es el gozo, éste lleva a cabo la separación atea: desformaliza la noción de separación, que no es un corte en lo abstracto, sino la existencia «en lo de sí» de un yo autóctono. Sartre<sup>426</sup> y Levinas, con sus acentos en el dolor y el gozo respectivamente, insisten en la labor constitutiva de estos estados: se tiene siempre el mundo como telón de fondo, y emergiendo de él, como un alto relieve, el sujeto corpóreo.

---

<sup>425</sup> Cfr. TI\*, 133.

<sup>426</sup> Cfr. SARTRE J. P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1998, 419-425.

El alma no es, como en Platón, lo que “«cuida todo lo que está desprovisto de alma»; habita ciertamente en esto que no es ella, pero es por esta habitación en lo «otro» (y no, lógicamente, por oposición a lo otro) como el alma adquiere identidad”<sup>427</sup>. El pasaje anterior muestra cómo Levinas no considera que la hipóstasis devenga del yo primigenio que se opone al no-yo para autolimitarse y provocarse el objeto de la posterior superación, sino que el yo es un ser-en-lo-otro y en el seno de lo otro; gracias al gozo, adquiere identidad de yo. El gozo que aviva la necesidad que provoca la salida del yo de sí para ir a lo otro, es la Caribdis que regresa este movimiento a su origen: lo otro es el alimento que lo sacia y retorna gozoso a sí. Este movimiento no es realmente ex-sistencia, pero tampoco in-sistencia, es más bien como un boomerang. En efecto, la necesidad no es propiamente un llamado a la alteridad<sup>428</sup> ni un llamado desde la alteridad, sino su opuesto, es la no-alteridad, y esto se corrobora en su consumación: la satisfacción; cierto, la necesidad busca –alteridad–, pero para saciarse, es decir, para serse –mismidad–. Este es el núcleo del ataque levinasiano a toda forma manifiesta o velada de hedonismo: el gozo sólo esclarece la noción de yo ocultando al Otro.

En *De la evasión*, Levinas hace una fenomenología de la necesidad y muestra cómo, en primer lugar, la necesidad no busca

---

<sup>427</sup> TI\*, 134.

<sup>428</sup> Cfr. TI\*, 135.

lo otro, sino su propia satisfacción. Haciendo una crítica a la visión simplista de la necesidad como simple privación que motiva al sujeto a satisfacerla, obteniendo al final el placer correspondiente, nuestro autor profundiza un poco más: la necesidad no es tanto la búsqueda del objeto, sino la búsqueda del placer que otorga el encuentro con el objeto. Y el placer, a diferencia del dolor, no es concentración<sup>429</sup>, no clava al sujeto en el instante, sino que lo amplía, lo ensancha, lo evade de la misma necesidad o malestar que lo produjo<sup>430</sup>.

No obstante, el placer es “evasión que fracasa” porque el placer es engaño: no porque sea indigno ni dañino, sino por sí mismo, porque es un devenir que no colma la necesidad, que no otorga la paz: constituye al mismo en tanto colmable y no en tanto apertura. Así lo expresa Levinas: “Tener frío, hambre, sed, estar

---

<sup>429</sup> A pesar de estas afirmaciones, Levinas no es muy claro respecto al placer y al gozo en cuanto a su función de concreción del ente o de evasión del ente. Por ejemplo, Forthomme (“Structure de la métaphysique levinassienne”..., 387-388) afirma que: “En effet, la jouissance originelle des éléments ne marque pas d’abord notre présence au monde bouleversée par son propre néant, mais la façon dont nous descendons en nous-mêmes, l’intensité de l’ipséité, le spasme ou la contraction du soi-même; contraction qui est concentration sur soi: hypostase et non ek-sistence”; pero quizás no entrevé la posibilidad de que el gozo sea al mismo tiempo hipóstasis y ex-sistencia, aunque fallida, como se verá a continuación.

<sup>430</sup> Cfr. DE\*, 93-97.

desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verdadero *sujeto* capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir, como susceptibles de satisfacción. Las necesidades están en mi poder, me constituyen en tanto que Mismo y no en tanto que dependiente de lo Otro”<sup>431</sup>.

Así pues, el gozo tiene una intencionalidad al mundo muy distinta a la representación. Por ésta, se constituye el mundo en objeto, mientras que por aquél se depende del mundo, somos constituidos por el alimento exterior –no en tanto exterior, sino en tanto alimento, es decir, referido a la mismidad–. Por el gozo se asume la exterioridad, por la representación se la constituye. Y “asumir la exterioridad es entrar con ella en una relación en la que el Mismo determina el otro, sin dejar de estar determinado por él”<sup>432</sup>. Esta paradoja es radicalizada aún más cuando se afirma que “si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser, en el seno de la constitución, la condición del constituyente o más exactamente el alimento del constituyente”<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> TI\*, 135-136.

<sup>432</sup> TI\*, 147.

<sup>433</sup> TI\*, 147.

Dependemos del no-yo para sostener el yo que representa el no-yo en tanto objeto del yo. Ser, por tanto, dependiente en la independencia, o mejor dicho, dependiente para la independencia, es ser cuerpo. La corporeidad es el hecho mismo de que lo presentado en la representación ha sido ya pasado, vivido.

Precisamente el cambio de intencionalidad de la representación al gozo es el gozne de la separación de la subjetividad. El ser humano no es ser-en-el-mundo, sino ser-alimentado-por-el-mundo. Gracias al alimento el humano goza, y gozando, se sabe sí Mismo. En el seno del mundo y por el mundo el sujeto se sabe solitario y único: “La separación se ejerce como la obra positiva de este compromiso. No resulta de un simple corte como un alejamiento espacial. Ser separado, es estar en lo de sí. Pero estar en lo de sí..., es vivir de..., gozar de lo elemental. El «fracaso» de la constitución de los objetos de los que se vive, no reside en la irracionalidad o la oscuridad de estos objetos, sino en su función de alimentos. El alimento no es irrepresentable; sos-tiene su propia representación, pero, en ella, el yo se recobra”<sup>434</sup>. Y este recobrase en medio de aquello que lo sustenta es la modalidad misma del existente.

El Deseo, como se verá en el tercer capítulo, en tanto verdadero Deseo *meta-físico*, opuesto a la necesidad, y por tanto,

---

<sup>434</sup> TI\*, 149.

que no se sacia, sólo es posible en un sujeto separado. Sólo el ser que goza y está satisfecho, puede atisbar lo más allá de la satisfacción, desear lo inmaterial. El gozo posibilitará distinguir lo que no proviene del gozo, de ahí que Levinas afirme: “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”<sup>435</sup>. Así recupera nuestro filósofo la positividad<sup>436</sup> del egoísmo; la interioridad bien guarnecida asegura la no asimilación del Otro en la totalidad del Mismo, pero interioridad no del todo encerrada en sí, sino siempre resquicio, grieta, escucha y apertura paciente a la espera de la revelación del Otro.

El proyecto levinasiano para *separar* al sujeto no podría venir simplemente de la alteridad. Sería ya traicionar la alteridad y volverla correlato de la subjetividad constituida. Es el yo quien en sí

---

<sup>435</sup> TI\*, 166.

<sup>436</sup> Positividad que no anula el realismo trágico y que a pesar de todo entraña ya la posibilidad y el hecho de la guerra. Cfr. NEPPI E., “L’Être et le Mal dans la pensée d’Emmanuel Levinas” en *Esprit* 265/7 (2000), 72: “L’existence est égoïsme et jouissance mais elle est aussi survie, au sens darwinien du terme, vie arrachée de haute lutte. Dès lors, le seul fait d’exister se donne à penser comme usurpation et comme violence exercée sur les autres. Levinas répète souvent un mot de Pascal: «Ma place au soleil, voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la Terre»”.

es limitado<sup>437</sup>, y no por efecto del contacto con la exterioridad; de igual manera, es el Otro quien en sí y por sí es Otro, y no por oposición a la ipseidad. Esto no debe causar desconcierto en el lector. Nuestro filósofo se complace en la paradoja y quiere mostrarla como la modalidad del humano. La subjetividad es separada, lo hemos visto hasta ahora, por el gozo o estremecimiento de sí mismo. En obras posteriores, insistirá en la separación como fruto del encuentro con la alteridad, sobre todo, en el momento de la sustitución. Como se indicó en el primer capítulo, la tesis de Dostoievsky: “todos somos culpables, por todo, ante todos, y yo más que todos”, ya como responsabilidad ya como sustitución, también es principio de individuación. ¿Gozo o sustitución? Más bien, gozo y sustitución<sup>438</sup>. El sujeto estético<sup>439</sup> es distinto al sujeto

---

<sup>437</sup> La idea de “creación” que será analizada en el tercer capítulo en el inciso sobre la “fecundidad” da luces para comprender esta afirmación. Para Levinas es compatible hablar de un yo que es para-sí sin ser *causa sui*; es compatible el hecho de la voluntad infinita y de la limitación que da la subordinación creatural. TI\*, 298: “No debe sus límites [la subjetividad] a la vecindad del otro que trascendente, no la *define*. Los yo no forman parte de la totalidad. No existe un plano privilegiado en el que estos yo podrían tomarse en su principio. Anarquía esencial a la multiplicidad”; TI\*, 166: “Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos”.

<sup>438</sup> Para mayor profundización sobre la doble vertiente de la separación en Levinas, confróntese el excelente artículo: LIBERTSON J., “La séparation chez Levinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81/2 (1986), 433-451.

<sup>439</sup> Esta expresión es un eco de Kierkegaard, pero también entraña una posición distinta de Levinas frente a Bataille (Cfr. *El erotismo*, Tusquets,

ético<sup>440</sup>. Entonces, ¿dos subjetividades? Aunque se verá en el siguiente capítulo, adelanto que sí. Justamente lo que quiere mostrar es que la oposición de Ulises y de Abraham designa dos paradigmas de la subjetividad, y así como *dos amores crearon dos ciudades*, así también dos movimientos crearon dos sujetos: ser yo porque gozo con lo otro y ser yo porque Otro me llama; representarse lo otro en la inmanencia y presentarse responsablemente ante el Otro; ser reconducido a sí por el estremecimiento placentero y ser reconducido a sí por la no indiferencia ante el prójimo; egoísmo y alteridad<sup>441</sup>.

---

Barcelona 1997), quien ve en el erotismo el extrañamiento del hombre frente a las posibilidades –incluso horribles y aterradoras– del uso de su sexualidad; lo otro en Bataille es el profundo inconsciente, un *ello* o animalidad temida; Levinas, por el contrario, presenta una óptica distinta del erotismo: nos manifiesta la alteridad radical: el otro sexo, sin embargo, no es en sí mismo un movimiento hacia la alteridad, es más bien una experiencia más de gozo, que se concreta en el fenómeno del orgasmo, es decir, el yo se retrotrae a sí cuando pretende extasiarse. Levinas preferencia, más bien, desde sus primeras obras, la fecundidad sobre el erotismo: en ella hay donación, expectativa frente a lo realmente otro, tiempo futuro: esperanza y provenir. Se puede profundizar más en Bataille y su postura respecto la alteridad en PELLECCIA P., “L’archeologia del post-moderno: Bataille, Lacan, Derrida”, en *Aquinas*, 36/1 (1993), 15-17.

<sup>440</sup> Cfr. ROLLAND J., “Notas”, en DE\*, 124.

<sup>441</sup> Cfr. DURANTE M., “La notion de «subjectité» dans la phénoménologie d’Emmanuel Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain* 104/2 (2006), 261-287.

## 2.4 DEL MUNDO AL MISMO: EL TRABAJO Y LA MORADA

Levinas buscará en esta nueva etapa del itinerario de la subjetividad –del Mundo al Mismo– el retorno del sujeto sobre sí, la recuperación. Heidegger en *Ser y tiempo* había hablado de las estructuras existenciales del ser-ahí: la comprensión, el encontrarse, la angustia... Levinas andará otro camino: la economía<sup>442</sup>.

El mismo mundo que *separó* al sujeto, no es mundo aún, no ha adquirido plenos derechos. Esto sucede porque en el gozo, lo poseído no es asumido como objeto, sino vivido, y no vivido intencionalmente, sino simplemente vivido. Es como si dijéramos que en el gozo se goza el gozar en lo gozado, y no tanto lo gozado en medio del gozar. El modo como el sujeto constituye la cosa en

---

<sup>442</sup> Mientras que Levinas ve el trabajo como un hecho único e indiferenciado de relación con el Mundo consumado en la posesión, Arendt sí distingue entre labor, trabajo y actividad; el trabajo, para ella, funda el artificial mundo de las cosas, mientras que la “actividad”, la interacción entre hombres, coincide con el hecho de habitar el Mundo. Así, el mundo no sería del todo mundo sin la habitación que consiste en la relación intersubjetiva; en este sentido nos parece que Levinas tiene una proximidad mucho mayor al planteamiento marxiano que al arendtiano respecto al trabajo. Cfr. ARENDT H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 21-22. SCHMIEDGEN, P., “Polytheism, monotheism and public space: between Levinas and Arendt”, en *Critical Horizons*, 6/1 (2005), 226-228.

tanto cosa es económico, es decir, por el hecho de haber aislado un segmento material y haberlo llevado a su hogar: por el trabajo y la morada. Tanto en *El tiempo y el otro* como en *Totalidad e infinito*, Levinas trata esta forma peculiar de ontología, que son el cierre de una subjetividad como sinónima de intimidad.

La necesidad, motor del saciarse, muestra a la vez que ella existe porque no hay aún satisfactor y que entre el sujeto y el satisfactor hay “distancia”. Es necesario conquistar los satisfactores franqueando las distancias, es decir, trabajando<sup>443</sup>. La noción heideggeriana de las cosas como *útiles*<sup>444</sup> es retomada por Levinas

---

<sup>443</sup> Cfr. TA, 53: “Dans le concret du besoin, l’espace qui nous éloigne de nous-mêmes, est toujours à conquérir. Il faut le franchir, il faut prendre l’objet, c’est-à-dire il faut travailler de ses mains”.

<sup>444</sup> Es claro que la descripción de la relación primigenia con el mundo como gozo es contestataria a la noción de *utensilio* en Heidegger. Por ejemplo, la máquina es vista por este último como instrumento, y olvida que por la máquina se suprime el trabajo, y por el trabajo se suprime la distancia. La máquina sería, pues, el útil moderno por antonomasia: concreción de la síntesis yo-no-yo. Cfr. TA, 53-54 y TI\*, 153: “El mundo como conjunto de utensilios que hacen un sistema y suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser, interpretado como una onto-logía, atestigua el trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, una organización particular del trabajo de modo que los «alimentos» toman en él el valor de combustibles en la maquinaria económica. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*,

para subrayar el ideal quimérico del ser humano de suprimir las distancias. Ahora bien, trabajar, en tanto afán de supresión de distancia<sup>445</sup>, implica de antemano que se está separado, que se reconoce la distancia misma: el trabajo supone la intimidad como punto de partida hacia el encuentro con las cosas. Y la intimidad existe en forma de casa, o mejor dicho, la casa o habitación es el vestíbulo de la interioridad o intimidad humana<sup>446</sup>.

Levinas afirma, también contestando a Heidegger, que “el papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra

---

según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio de un mundo de explotación”.

<sup>445</sup> No es que para Levinas el trabajo no tenga una dimensión de alteridad, a partir de la cual veamos lo trabajado o lo producido como *para el otro*. A esto consagró la noción de Obra, que será tratada en el tercer capítulo de esta tesis.

<sup>446</sup> Cfr. TI\*, 174.

aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad”<sup>447</sup>.

La casa, más que un objeto entre objetos, o un objeto que encierra objetos, es el *en donde* de la subjetividad a la par del *desde donde* de su encuentro. Casa es mundo, pero un mundo a través del cual vamos al mundo. En efecto, “la conciencia de un mundo es ya conciencia *a través* de este mundo. Algo de este mundo visto, es órgano o medio esencial de la visión: la cabeza, el ojo, los lentes, la luz, las lámparas, los libros, la escuela”<sup>448</sup>. La casa no es el aislamiento que produce el teatro cartesiano de la conciencia dudosa, tampoco es el aislamiento que el ser humano necesita para que tome conciencia de su ser separado; más bien, la casa es la concreción misma, el modo de existir de un ser que de suyo es intimidad: la existencia es económica; de ahí que “Existir significa, a partir de aquí, morar. Morar, no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una

---

<sup>447</sup> TI\*, 170. Hannah Arendt coincide con Levinas en que el hogar es la condición de posibilidad de toda actividad, aunque ella enfatiza la participación en la esfera pública. Para la filósofa, “lo que impedía a la *polis* violar las vidas privadas de sus ciudadanos y mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respecto hacia dicha propiedad tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que sin poseer una casa el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera”. ARENDT H., *La condición humana*, 42.

<sup>448</sup> TI\*, 171.

piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano”<sup>449</sup>. La morada, además, es el *en donde* primigenio de la representación y del gozo; es, pues, la condición de la subjetividad: en ella se come, se bebe, se está, se descansa, se es... ¿Esta descripción acaso refleja la experiencia de la Shoa en que un pueblo sin-casa se preguntaba por su identidad y por la presencia de su Dios, y reclamaba, para existir, un hogar? O bien, ¿Levinas entrevé la posibilidad de un hogar no arraigado al suelo, donde se beba y coma del pan de la justicia, y se encuentre refugio seguro, tal como dice la Escritura: “El Dios eterno es tu refugio, su eterno poder es tu apoyo” (Dt 33,27)?

Pero siguiendo con la fenomenología de la morada, Levinas encuentra que ella es la que permite la suspensión de la relación del ser humano con los elementos<sup>450</sup>, con las fuerzas de la naturaleza.

---

<sup>449</sup> TI\*, 173.

<sup>450</sup> John Sallis ofrece algunas claves para interpretar *in extenso* la noción de elemento en Levinas. A su juicio, significaría: a) el telón de fondo o *background* del que surgen las cosas que gozamos, que en muchas ocasiones es el medio en que las encontramos: el aire, la tierra, la calle... b) es lo indeterminado, lo que no tiene forma que lo contenga, sino que es contenido sin forma; c) al ser indeterminado, no tiene límites, y no podemos acceder a él desde fuera: ya estamos bañados en él, dentro de él; hay distinción con lo elemental gracias a la intimidad, que no es su frontera material; d) al ser indeterminado, no es objetual,

La casa marca la distancia estando ella inmersa en medio de los elementos. Gracias a la ventana, la mirada del yo puede ver fuera de su casa, por tanto, fuera de sí, de su habitat<sup>451</sup>. Descubre una

---

es decir, es anónimo; e) lo elemental esconde lo que no es algo, esconde una ausencia... al ir más allá, al pretender desnudar lo elemental encontramos la ausencia de alguien o de algo, lo impersonal por excelencia; f) la aparente profundidad mítica del elemento es el infinito malo, la informe materia que busca ser completada; g) es la prolongación del *hay*, es la dimensión nocturna del ser. Cfr. SALLIS J., "Levinas and the elemental", en *Research in Phenomenology* 28 (1998), 154-159. Por otra parte, Calin y Sebbah hacen notar tres aspectos de lo elemental: a) el mundo es elemental porque no hay el cara a cara de mi Mirada, es en lo que me baño, es decir, el sustrato de toda actividad subjetiva; b) con lo elemental no se establece contacto por la representación sino a modo de sensibilidad: sentir es estar ya dentro de él; c) si lo elemental es el acontecimiento impersonal del sentir, entonces a partir de ese materialismo surgen las formas novedosas e imprevistas. Cfr. CALIN R. y SEBBAH F.D., *Le vocabulaire de Levinas*, voz: "Élémental", Ellipses, París 2002. El sentir como estar dentro de lo elemental da pie al tratamiento de la estética en Levinas. Para éste, las cosas están medidas, conmensuradas por otras cosas, y así adquieren significación y utilidad, sin embargo, el arte consiste en buscar la "belleza de la cosa", y la belleza es la desnudez de la cosa, su vida misma. La locura del arte disimula las superficies de las cosas y en su ambigüedad y su más allá de la representación anuncia un erotismo casto, ternura y compasión más allá de la razón, que evocan la Biblia. Cfr. LEVINAS E., "Jean Atlan et la tension de l'art", en CHALIER C. y ABENSOUR M. (dir), *L'Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l'Herne, París 1991, 509-510.

<sup>451</sup> "Ver sin ser visto" o la figura de Giges esa es la característica de la conciencia del ego o al menos su pretensión (Cfr. AE, 227). También Derrida afirmará a su vez: "El secreto, la separación, la invisibilidad de Giges («condición

naturaleza que quiere convertir en mundo gracias a su trabajo. Pero descubrirla como naturaleza lo hizo precisamente desde su casa, de ahí que ésta sea el nacimiento del mundo, constituyente ya constituido<sup>452</sup>. Si por el gozo hay una fusión entre el contenido del gozo y el gozante, en la morada sucederá lo contrario, habrá un aplazamiento, una suspensión del ser de la cosa, para dejarlo a reserva, a disposición de la persona que la usará o gozará posteriormente.

La economía como actividad humana significa en primer lugar “llevar a casa”, es decir, “poseer”. El dominio de los elementos se comprueba cuando se les somete a la espera, no cuando se los goza: Aristipo – ἔχω, οὐκ ἔχομαι– no describe al humano como el sujeto en tanto señor de sus pasiones, sino el sujeto como amo del mundo. El trabajo como esfuerzo ante la resistencia

---

misma del hombre») son el estado mismo, el *status* de lo que se llama la *psyque*” en: DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 139.

<sup>452</sup> Cfr. BATNITZKY L., “Encountering the Modern Subject in Levinas”, en *Yale French Studies* 104 (2004), 16: “By turning to sensibility to describe how this self is constituted, Levinas also attempts to correct Husserl’s correction to Descartes. While Husserl maintains that Descartes went wrong in understanding the ego as carrying with it a residue of the world, Levinas maintains that Descartes was right in grasping how the self as self is constituted by the world *before* it can begin to constitute the world. For Levinas, Husserl’s desire for transcendental purity must be corrected by a return to this initial Cartesian insight”.

de la materia bruta, desencanta la materia que según Tales estaba llena de dioses, toma la cosa y la domina. Dominar los elementos es poseerlos en una morada. La posesión también es presente, pero un presente distinto al de la representación; la palabra francesa lo dice mejor: *maintenant* (ahora, presente) es un *main tenant*, un tener a la mano<sup>453</sup>, un poseer en casa. El *homo sapiens* no se sabría tal hasta que no es *homo faber*<sup>454</sup>. Tener-a-la-mano es poseer el ser, delimitar al ser, aplazar el ser –incluso del útil que las más de las veces está inútil en la casa–; más aún, poseer también significa posibilidad de

---

<sup>453</sup> TI\*, 179: “La mano no es sólo el extremo por el que comunicamos una cierta cantidad de fuerzas a la material. Atraviesa la indeterminación del elemento, suspende sus inevitables sorpresas, aplaza el gozo en el que éstas amenazan. La mano aprehende y comprende, reconoce el ser del ente, porque es la presa y no la sombra lo que toma y, al mismo tiempo, lo suspende porque el ser es su haber. Y sin embargo, este ser suspendido se mantiene domesticado, no se usa en el gozo que consume y usa. Por un tiempo, se erige como durable, como *sustancia*”.

<sup>454</sup> Cfr. BERGSON H., *L'évolution créatrice*, PUF, París 1996<sup>7</sup>, 151: “L'instinct est donc la connaissance innée d'une *chose*. Mais l'intelligence est la faculté de fabriquer des instruments inorganisés, c'est-à-dire artificiels. Si, par elle, la nature renonce à doter l'être vivant de l'instrument qui lui servira, c'est pour que l'être vivant puisse, selon les circonstances, varier sa fabrication. La fonction essentielle de l'intelligence sera donc de démêler, dans des circonstances quelconques, le moyen de se tirer d'affaire. Elle cherchera ce qui peut le mieux servir, c'est-à-dire s'insérer dans le cadre proposé”. Según Bergson, y en eso le sigue Levinas, la inteligencia se verifica en lo artificial, en poseer y utilizar lo que

vender, es decir, de intercambiar por dinero. Las cosas que ya no están en casa porque se han vendido han desaparecido en el anonimato del dinero<sup>455</sup> de manera consonante a la desaparición de todos los entes en la noche impersonal del hay. Salir de casa –por venta o porque se las tira a la basura–, para las cosas, significa perder identidad, retornar al *Tohu wa-Bohu* o al *apeiron*: sólo el hombre pone nombre a la creación, y esto lo hace desde y en una casa. La casa es el *da* del *Dasein*.

Morar en la propia habitación y desde allí conferir sentido al mundo es, pues, saberse separado y este hecho equivale a la toma de conciencia del cuerpo. Para Levinas el cuerpo no es un objeto entre objetos, sino el «cómo» de la separación, el modo (adverbio) más que el substrato (sustantivo). Existir corpóreamente es ya solidaridad y apertura, exposición que de repente cobra conciencia de su vulnerabilidad y se vuelve a casa, a su seguridad. Desde esta perspectiva existir económicamente es sinónimo de existir corpóreamente: sociedad con un mundo asible con una mano prensil. Si lo otro del gozo era vivido y engullido, era alimento, momento extático placentero, lo otro del trabajo, de la economía, es

---

más le puede convenir... lo propiamente inteligente se “sobrepasa a sí mismo” (152) e instaura los límites de su subjetividad más allá de su cuerpo: en su casa.

<sup>455</sup> Cfr. TI\*, 180.

dureza, diferencia, alteridad que reta las fuerzas del ego<sup>456</sup>. En efecto, el trabajo para obtener el *propio* alimento, no es sin sudor, gotas del yo que el yo entrega al mundo en paga. Trabajando obtenemos el alimento que nos da *en-ergía*, alimentados, volvemos al trabajo<sup>457</sup>. Bañados en el mundo que gozamos, las cosas nos afectan; erigiéndonos como trabajadores en medio del mundo, afectamos a las cosas.

Por este motivo, Levinas no concibe al “Yo” puro, como pretendía Husserl<sup>458</sup>, sino corpóreo<sup>459</sup>. Ser cuerpo no es la

---

<sup>456</sup> Como afirma el Génesis: “Maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado” (Gén 3,17-19).

<sup>457</sup> HAH\*, 39-40: “Las necesidades elevan las cosas simplemente al rango de valores. Admirablemente rectas e impacientes en sus objetivos, en las necesidades sólo se ofrecen las múltiples posibilidades de la significación para escoger entre ellas la única vía de la satisfacción. El hombre confiere un sentido único al ser, no celebrándolo, sino trabajándolo”.

<sup>458</sup> HS\*, 166-167: “La intención del pensamiento noético-noemático es la intención de un yo que no sería tomado “del cuerpo” del psiquismo de la conciencia más de lo que lo es el objeto, y que, “trascendente en la inmanencia”, según la paradójica expresión de Husserl, se mantendría único, y, así, absoluto, sin relación con nada más, en sí, aunque viviendo actualmente o activamente en los actos de conciencia que “proceden de él”. Es inasequible a toda reducción... Está absolutamente desprovisto de componentes explícitos; es en sí y por sí indescriptible yo puro y nada más”.

impotencia, a causa de la toma de conciencia de la limitación con otros seres, de no ser totalidad, sino todo lo contrario, es la condición de la totalidad. El Mismo se erige como totalidad porque trabaja corpóreamente, porque así el alma, *tiene*, de algún modo todas las cosas. Puesto que hay cuerpo, hay necesidad, y la necesidad funda el tener: “la necesidad tiene [...] tiempo de convertir este *otro* en *mismo*, al trabajar. Existo como cuerpo, es decir, como elevado, órgano que podrá tomar y, en consecuencia, colocarse, en este mundo del cual dependo, ante fines técnicamente realizables. No todo está, pues, cumplido de antemano, de antemano hecho, para un cuerpo que trabaja; y, así, ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos, ser *yo* viviendo plenamente en *lo otro*”<sup>460</sup>. La noción de cuerpo —*tener* cuerpo— en Gabriel Marcel esclarece muy bien a Levinas, pues para el filósofo francés, también de origen judío, la característica esencial del tener es su capacidad de ser expuesto, es decir, la exposición misma del ser<sup>461</sup>, además, todo

---

<sup>459</sup> Levinas vio con claridad la doble vertiente de la corporalidad, por una parte, es cuerpo-esclavo y por otra, cuerpo-amo. Hay salud y trabajo, pero hay también enfermedad, somos dueños de nosotros pero también dueños del mundo, vivimos en medio de lo *otro* dependiendo de él, y sin embargo, habitamos en nuestra casa y en ella el mundo está a nuestra disposición. Cfr. TI\*, 182.

<sup>460</sup> TI\*, 136.

<sup>461</sup> Cfr. MARCEL G., *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, 233. Allí también Marcel desarrolla una idea por demás sugestiva: el tener siempre supone la alteridad, por ejemplo, la expresiones “exponerme mis ideas” o “aclararme mis ideas”, significa que el yo es capaz de considerarse a sí mismo como otro. 234:

tener implica siempre una potencialidad; *yo soy mi cuerpo*, porque me tengo, me guardo... el cuerpo es la condición de la intimidad.

Para Levinas ser cuerpo significa, pues, la condición económica (οἰκία) de la existencia. Vivir en casa y desde ella trabajar para retornar con el mundo para depositarlo allí y tenerlo a la mano, es instaurar el orden del tiempo, es constatar la duración. La presentificación<sup>462</sup> husserliana existe gracias a la morada y no a una estructura a priori de la mente. De ahí que el trabajo provea el retraso que posibilita el fenómeno: “La morada que aloja y prolonga la vida, el mundo que la vida adquiere y utiliza por el trabajo, es también el mundo físico en el que el trabajo se interpreta como un juego de fuerzas anónimas. La morada es sólo un aplazamiento, para las fuerzas del mundo exterior. El ser con domicilio sólo contrasta con las cosas porque se proporciona una demora, porque

---

“le *j'ai* ne peut se poser lui-même que dans sa tension avec un *autre* senti comme autre”.

<sup>462</sup> Cfr. GARCÍA J., “Levinas 1929-1947”, en *Tópicos* 20 (2001), 47: “El tiempo de la conciencia fenomenológica no es el tiempo isocrónico del reloj. Porque éste es un tiempo homogéneo e indefinido; y contiene un presente puntual, reducido al instante actual; el cual, según ocurre, acaba y deja de ser, cediendo el paso al instante siguiente. Pero el tiempo de la conciencia es un tiempo configurado por la presencia, es decir, que tiene un presente dilatado mediante la retención del pasado simultánea con su protensión hacia el futuro. Esta dilatación del presente es la que permite, con todo rigor, el fenómeno, la manifestación noemática. Sin presentificación del *noema* no cabe la conciencia intencional”.

«retarda el efecto», porque trabaja”<sup>463</sup>. Disponer de tiempo, eso es trabajar, porque por el trabajo se reduce la alteridad amenazante del elemento, su incertidumbre, y se le vuelve objeto doméstico, cierto. Trabajar es presentarnos el mundo no en su naturaleza ruda, sino a voluntad<sup>464</sup>; es no aceptar el presente del elemento fuera de casa para instaurar nuestro presente, el de la cosa en casa.

Además, por el trabajo asimamos el mundo, instauramos la separación como dominio. La suerte de síntesis de trabajo, morada y tiempo se realiza en la mano. Ella, como dice Levinas, *tantea y domina*; con el primer movimiento va a lo elemental, indeterminado y caótico, para asirlo, determinarlo por referencia; pero esta determinación es posesión, dominio, apropiación, llevar a casa. Nuestro autor lo esclarece así: “La representación del fin y el movimiento de la mano que se lanza hacia él a través de una distancia inexplorada, sin ser precedida por un esclarecimiento, no constituyen más que un solo y mismo acontecimiento y define un ser que, en el seno de un mundo en el que está implantado, viene a

---

<sup>463</sup> TI\*, 183.

<sup>464</sup> Cfr. TI\*, 184: “En la economía general del ser, la voluntad marca el punto en el que lo definitivo de un acontecimiento se produce como no definitivo. La fuerza de la voluntad no se desarrolla como una fuerza más poderosa que el obstáculo. Consiste en abordar el obstáculo, no chocando con él, sino tomándose siempre una distancia frente a él. al percibir un intervalo entre él y la inminencia del obstáculo. Querer es prevenir el peligro. Concebir el porvenir, es prevenir. Trabajar es retardar la propia caída”.

este mundo desde más acá de este mundo, desde una dimensión de *interioridad*, desde un ser que *habita* en el mundo, es decir, que en él está su casa”<sup>465</sup>. Tantear es tomar posición en el mundo, estar cabe el mundo como un ser separado.

La separación, que iniciada en el gozo revelaba un ego incapaz de salir de sí al alimentarse de lo elemental, ahora se consume económicamente. Ser “separado” no es una consideración abstracta de cada humano, sino que es la existencia concreta de cada individuo, que existe en *algún lugar*, en una casa. La casa es la explicitación del egoísmo<sup>466</sup>, su manifestación. La separación o egoísmo no es una especie del género ser, al contrario, es el primer desgarramiento en el seno del ser. Que haya sujeto es distancia frente a la totalidad, es ruptura: el egoísmo es interioridad que renuncia a la disolución en el mar de lo elemental, y se renuncia a lo elemental yendo a él y arrancándolo del anonimato, ¿para dejarlo en sí?, no, para traerlo al yo. El trabajo consume el egoísmo porque su ir al mundo no es para quedarse en él, sino para regresar. El movimiento laboral obedece también a la estructura odisiaca que configura todo egoísmo, y la modernidad económica que va desde la revolución industrial hasta el replanteamiento que hace Marx es prueba de ello; el movimiento moderno discutirá acerca de la

---

<sup>465</sup> TI\*, 185.

<sup>466</sup> Cfr. TI\*, 192.

modalidad de la propiedad, pero no cuestionará el hecho mismo de la apropiación.

## 2.5 PROLEGÓMENOS DE UN YO ECLOSIONADO

### 2.5.1 LA VERGÜENZA

En todo este recorrido que hemos venido haciendo a partir de las primeras obras de Emmanuel Levinas hemos encontrado cómo, bajo las ruinas de un Occidente convulsionado por las guerras, el antisemitismo, las injusticias y el hambre, yacían los pilares de una subjetividad entendida como ego solitario. Durante y después del siglo XX, la monadología de Leibniz causa terror. No obstante, el sujeto no es mónada perfecta; como decía León Felipe, “Estoy hecho de un barro que no está bien cocido todavía”<sup>467</sup>, y presenta fisuras, rupturas. Aún éstas no lo estallan, no lo descentran ni lo quiebran por completo, pero sí lo desatienden de sí mismo, lo dejan en vilo... por decirlo de algún modo, le *preparan* a la alteridad.

---

<sup>467</sup> León Felipe, *Perdón*, <http://www.palabravirtual.com> [Consulta: 10-Jul-2008].

Levinas en sus primeras obras hace una propedéutica de la alteridad, y ésta consiste en el egoísmo. Un humanismo *del otro hombre* debía ser precedido por un análisis del “yo” como *Totalidad* que, sin embargo, está herido por la *Infinitud* del Rostro del prójimo, inaprensible y, por tanto, que rehúye a todo abordaje fenoménico, hedonista y económico. El yo-para-sí que se ha ido delineando a través de todo este capítulo llega a un punto en donde él mismo ve que es Rey, pero sólo de sí; que disfruta, pero consigo; que conoce, pero la exterioridad está vedada. El sujeto moderno, narcisista, exclama lo mismo que Tamara después del incesto: “¿A dónde podría ir yo con mi vergüenza?” (2 Sam 13,13).

El primer hecho que marca la distancia que quisiera tener un sujeto sobre sí mismo es la vergüenza. Levinas dedica la sección quinta de *De la evasión* a este fenómeno. En primer lugar, recurre en su descripción a la noción común y corriente de ella: la consecuencia de haber obrado mal, de haberse separado de la norma, que se refleja en la imposibilidad de no identificarse consigo mismo, aunque la conciencia de haber obrado mal y el arrepentimiento sentido orillen al sujeto a ocultarse de sí mismo. De este primer acercamiento, Levinas saca una consecuencia fundamental: “Nos revela en la vergüenza un vínculo que la ata mucho más al ser de nuestro yo que a su finitud. La vergüenza no depende, como se estaría inclinado a creer, de la limitación de nuestro ser, en cuanto que es susceptible de pecado, sino del ser

mismo de nuestro ser, de su incapacidad para romper consigo mismo”<sup>468</sup>.

Levinas profundiza todavía más: hay vergüenza aún en actos que no son moralmente malos. De ahí que su contenido no estribe simple y sencillamente en el desdeirse ético, en la pena que nos causa haber sido malos. Más bien, “la vergüenza tiene relación con todo lo que se querría ocultar y no se puede esconder”<sup>469</sup>; es decir, es la contrapartida de la desnudez<sup>470</sup>, su precio y su conciencia. El pobre y el tímido son dos ejemplos a los que recurre nuestro autor: ambos quisieran ocultarse, quisieran cubrir su mismo físico, todo él, y no ser vistos. La corporeidad es el harapo que no quieren mostrar.

Y así, aunque la desnudez vergonzante se diga en primer término del cuerpo, también se dice por extensión, y con mucha mayor acuidad, de todo nuestro ser. El ocultamiento de nuestro ser no es sólo hacia la sociedad que me ve, quiere incluso ser

---

<sup>468</sup> DE\*, 99.

<sup>469</sup> DE\*, 100.

<sup>470</sup> En la Biblia (Gén 2, 21) parece estar la raíz de esta interpretación, pues antes del pecado “los dos, el hombre y la mujer, estaban desnudos, pero no sentían vergüenza”, mientras que después de pecar (Gn 3,7), “se abrieron los ojos de los dos y descubrieron que estaban desnudos. Por eso se hicieron unos taparrabos, entretejiendo hojas de higuera”. De hecho, Levinas recapitula ambos pasajes y comenta que “no todo lo que no tiene vestiduras está desnudo” (DE\*, 102), pues la vergüenza es de la intimidad expuesta, corpórea o anímica.

ocultamiento al ojo de mi conciencia que siempre me ve. La vergüenza es la pretensión fallida de ocultarse uno mismo a uno mismo. Y he aquí la fisura en la economía del ser: es el yo quien desea renunciar a su ser, no tanto a su finitud. *Dejar de ser* sería la medicina que curaría la vergüenza, sin embargo, cada uno constata que es imposible huir de uno mismo. El yo es transparente siempre a sí: el anverso del *cogito*, su claridad y autopresencia fundante, tiene como reverso trágico la lucidez vergonzosa del desnudo, pues el que es orgulloso fundamento pronto toma conciencia de su vulnerabilidad.

Y, ¿de qué sentimos vergüenza? ¿De lo que no somos, de nuestra nada? No, más bien sentimos vergüenza de la totalidad de lo que somos, del ser: “La vergüenza es a fin de cuentas una existencia que se busca excusas. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se *descubre*”, y no se calma –continúa Levinas– al saciar la necesidad o buscar el placer, pues “el ser que está saciado recae en la desgarradora decepción de su intimidad vergonzante, porque se recupera a sí mismo tras la vanidad de su placer”<sup>471</sup>. Vergüenza es relación del yo consigo mismo y con los demás –en tanto ellos también son testigos del yo que se expone–, es la búsqueda de romper con el ser que le ata a sí, frente a sí y frente al otro.

---

<sup>471</sup> DE\*, 102.

La vergüenza, pues, se presenta de diversos modos: se siente vergüenza de algo que poseemos, de un *objeto* vergonzante – vergüenza objetiva–; se siente vergüenza también de *lo que se es* – vergüenza esencial–; por último, se siente vergüenza de *ser*, es decir, de no poder desasirse de la existencia que se identifica con un contenido –vergüenza existencial–. En este último modo, es decir, como malestar de existir, la vergüenza encontraría su colmo en la náusea<sup>472</sup>, en el fenómeno en que nuestro ser es un fardo muy pesado y fatigoso de llevar<sup>473</sup>. Tener náusea (*mal au cœur*)<sup>474</sup> se

---

<sup>472</sup> *La náusea* de Jean-Paul Sartre fue escrita en 1938, tres años después de *De la evasión*. Aunque en dicha obra no hay un reconocimiento explícito de la deuda con Levinas, sí sabemos por boca de Sartre que fue introducido a la filosofía por las primeras obras y traducciones que en lengua francesa realizó Levinas. Sartre pronunció: “llegué a Husserl por Levinas” (IH\*, 147). Para Sartre la náusea no es el yo ni está en él, sino que es el yo quien habita en medio de ella: “La Náusea no está en mí; la siento allí, en la pared, en los tirantes, en todas partes a mi alrededor. Es una sola cosa con el café, soy yo quien está en ella”, SARTRE J.-P., *La náusea*, Diana, México 1963, 29. Pero, como se verá en el cuerpo del texto, la *náusea*, para nuestro filósofo tiene connotaciones distintas, no está tanto en las condiciones objetivas cuanto en la disposición subjetiva frente al ser.

<sup>473</sup> PURCELL M., “A review of Emmanuel Levinas”, *On Escape (De l'évasion) [1935/36]*”, en *Journal for cultural and religious theory*, 5/3 (2004), “Shame “is primarily connected to our body” which is a nakedness of being. Shame confronts us with something about us which seems alien, something with which we cannot identify. Similarly with *nausea*. It clings and “sticks to us” like

describe como “tener las entrañas revueltas”, todo nuestro ser convulsionado, no por un exterior que lo conmueve –aunque médicamente podamos reconocer el *algo* que causa el asco: olor, imagen, sabor...–, sino por un interior que la fenomenología llama “yo”, un yo que se siente a sí mismo desde su fondo. Imposibilitado de no asirse, el yo se desespera nauseabundo: “Y esta desesperación, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea [...] Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir a este hecho de que hemos sido entregados por entero [...] todo está consumado: *es la experiencia misma del ser puro*”<sup>475</sup>.

Como contestación a Heidegger, dirá Levinas que la náusea es particularmente vergonzosa no porque se atente a los usos sociales –de hecho sentirían comprensión y lástima–, sino por el hecho

---

treacle. We are immersed, as it were, in a morass of molasses. To be nauseous is to want to be elsewhere, but to have no place to go”.

<sup>474</sup> Cfr. DE\*, 30. En su introducción, Jacques Rolland esclarece la náusea con su origen: el mareo (*mal de mer*): “Sin duda es de perogrullo observar que sólo cuando se está en el mar se puede sufrir mar-eo, es decir, alejados de las costas que hemos perdido de vista, es decir, porque nos falta la tierra en la que de ordinario hundimos los pies para, en esta posición o esta estancia, existir junto a las cosas. El mareo aparece cuando esa falta misma se da como situación nuestra. El mareo se alza cuando el hecho de estar en el mar se transforma en sentimiento de haber perdido pie, en sorda y circundante conciencia de haber también perdido *todo lo que es*”.

<sup>475</sup> DE\*, 104.

mismo de tener cuerpo, de *ser-ahí*. Al paso del tiempo Levinas dirá que el cuerpo es el acusativo, y seguirá siendo la vergüenza y el espanto de sí, pero ya no por sí, sino por el otro que me despierta, que me interpela, al cual no puedo no ver: su desnudez será el lenguaje por el que me solicitará<sup>476</sup>.

### 2.5.2 EL INSOMNIO

Así como la vergüenza es gana y anhelo de evasión, aunque no consumada, y que atañe directamente a la corporeidad, así también hay una tentativa de evasión en el insomnio o la estancia en vela de la conciencia. La noción de “insomnio” en Levinas es un eco de la noche, en especial la segunda noche, de la que hablaba Blanchot<sup>477</sup>. La noche es ausencia de luz y, por ende, incompreensión objetual. No se ase nada bajo la oscuridad de la conciencia; incluso el tanteo de la mano es luz ya que disipa las tinieblas del *hay* y conforma el mundo. Por el contrario, el insomnio designa la vigilancia, el estar atento a..., que no tiene objeto determinado. Apunta al más allá de la conciencia.

---

<sup>476</sup> Cfr. AE, 176.

<sup>477</sup> Vid. *supra*. Cap. I,1,3.

Encontramos en nuestro autor dos etapas en el tratamiento del insomnio. Sus primeras obras, en especial *De la existencia al existente* y *El tiempo y el otro*, lo consideran como el velar durante la noche, que no es ni atención a un objeto determinado pero tampoco atención de sí mismo, sino el velar mismo, el velar ante el ser anónimo del *hay*, ante la presencia de la ausencia: la conciencia misma de la noche. En obras posteriores, como en *De Dios que viene a la idea*, el insomnio designa el estado de vela por las necesidades del prójimo<sup>478</sup>, la espera atenta ante el mandato, paciencia del porvenir que es pasividad y disposición<sup>479</sup>. Entre las dos lecturas hay más continuidad de la que aparentemente se ve: velar ante la nada del ser anónimo y sin rostro implica la positividad del olvido de sí, y este olvido posibilita el encuentro con el Otro. Por ahora se considerará el primer tratamiento del insomnio con relación a la tesis de este apartado: al interior de la subjetividad repleta de sí hay tentativas de evasión que preparan al sujeto a la alteridad.

---

<sup>478</sup> SS, 174: “Le mal dépasse la responsabilité humaine et ne se laisse même pas de coin intact où la raison pourrait se recueillir. A moins que cette thèse ne soit précisément un appel à une infinie responsabilité de l’homme, à un inlassable éveil à une absolue insomnie”.

<sup>479</sup> INT, 234: “–Is it important to have insomnia? –Awakening is, I believe, that which is proper to man. The search, on the part of the one who has been awakened, for a new sobering, more profound, philosophical. The encounter with texts which result from the conversations between Socrates and his interlocutors calls us to wake up, but so too does the encounter with the other man”.

Fenomenológicamente se puede observar que el insomnio viene acompañado de la constatación de: a) que se vela; b) de que no podemos dejar de velar aunque lo queramos; c) de que no velamos por algo específico –si no, no sería insomnio, sino desvelo–. Se vela, y esta acción se desarrolla en el tiempo presente, pero sin ningún contenido específico que lo determine, pronto se confunde con el pasado. El insomnio es la patencia de la duración del ser puro<sup>480</sup>. Además, el no poder dejar de velar significa que el sueño no es su posibilidad. El sueño no tiene como opuesto al insomnio, sino a la vigilia. De ahí que el insomnio sea un estadio no tematizable ni tematizante: carece de la fantasía y de la luz del trabajo. Por último, se vela a pesar de no velar por nada ni por nadie, a pesar de la ausencia de una razón para ello<sup>481</sup>.

El tiempo del insomnio es el tiempo presente, pero curiosamente carece de representación. Estamos presentes ante la ausencia, lo cual no equivale a decir que tenemos experiencia de la nada, que produciría la angustia. No, en el insomnio no sólo se desdibuja el objeto, sino incluso el sujeto que vela. El insomnio es

---

<sup>480</sup> Cfr. TA, 27: “Ici, le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni s'estompe. Seuls les bruits extérieurs qui peuvent marquer l'insomnie, introduisent des commencements dans cette situation sans commencements ni fin, dans cette immortalité à laquelle on ne peut échapper, toute semblable à l'*il y a*, à l'existence impersonnelle”.

<sup>481</sup> Cfr. EE, 109.

el velar. Pensar en sí, significa, para el yo, romper con el *hay*, instaurarse y recuperarse: pero esto ya es conciencia, es *cogito*.

Por el contrario, “el velar es anónimo. En el insomnio, no existe mi vigilancia en la noche, es la noche misma la que vela. Se vela. En esta velada anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio son suspendidos *por nada*. Están sin soporte”<sup>482</sup>. Pero, ¿no se precisa la experiencia del insomnio para conquistar triunfantes el sueño o para comenzar la jornada de trabajo antes de que amanezca, es decir, para retornar al Mismo en el seno del caos? Sí, la experiencia del insomnio no es trascendencia, pues por una parte no tiene a quién ir, pero por otra, sus ganas de salir de la prisión son siempre frustradas: después del insomnio lo que se busca es dormir; si el sueño es placentero, es porque el yo vuelve a sí, vuelve en sí, aunque su estancia en sí sea olvido e inconsciencia. A diferencia del insomnio, en el sueño hay un *yo* que sueña, o que es engañado por el genio maligno, o que vive en la insensatez de sus sentidos... pero, a fin de cuentas, *yo*. El Ego, después del insomnio, en vez de despertar a la trascendencia, prefiere recogerse en el sueño, es decir, olvida<sup>483</sup>. Pareciera a primera vista que el insomnio es la experiencia –en

---

<sup>482</sup> EE, 111.

<sup>483</sup> Cfr. TEI\*, 36.

soledad no angustiada— de la despersonalización<sup>484</sup>, pero esta es sólo su primera fase, pues tras el “encuentro” con nadie, con la nada, el yo se recobra y se constituye en ego aislado y solo en el acto de dormir.

Lo psíquico, la subjetividad, presenta, en resumen, dos situaciones límite que la aproximan a la evasión, al *fuera del sujeto*, y ellas son la vergüenza y el insomnio, como se ha visto. Paradójicas, estas experiencias, lejos de ser trascendencia, en el desgarramiento que representan, posibilitan la recuperación del sujeto sobre sí mismo. Nuestra desnudez la cubrimos con palabras nobles que la excusan<sup>485</sup>, y el insomnio es vencido por el inconsciente del sueño, emisario de la conciencia que no soporta el anonimato del ser. Y son vencidas, porque ellas mismas son el ego, son sí mismo para el yo. En el fondo, el yo supera su *locura* para volver a la

---

<sup>484</sup> EI, 39: “—L’enfant qui sur son lit sent durer la nuit fait une expérience de l’horreur... —Qui cependant n’est pas une angoisse. Le livre [*De l’existence à l’existant*] est paru avec une bande où j’avais fait inscrire: «Où il n’est pas question d’angoisse». On commençait à parler beaucoup d’angoisse à Paris, en 1947... D’autres expériences, toutes proches de l’«il y a» son décrites dans ce livre, notamment celle de l’insomnie. Dans l’insomnie, on peut et on ne peut dire qu’il y a un «je» qui n’arrive pas à dormir. L’impossibilité de sortir de la veille est quelque chose d’«objectif», d’indépendant de mon initiative. Cette impersonnalité absorbe ma conscience; la conscience est dépersonnalisée. Je ne veille pas: «ça» veille”.

<sup>485</sup> Cfr. DE\*, 100.

lucidez que él mismo se otorga. El insomnio y la vergüenza son el prólogo del Rostro, pero no su texto<sup>486</sup>.

### 3. EGOLOGÍA Y ONTOLOGÍA

#### 3.1 LO DECONSTRUIDO POR LEVINAS: LA SUBJETIVIDAD Y SUS SINÓNIMOS

El estudio antecedente ha arrojado luces para comprender por qué para Levinas una ontología termina siendo una egología. En efecto, el “ser” (*Sein*) es objetivado, puesto delante de una mirada que lo ilumina y domina, y entonces es ya “ser-para-mí”; la representación y el gozo son los modos fundamentales de la apropiación, es decir, de la transmutación de lo “otro-en-sí” a lo “otro-para-mí”; pero pronto se descubre que lo “otro-para-mí” alimenta y constituye al yo que así lo considera: el “otro-para-mí” es despojado de su alteridad e integrado a la esfera de la egoidad. Este razonamiento es el que lleva a nuestro autor a considerar que

---

<sup>486</sup> En el capítulo III, apartado 1, se abordarán los intentos al interior de la filosofía occidental para salir del ser, para hacer una filosofía más allá del ser. Respecto a estos intentos Levinas será crítico, pues para él el parricidio no se ha consumado.

en general la tradición filosófica occidental y, en especial la ontología heideggeriana, terminan en egología.

Pero Levinas busca la Ética, es decir, el cuestionamiento de la espontaneidad del Ego –un Ego que aniquila la alteridad–. La subjetividad ética surge en la epifanía del Rostro del Otro, con la hospitalidad en el seno de la separación, con la responsabilidad infinita. Sin embargo, esta Ética no puede presentarse si no han caído las murallas de la Ontología.

¿Cómo vencer a Troya? o ¿cómo proponer una nueva subjetividad al Occidente moderno? son preguntas análogas. La tradición homérica nos relata que el genio de Ulises –una vez más el paradigma de sagacidad– logra penetrar Troya después de una década de sitio. El caballo fue construido por Epeo con la ayuda de Atenea –diosa de la sabiduría–, y dentro contenía los mejores guerreros; al ingresar el caballo a la ciudad, éstos salieron, abrieron las puertas, y Troya fue devastada. Emmanuel Levinas emprende una táctica parecida. Ofrecerá a la modernidad un regalo al cual ella ya es devota y del cual no podía deshacerse: el sujeto. Y no un sujeto sin más, sino llevado al colmo de sus características, saturado de sí mismo; pero será en ese sujeto, desde dentro, donde la subjetividad será declarada insuficiente: desde la subjetividad partirá a la alteridad.

Coincidimos con Lannoy<sup>487</sup> al afirmar que la lectura de las obras de Levinas no puede ser tomada nada más como una filosofía de la alteridad, sino también, y no menos central, como un análisis de la subjetividad aislada. El filósofo lituano, en efecto, acomete contra dos tentativas polares: el solipsismo individualista y la fusión comunitaria; sus tesis desorientan tanto al burgués como al comunista, al ascético como al místico. El yo debe ser sostenido frente al ingenuo “nosotros” donde también se despersonaliza y desalteriza el “otro”, pero la relación debe ser sostenida, sin fusión, para evitar que el Mismo engulla lo otro.

Levinas está lejos del idealismo hegeliano, pero a la misma distancia del hassidismo místico de Buber<sup>488</sup> quiere, más bien, la relación en la separación, sólo así el Otro puede arrancar al Yo de la

---

<sup>487</sup> LANNOY J. L., “Métaphysique de la subjectivité *et* tradition judaïque”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 88/4 (1990), 597: “Il nous montre comment, dans l'économie des principaux livres de philosophie, la solitude de la subjectivité occupe une place à chaque fois différente mais toujours centrale. Comme si son œuvre devait non seulement se lire comme une tentative pour dire la signification de la relation à autrui dans sa concrétude phénoménologique mais aussi comme une recherche visant à décrire et à dégager le sens de diverses formes de solitude. Mais avant de préciser ces différents modes de l'«être-seul», il faut rappeler que la pensée lévinassienne se défend fermement de toute alternative entre l'isolement individualiste et la fusion participative à une communauté”.

<sup>488</sup> Frente al Yo-Tú que se fusionan en el Nosotros de Buber, Levinas propone un Yo-Usted (*moi-Vous*), donde el “Usted” es mayestático. Se harán mayores consideraciones sobre este punto en el tercer capítulo.

hipóstasis y descentrarlo<sup>489</sup>. El padre Tilliette hace notar que incluso en la tesis de la recepción de la idea de Infinito en nosotros, idea que es el despertar de la “conciencia moral”, el sujeto la recibe en el encuentro cara-a-cara con el Otro<sup>490</sup>. No somos pura receptividad y aunque el Otro suscita el despertar, es necesario un sustrato que a su

---

<sup>489</sup> EN\*, 109: “La reducción intersubjetiva no se dirige solamente contra el solipsismo de la «esfera primordial» y el relativismo de la verdad que se derivaría de ahí, con vistas a garantizar la objetividad del saber que depende del acuerdo entre múltiples subjetividades. La explicitación del sentido que tiene *para mí* –yo primordial– un yo distinto a mí es lo que describe el modo en que el Otro me arranca de mi hipóstasis, del *aquí*, del corazón del ser o del centro del mundo en donde yo me pongo a mí mismo como privilegiado”.

<sup>490</sup> TILLIETTE X., “Emmanuel Lévinas: Les problèmes de la subjectivité”, conferencia en el Congreso *Emmanuel Levinas* en Jerusalem (20-23 de mayo de 2002), Disponible en internet: <http://ghansel.free.fr/tilliette.html>: “Il peut sembler paradoxal d’aborder Lévinas par le biais du sujet. Le sujet est du côté du Moi, c’est-à-dire du Même, de l’Identité, donc de ce qu’il s’agit de destituer. Tout au plus irait-on du même au même par l’autre du même. Or Lévinas vise une éthique entièrement axée sur autrui, qui reçoit de l’autre homme sommation (comme Fichte), injonction et norme. Donc une hétéronomie absolue, qui décentre le sujet totalement. Il est symptomatique que, prenant son point de départ chez Descartes, Lévinas écarte d’emblée le Cogito pour mettre à sa place l’idée de l’infini, cette merveilleuse idée qui déborde son *ideatum*, infini du désir qui est désir de l’infini. Mais d’où vient-elle, cette idée incomparable? Elle n’est pas engendrée par le *sum cogitans*, c’est Dieu qui l’a implantée dans la conscience. Mais pour notre philosophe l’éveil de la conscience morale, la manifestation de l’infini, c’est l’autre qui les suscite, c’est le face-à-face. Néanmoins le *Je*, le sujet, n’est pas pour autant réduit à une pure réceptivité.”

vez sea también Rostro. Ahora bien, entender el yo como separado-relacionado, no puede hacerse desde una ontología; el ser es suelo común que, a pesar de cualquier consideración analógica, siempre une a los entes, los hace socios. Si se quiere la separación absoluta o santidad (*kedushah*, קדוּשָׁה) habría que ir a los mitnagdim<sup>491</sup> y remedar la separación de la divinidad que ellos proponen, aplicándola a la separación subjetiva que en el gozo, la representación, el trabajo, la vergüenza y el insomnio se opera.

¿Cómo recuperar a Volozhym sin ser preheideggeriano? ¿Cómo penetrar Troya si sus murallas son infranqueables? La respuesta es la “contracción”. Así como los guerreros griegos se apretujaron en el interior del artefacto de Ulises, y su disimulo en las entrañas del caballo les permitió la entrada a la ciudad, así también Levinas quiere contraer al sujeto, hipostasiarlo, aislarlo. Saberse separado del Ser, para el existente, significa herirlo. Por eso el itinerario comienza así: de la existencia al existente, es decir, del *hay* y el *afuera de la noche*, a la autopresencia y contracción del *cogito* sobre sí. Nos replegamos de la amenaza del anonimato en la intimidad: no somos los pastores del Ser, sino sus amos, somos la imagen –*tselem*– del Amo –*Elohim*–, de ahí la distancia que nuestro autor guarda de Heidegger, oponiendo a la *cura* del ser, un dominio (*maitrise*) del ser.

---

<sup>491</sup> Vid. supra, Cap. I, 3, 2.

Ahora bien, la conquista y dominio del ser anónimo se prepara desde *dentro*. La intimidad en que nos replegamos es el Yo, transparente a nosotros mismos pero oculto a los demás. Por eso dice Levinas: “el mito de Giges es el mito mismo del Yo”<sup>492</sup>. “Ver sin ser visto” como pretensión o como realidad –la modernidad se debatió en ello– es la característica del *ego cogito*. “Ver...” que es ya sensibilidad e inteligencia, capacidad de representación y, por tanto, de luz; “...sin ser visto” que es gozo, inmanencia no compartida, aislamiento por sentimiento. Lo contraído o existente, es, pues, luz y sombra, idea clara y gozo íntimo.

No obstante, el existente no es luz permanente ni gozo infinito, en su exaltación y poder, lleva ya la marca de la *necesidad*, precisa del mundo para alimentarse y subsistir. No puede ser sin lo otro. pero al alimentarse, queda sin lo otro. Para alimentarse, para *vivir de...* es necesario trabajar; trabajando se saca del anonimato también a las cosas –aunque no las creó, Adán puso nombre a las criaturas (Gén 2,19)– y las colocó en casa, las poseyó. Alimentándose y poseyendo el hombre está solo. *Totalidad e infinito* tal vez se condense en una sola de sus frases: “Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos”<sup>493</sup>. Esta sinonimia es lo deconstruido por Levinas.

---

<sup>492</sup> TI\*, 84.

<sup>493</sup> TI\*, 166.

Por tanto, ser yo es ser solo<sup>494</sup>. La separación necesaria, aunque no suficiente, para la trascendencia, fue obtenida. La concreción del yo en Husserl o en Heidegger es insuficiente, no es *absoluta*. Levinas quiere un yo separado y ab-suelto como condición de posibilidad de la alteridad<sup>495</sup>. Él afirmó al respecto: “Entrevemos la posibilidad de hacer inteligible la unidad del yo. La unidad del Yo traduce la separación. La separación por excelencia es soledad, y el gozo –felicidad o infelicidad– son el aislamiento mismo”<sup>496</sup>.

---

<sup>494</sup> La soledad que acompaña a cada uno de estos epítetos del *ego cogito* puede ser sistematizada en cuatro grandes etapas a lo largo de la lectura que se ha venido haciendo de las obras iniciales de Levinas: ser “en lo de sí” subraya la soledad ontológica (*De la existencia al existente*); ser creado introduce en la soledad temporal (*El tiempo y el otro*); ser “feliz y separado” se pronuncian por la soledad patética que deviene del gozo (*Totalidad e infinito*); esta triple soledad equivale al “Yo”, y acompañará también al Yo de la responsabilidad en *De otro modo que ser*, *Humanismo del otro hombre* y *De Dios que viene a la idea...* pero en estas obras, la soledad será “ética”: *nadie* me puede reemplazar en mi responsabilidad por el prójimo.

<sup>495</sup> Cfr. COHEN R. A., *Ethics, exegesis and philosophy: Interpretations after Levinas...* 88.

<sup>496</sup> TI\*, 137. La soledad y el aislamiento no dimensionarían al sujeto al porvenir, ni al pasado inmemorial... el tiempo reclama la exterioridad; mientras que la interioridad se aferra al instante de su presencia, de su representación, el Otro instauro el tiempo del encuentro. TA, 17: “Le temps n’est pas le fait d’un sujet isolé et seul, mais qu’il est la relation même du sujet avec autrui”.

Deconstruir el edificio moderno de la subjetividad también significa señalar el cimiento, determinar el *en dónde* o el *desde dónde* de la construcción. “Yo solitario”, permeado de culpa y vergüenza, por haber salido de sí y haber retornado a sí, transido de Deseo por el Otro que ya no está, evoca a la figura mítica de Caín<sup>497</sup> y que el yo moderno sea cainita lo corrobora el sangriento siglo XX.

### 3.2 REFLEXIONES DE RICŒUR Y DERRIDA EN TORNO A LA DECONSTRUCCIÓN LEVINASIANA

Hablar de las diferencias y coincidencias de Derrida y de Levinas, o bien, entre éste y Ricœur, sería de suyo el tema de una investigación muy amplia e importante, pero que no es objeto de la presente. La multiplicidad de temáticas en que coinciden y las

---

<sup>497</sup> TODISCO O., “L’io e l’altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas”, en *Antoniano* 71/2 (1996), 288: “Il cammino triunfale dell’Occidente pare sia statu accompagnato dall’ombra di Caino. A Dio che gli chiede: «Dov’è tuo fratello?», Caino risponde: «Forse che io sono il guardiano di mio fratello?» Caino non derise Dio né la sua risposta ha il sapere infantile di chi dice: «Abele non sono io, è l’altro, chiedilo a lui». La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l’etica –la responsabilità. In essa vi è solo l’ontologia –l’essere. Io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati, ed ognuno è responsabile di sé. L’io (Caino) contro il tu (Abele)”.

diferencias tan importantes en torno a la hermenéutica, la religión, la antropología y la ética ayuden tal vez a profundizar cada vez más en el humanismo continental de la segunda mitad del siglo XX. Pero para enriquecer y esclarecer lo deconstruido por Levinas he querido poner de manifiesto, brevemente, las objeciones que le presentaron estos dos grandes filósofos y amigos, y a los cuales respondió, en cierta medida, corrigiendo, matizando o incluso radicalizando algunas de sus tesis, que serán examinadas con mayor detalle en el siguiente capítulo de esta tesis, y de las cuales nos abstenemos por ahora de hablar.

*Violencia y metafísica* es el título del artículo que en 1964 escribe Jacques Derrida como ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas en la *Revue de Métaphysique et de Moral*<sup>498</sup>. Para ese entonces, Levinas había publicado ya muchos artículos y algunos libros, dentro de éstos: *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), *De la evasión* (1935), *El tiempo y el otro* (1946), *De la existencia al existente* (1947), *La realidad y su sombra* (1948), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), *Libertad y mandato* (1953), *Totalidad e infinito* (1961), *Trascendencia y altura* (1962), *Difícil Libertad* (1963), *La huella del otro* (1963). En 1964, Derrida tenía 34 años de edad, mientras que Levinas casi 60; y hasta ese año Levinas no había recibido una

---

<sup>498</sup> Recogido en: DERRIDA J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.

crítica tan perspicaz y aguda como la del joven Derrida<sup>499</sup>. El ensayo titulado *Violencia y Metafísica*, trasluce a la vez la influencia y la crítica al maestro.

Levinas reconoce el influjo de Éric Weil en torno al significado del término “violencia”<sup>500</sup>, aunque lo matiza entendiéndola como “lo parcialmente negado”<sup>501</sup>; en efecto, para este autor la comprensión del ente encuentra significado a partir del ser, y no a partir del ente en cuanto ente. La violencia consiste fundamentalmente en negar la independencia del ente, en hacerlo *mío*; en este sentido un pensamiento no violento sería, por ejemplo, el que reconoce al hombre como siempre prójimo. Por el contrario, todo discurso que comprende el ente es en cierta medida violento.

En su escrito, Derrida no dice *Violencia o Metafísica*, como disyuntos, como si a la ontología se opusiera la metafísica tanto como el discurso del ser a la violencia que entraña la comprensión del ente, sino que dice: *violencia y metafísica*. Como veremos enseguida, para Derrida el intento levinasiano de salir de la ontología es fallido: necesita de su lenguaje, de su suelo, de sus

---

<sup>499</sup> Para su crítica consideró fundamentalmente TIPH, DEE, TA, DEHH, TI y DL, omite, sin embargo, DE, LC, TH, y confesado por él mismo, *La huella del otro* (presente en la segunda edición de DEHH en 1964) pues ya estaba terminado su artículo cuando aquél apareció.

<sup>500</sup> DL\*, 85, nota 4.

<sup>501</sup> Cfr. EN\*, 21.

armas para atacarla; le da razón cuando la quiere deslegitimar: por eso es *y* y no *o*.

Derrida comienza haciendo un elogio al proyecto levinasiano: intenta liberarse –liberar a la filosofía misma– de la dominación de lo Mismo y de lo Uno, que son otros nombres para la luz del ser y del fenómeno, que oprimen ontológica o trascendentalmente, pero a su vez son la coartada de toda opresión en el mundo<sup>502</sup>. Levinas intenta, a juicio del filósofo argelino, exceder la filosofía del ser, pero no para ir al neutro Bien<sup>503</sup> ya anunciado por Platón, sino al Otro<sup>504</sup>. Salir del ser, equivaldría a salir del Mismo, y dar pie al verdadero *encuentro*, tantas veces hipocresía del más hondo solipsismo. Platón pudo, con la noción del Bien, matar a

---

<sup>502</sup> Cfr. DERRIDA J., *La escritura de la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989, 112.

<sup>503</sup> Para los griegos, el Bien es neutro porque no tiene rostro, porque es una fuerza anónima. Cfr. *Ibid.*, 136-137: “Aristóteles compara ciertamente el principio trascendente del bien con el jefe de los ejércitos; ignora sin embargo el rostro, y que el dios de los ejércitos es La Faz. El rostro no significa, no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath'auto*: «La cosa en sí se expresa»”.

<sup>504</sup> Cfr. *Ibid.*, 116: “*A nuestra manera*, es decir, que la ex-cedencia ética no se proyecta hacia la neutralidad del bien, sino hacia el otro, y que lo que (es) *epêkeina tes ousias* no es esencialmente luz, sino fecundidad o generosidad. La creación no es creación más que *de* lo otro, no es posible sino como paternidad, y las relaciones del padre con el hijo escapan a todas las categorías de la lógica, de la ontología y de la fenomenología”.

Parménides, pero no lo hizo; era necesario sostener un sincero pluralismo, sin fusión mística o representativa, y Levinas intenta el segundo parricidio, pero, a diferencia de Platón, quiere ser él, un no-griego, quien mate al padre griego; así lo sugiere Derrida y nosotros lo analizaremos en el próximo capítulo.

Pero, “¿por qué era necesaria la repetición del asesinato según Levinas? Porque el gesto platónico sería ineficaz mientras la multiplicidad y la alteridad no sean entendidos como *soledad* absoluta del *existente* en su *existir* [...] Del fondo de esta soledad surge la relación con lo otro. Sin ella, sin este secreto primero, el parricidio es una ficción teatral de la filosofía”<sup>505</sup>. La filosofía habla en acusativo, mientras que el *otro* es precisamente tal porque aparece como *otro*<sup>506</sup>; una filosofía de la alteridad hablaría en vocativo. Ahora bien, ¿la filosofía puede ser no-descriptiva?, ¿una filosofía de la alteridad puede ser hija de la fenomenología? No<sup>507</sup>, a

---

<sup>505</sup> Ibid., 122.

<sup>506</sup> Podemos encontrar una inspiración de esta noción en Moisés quien, paradójicamente, ve al Eterno cara a cara, pero al mismo tiempo sabe que nadie puede ver a Dios *directamente*. Una de las claves para entender la no fenomenalidad del Rostro que sin embargo se manifiesta por él y en él, es que somos *tselem* de la Faz de Yahvéh.

<sup>507</sup> Cfr. DERRIDA J., *La escritura de la diferencia...*, 143: “Mientras que en la reflexión sobre el cogito, Descartes toma conciencia de que el infinito no sólo no puede constituirse en objeto (dudoso), sino que lo ha hecho ya posible como cogito al desbordarlo (desbordamiento no especial contra el que se rompe la

lo mucho, hija ilegítima: el Rostro es el más allá del fenómeno, el fenómeno mismo de lo no-fenoménico.

¿Pero cómo se ha de llamar o clamar al Otro? ¿No señala acaso Derrida que se le debe considerar previa y tácitamente como un Yo? Sin ser *mi* Yo, el Otro debe ser *un* Yo capaz de habla, poseedor de Rostro. La egoidad debe ser sostenida como base, y el lenguaje que habla su filosofía es el del Ser. Pero eso es precisamente lo que quiere refutar Levinas. Éste persigue cuatro puntos: a) salir de la ontología para entrar en la ética; b) la alteridad, para ser tal, debe ser infinita e inconmensurable; c) la relación con el Otro es anárquica, pues el ego no es el principio ni de ser ni de comprensión de la alteridad; d) entre el Yo y el Otro no hay relaciones simétricas, de lo contrario se contotalizarían en una sola unidad. Derrida, por su parte, juzga inconsistente el sistema levinasiano y a cada punto hará fuertes críticas, que por ahora resumimos de la siguiente manera:

- a) El ser es necesario, pues sin él –cópula– el lenguaje –violencia de la predicación a un sujeto– sería imposible. Sin lenguaje no habría llamado, sin llamado no

---

metáfora), Husserl, por su parte «ve en el cogito una subjetividad sin ningún apoyo fuera de ella, constituye la idea misma de infinito, y se la da como objeto». Pero lo infinito (infinitamente otro) no puede ser objeto puesto que es palabra, origen del sentido y del mundo. Ninguna fenomenología puede, pues, dar cuenta de la ética, de la palabra y de la justicia”.

habría responsabilidad, sustitución: ética. Levinas ha leído mal a Heidegger, pues el ser no es un ente excelente, ni un amo o tirano; el ser no tiene complicidad con la totalidad. Por el contrario, el ser “condiciona el *respeto* del otro *como lo que es: otro*”<sup>508</sup>.

b) Lo Otro, en tanto infinitamente otro, es invariable, pues “si el rostro *es cuerpo*, es mortal. La alteridad infinita como muerte no puede conciliarse con la alteridad infinita como positividad y presencia”<sup>509</sup>.

c) No podemos escapar del tiempo presente como suelo que nos une o contotaliza, pues “si la palabra es un movimiento de trascendencia metafísica, ella es la historia, y no el más allá de la historia”<sup>510</sup>.

d) La noción de asimetría es también insostenible, pues si lo que consta al ego es su ser propio de ego, no queda más que que el otro no goce de dicho estatuto y se recluya en una incompreensión total, en un desconocimiento radical en donde no habría culpa a causa de la ignorancia: “La egoidad del otro le permite decir, como a mí, «ego», y por eso es el otro, y no una piedra o un

---

<sup>508</sup> Ibid., 185.

<sup>509</sup> Ibid., 155.

<sup>510</sup> Ibid., 158.

ser sin palabra *en mi economía real*. [...] Es, a pesar del absurdo lógico de esta formulación, la simetría trascendental de dos asimetrías empíricas. El otro es para mí un ego, del que sé que se relaciona conmigo como con otro”<sup>511</sup>. Para Derrida si no se le concede estatuto de ego al otro, habría violencia sin víctima, e incluso, violencia sin autor, pues el yo, es el otro del otro.

Derrida reconoce que hay, de base, una violencia trascendental y pre-ética, que equivale a la apercepción analógica que proponía Husserl. El *arché* es el Mismo; pero sólo así, en la sinceridad de la posición, se puede salir de sí y donarse al Otro. Por eso la ética no es ontología, ni estructura, es movimiento libre de un yo que se reconoce ante el otro que reconoce. La filosofía del ego es necesaria antes y durante la ética. De ahí que siga Derrida: “O bien hay lo mismo y lo otro, y entonces lo otro no puede ser lo otro –de lo mismo– más que siendo lo mismo (que sí: ego), y lo mismo no puede ser lo mismo (que sí: ego) más que siendo el otro del otro: alter ego. Que yo sea también esencialmente el otro del otro, que lo sepa, he aquí la evidencia de una extraña simetría, cuya huella no aparece por ninguna parte en las descripciones de Levinas”<sup>512</sup>.

---

<sup>511</sup> Ibid., 169.

<sup>512</sup> Cfr. Ibid., 172.

Habrá que esperar a *De otro modo que ser o más allá de la esencia* para que Levinas responda a estas objeciones: si *Totalidad e infinito* fue un ensayo sobre la “exterioridad” (y esto acarreó las críticas en torno a lo mismo y lo otro), aquél será un ensayo sobre la “proximidad” –nueva metáfora– por la cual el Otro está *en* el Mismo pero conservando su separación<sup>513</sup>.

Reconocer lúcidamente la violencia, esta es la propuesta de Derrida. Sólo así se puede hacer violencia a la violencia, hacer *escatología*<sup>514</sup>, como discurso que hace guerra al discurso; reconocer también que el ser sostiene que el otro *sea*, que la ontología fundamenta la ética; reconocer, por último, que el lenguaje –del ser– posibilita que el otro me llame –vocativo para uno y acusativo para el otro–, implica que la propuesta de Levinas, de ser congruente, debería caer en el mutismo. Esta crítica será

---

<sup>513</sup> Cfr. BLUM R. P., “Deconstruction and Creation”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 46/2 (1985), 276-297.

<sup>514</sup> Para Levinas la noción de escatología significa la paz, la humanidad del hombre, que se traduce en responsabilidad incluso de la responsabilidad del Otro. La escatología, paz de la pluralidad, se opone a la totalidad de la historia, que impone su paz con la guerra y el comercio. Derrida critica la escatología levinasiana, como una teología disfrazada, óptica y discursiva. Cfr. Bernasconi R., “Different styles of Eschatology: Derrida’s take on Levinas’ Political Messianism”, en *Research in Phenomenology* 28 (1998), 6-9. Además, en AHN\*, 172, Levinas declara que para él la escatología se opone al ser porque éste ya está allí, completo, mientras que la escatología es lo inacabado de la ley del amor, la excelencia de un mundo por venir mejor que el presente del ser que ya ha sido.

sopesada más tarde, y Derrida matizará su postura; él se dará cuenta que Levinas pretendía “dirigirse directamente *al* otro, y hablar *para* el otro a quien amamos y admiramos, antes de hablar *de* él”<sup>515</sup>, es decir, que hay un acusativo que convierte en tema al Otro, y que hay otro acusativo, el que consiste en *acusarse* culpable ante el otro, en espera de su absolución.

No está lejos de compartir esta crítica Ricœur. Éste, al igual que Derrida, juzga inverosímil querer hacer un logos en contra del logos y que posteriormente pretenda trascenderlo. Levinas en su crítica a la *ontología* caería, según estos autores, en dos laberintos sin salida: en el *ὄντος*, para Derrida, y en el *λόγος*, para Ricœur. También para éste, la propuesta de Levinas condensada y llevada al extremo en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) – obra que sólo se ve precedida de las que leyó Derrida por *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968) y *Humanismo del otro hombre* (1972)–, adolece de consistencia.

En el primer apartado de su breve artículo crítico<sup>516</sup>, Paul Ricœur reconoce que la ética y la ontología están relacionadas como en el lenguaje el Decir y lo dicho. Lo cual ya presenta serias dificultades: a) liberarse para la ética de su confrontación con la

---

<sup>515</sup> DERRIDA J., *Adios a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 1998, 12.

<sup>516</sup> RICŒUR P., *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona 1999.

ontología; y b) encontrar su lenguaje propio, lo *dicho* de su Decir. Y aquí es donde parece haber traición, pues el mismo Levinas escribe: “La correlación del Decir y lo dicho, es decir, la sustitución del Decir por lo dicho, por el sistema lingüístico y por la ontología es el precio que exige la manifestación”<sup>517</sup>. De nuevo la refutación derridiana: ¿se puede reprochar a la filosofía griega sus errores sin hablar griego? El Dicho entraña, al parecer, una estructura esencialmente ontológica, es fundamental la mediación lingüística por el verbo ser<sup>518</sup>. Recordemos que para Levinas el Decir del Otro que me demanda, no es ontología, mis deberes ilimitados más bien son religión; si bien es cierto que todo Decir se manifiesta en lo dicho, el Rostro es el desdecir del dicho, el transdecir del dicho, con lo cual Levinas mantiene una postura fiel a la par que infiel a la ontología.

También Ricœur, frente a Levinas, intenta recuperar la egoidad esencial, sin la cual desaparece la esencial e irreductible alteridad del otro. Sin “Yo” no habría incluso donación ni sentido de donación<sup>519</sup>. Ricœur lee así a Levinas: “El prójimo me concierne

---

<sup>517</sup> AE\*, 17.

<sup>518</sup> RICŒUR P., *De otro modo...*, 10: “Éste aboga sin cesar por una *dia-cronía* sin *sin-cronía* recuperadora. No reconoce diacronía irreductible ni a la memoria ni a la historia, en la medida en que la mediación lingüística del relato neutraliza, según él, el paso del tiempo como di-sociación y dia-cronía”.

<sup>519</sup> Para Ricoeur el cogito no es autosuficiente, no es capaz de autooposicionarse en el ser. Si el cogito se reconoce como no auto-fundado ni

sin aparecer. Es ese «sin aparecer» lo que nunca se ha acabado de Decir. «La obsesión no es conciencia, ni especie de conciencia, ni modalidad de la conciencia». Redundancia en la negación. Es necesario medir la violencia que de ese modo se inflige al propio lenguaje del rostro. En efecto, podría creerse que el otro aparece en su rostro, que se ofrece a la visión. En absoluto: rehúye la representación; es el «abandono mismo de la fenomenalidad» [...] tampoco hay entre él y yo presente común”<sup>520</sup>. Para Ricœur, Levinas se tiene que traicionar a sí mismo si quiere sostenerse, pese a todo, en una filosofía de la alteridad. El filósofo protestante no duda en afirmar que la primera determinación de la ipseidad es por la vía de su contraste con la mismidad, y la *segunda*, lo es por su dialéctica con la alteridad<sup>521</sup>.

Respecto a esta “mismidad” basal, Derrida a su vez reconoce que Levinas concibe la hospitalidad como primigenia, que posee significado antes de ser yo mismo y estar en mi hogar. Es precisamente el extranjero quien irrumpe y me hace tomar

---

como auto-fundante, se abre a la forma poética, y el orden de la creación aparece. El sujeto se comprende como muerte y resurrección, muerte de la autosuficiencia, resurrección a la libertad y agradecimiento del “don del ser”. Cfr. RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*, T.1, Aubier, Paris 1950, p.32-33.

<sup>520</sup> Ibid., 19.

<sup>521</sup> Cfr. RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, 345.

conciencia de *mi casa*<sup>522</sup>. Es de notar que para deconstruir el mismo lenguaje levinasiano –acogida– Derrida vuelve a utilizar el lenguaje logocéntrico<sup>523</sup>, y para hacer su crítica a la alteridad, recurre de nuevo a la posición egocéntrica<sup>524</sup>. En eso estriba la contrarréplica de Levinas: “El trabajo de retaguardia de esta filosofía en retirada consiste en deconstruir este lenguaje llamado metafísico que, por ser óptico, no es ni percepción ni ciencia”<sup>525</sup>. Para Derrida la escritura, que siempre viene después, tiene que convertirse en *arqui-escritura*, para que preceda la palabra y la historia; por el contrario, lo que preceden a todo texto, en Levinas, es el Rostro,

---

<sup>522</sup> DERRIDA J., *¡Palabra!...*, 51.

<sup>523</sup> MARRATI P., “Derrida and Levinas: Ethics, Writing, Historicity”, en *Levinas Studies*, vol. 1, Duquesne, Pittsburgh 2005, 52: “Derrida analyzes the power of the Greek *logos* as the power of a language that finds its most profound resource in a structural opposition that destines for failure every attempt at subversion founded in a simple reversal of the conceptual hierarchy established by the philosophical tradition”.

<sup>524</sup> SÁNCHEZ BENÍTEZ R., “El racionalismo de la trascendencia”, en *Intersticios*, 18/1 (2003), 103: “Para Derrida, la alteridad radical que ya siempre es el otro no puede más que significarse por medio de la anticipación, la analogía y la presentación. Esta última es propia de toda percepción. Una de las objeciones, en este sentido, al movimiento de la trascendencia de Levinas es que no considere al otro como un *ego*, es decir, el que el yo no se sepa, en su “ipseidad”, “otro para el otro” [...] Derrida se sorprendió de que el yo no sea también esencialmente el otro del otro”.

<sup>525</sup> EN\*, 102.

que no es noción, ni palabra, sino prójimo: proximidad en la separación, que es el lenguaje primigenio.

La propuesta de Levinas fue difícil de comprender en su tiempo –por el compromiso y la responsabilidad que entraña–, y lo sigue siendo en el nuestro. Lo deconstruido por él no era una nueva moral, unos nuevos contenidos y preceptos, sino el esfuerzo de una ética de la ética o si se prefiere, de una aproximación a la santidad. Fallida en su pretensión de filosofía, si se acepta, porque tenía que expresarse en Dicho, tematizado y fijo, perteneciente al lenguaje del mismo, pero exitosa en su proyección, en su desdecirse constante de lo dicho, para apuntar, sin llegar a determinar, que el otro en su lenguaje propio –pobreza, orfandad, viudez– interpela siempre al Mismo y lo descentra, pero al responder, el yo deviene realmente en sujeto-sujetado: sustituto.

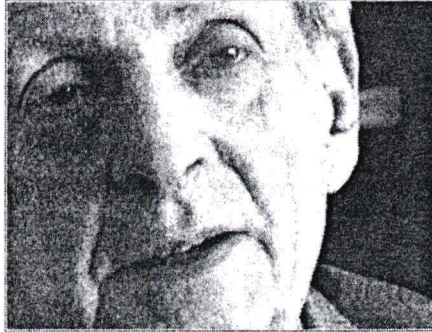
En el funeral de Levinas, Derrida pronunció unas palabras de despedida de las cuales entresaco lo siguiente a manera de síntesis: “De este modo perturbó una vez más el paisaje sin paisaje del pensamiento; lo hizo dignamente, sin polemizar, a la vez desde el interior, fielmente, y desde muy lejos, desde la atestación de otro lugar muy distinto. Y creo que lo que se produjo ahí, en esa segunda navegación, en ese segundo tiempo que reconduce mucho más allá que el primero, es una mutación discreta pero irreversible, una de esas poderosas, singulares, poco frecuentes provocaciones que, en la historia, desde hace más de dos mil años, habrán marcado de

forma imborrable el espacio y el cuerpo de aquello que es más o menos, en todo caso, otra cosa que un simple diálogo entre el pensamiento judío y los que son otros que él [...] Esa mutación ha pasado, ha sucedido *por él*, por Emmanuel Levinas, quien tenía de esa inmensa responsabilidad una conciencia –creo– a la vez clara, confiada, tranquila y modesta, como la de un profeta”<sup>526</sup>.

Este capítulo ha querido mostrar cómo Levinas –en contra de la opinión de algunos críticos– recorre el camino que fraguó la subjetividad moderna paso a paso; su crítica no es desde fuera, sino desde dentro. Declarar la insuficiencia de la concepción moderna del sujeto sólo se puede hacer hablando griego y asumiendo enteramente las consecuencias de una onto-egología. Sólo un “yo” *herido o quebrado* es capaz de hospitalidad; un “yo” ateo y solo, reducto decantado de la modernidad, prepara el encuentro con la Infinitud, prepara una relación no Totalitaria con el Otro, una relación *más allá del ser*.

---

<sup>526</sup> DERRIDA J., *Adiós a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 1998, 22.



“¿Sabes que hemos desobedecido a  
Parménides más de lo permitido?”

Platón, *Sofista*

### **CAPÍTULO III**

#### **EL ROSTRO: EN POS DE UNA METAFÍSICA NO ONTOLÓGICA**

## INTRODUCCIÓN

Si los dos capítulos precedentes han querido ser situacionales, el primero acerca del autor, el segundo acerca del problema, este tercer capítulo dará cuenta de la crítica radical de Levinas al pensamiento occidental: el olvido de lo fundamental, a saber, el Otro.

Si con Heidegger se había radicalizado la metafísica al desenmascarar el hechizo óntico, con Levinas se denunciará la pérdida de la alteridad en una metafísica ontológica. La profecía será el estilo, la trascendencia el texto y una nueva hermenéutica será propuesta: la infinitud del Rostro, fundamento radical y último de la ética. Al final, emergerá un nuevo sujeto, una nueva creatura capaz del encuentro –siempre en la distancia– con el prójimo. He ahí también la trasmutación de la ética en *Ética*, es decir, en *Filosofía Primera*, verdadera *Meta-física*.

Todo estudio sobre Levinas debe pasar por el vértigo que produce pensar una metafísica no ontológica, o para ser más precisos, en una metafísica transontológica. Trascender el ser significa ir más allá de todo principio y de todo tiempo, ir a un “más allá” que jamás es “acá”, es decir, que instauro la alteridad. El erotismo, el sufrimiento, la muerte, la fecundidad y la palabra son

las instancias del más allá, todas ellas investidas del infinito –un nuevo infinito– que las hace no asimilables al ego pero que despiertan en éste la Responsabilidad, la no-indiferencia, verdadero principio de individuación.

Un nuevo sujeto –el abrahámico– se opone a la subjetividad occidental iconizada en Ulises; y así, el sujeto que acoge al Otro en tanto Otro, responde por él, lo substituye. Levinas, al igual que Rosenzweig ha querido llevar al absurdo la filosofía occidental pretérita, desenmascarar las posiciones sociopolíticas que se justificaban en una metafísica ontológica.

Sin embargo, la redención de la filosofía no podría venir de la misma filosofía occidental; la sabiduría hebrea tenía que hablarse en griego para renovar la esencia misma de todo filosofar, que para Levinas no será ya el amor a la sabiduría, sino la sabiduría del amor.

## 1. LA EXTERIORIDAD CONJURADA O TENTATIVAS FALLIDAS DE EVASIÓN DEL SER

Para Levinas, la historia de la filosofía occidental ha tenido como constante la destrucción de la trascendencia<sup>527</sup>; si no perseguida conscientemente, sí ha sido un resultado inevitable. Lo más allá, lo que excede y apunta hacia lo radicalmente otro, ha sido suprimido tan pronto se pronuncia o intuye. Al parecer del lituano, los filósofos occidentales, hijos todos ellos de Parménides, no han violado el dogma de la Totalidad del Ser.

De acuerdo al *Poema de Parménides*<sup>528</sup>, el ser:

- a) es lo mismo que el inteligir (frag. 3,1)
- b) es ingénito, imperecedero y entero (frag. 8,3)
- c) es único, imperturbable y sin fin (frag. 8,4)
- d) es uno solo y compacto –no era ni será– (frag. 8,6)
- e) es necesario (frag. 8,11)
- f) es sin génesis ni ruina (frag. 8,21)
- g) es indiviso (frag. 8,22)
- h) es inmóvil (frag. 8,26)

---

<sup>527</sup> Cfr. II, 242.

<sup>528</sup> En: KRIK G. S. et al., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1987<sup>2</sup>, 350ss.

- i) está consumado (frag. 8,32)
- j) no es indigente (frag. 8,33)
- k) es perfecto (frag. 8,42)
- l) es esférico (frag. 8,43)

Así pues, la esfera del ser lo engloba todo y no permite novedad alguna en su seno; inmutable e imperecedero no teme la alteración ni la muerte; indiviso, no da lugar a la emergencia de la alteridad ni de la separación como su condición. Además, la condena al parricidio estaba anticipada ya en el mismo *Poema*: la *doxa*. Así, cualquier atentado al primado del ser recalaba en la ignorancia. El círculo estaba cerrado: no se puede ir en contra del ser desde la filosofía.

Nuestro filósofo, en cambio, busca la separación. Sin ésta como condición de posibilidad de la alteridad, todo el planteamiento levinasiano cae. Pero, ¿cómo hacer una metafísica de la separación con una base ontológica?, ¿se puede conciliar el poema parmenídeo con las sustancias separadas de Rosenzweig que son el eco de una Escritura Sagrada que tiene como base la santidad (קדוּשָׁה, *kadosh*, santo, separado)? No será una metafísica del ser, sino del bien, la que permita la separación absoluta y fundamente el deseo de trascendencia, y algunas pistas de solución de esta metafísica se encuentran ya desde la antigüedad, desde los contestatarios de Parménides.

El ser es visto por Levinas como un suelo que instaura la comunidad y la sincronía, quita posibilidad de trascendencia radical, pues nada escaparía de su amplitud y comprensión. Una metafísica del ser es una metafísica de la proximidad que conjura la exterioridad<sup>529</sup>, proximidad que deviene identificación de lo diferente. Sin embargo, en la lectura que hace el filósofo judío del Occidente, encuentra dos ejemplos paradigmáticos de intentos de decir lo más allá del ser: Platón y Descartes<sup>530</sup>, aunque ambos fallidos, según su opinión.

Platón –citado 27 veces en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, obra en la que Levinas intentará consumir el parricidio– se presenta como un filósofo indeciso respecto a la trascendencia. Por una parte, concibe al Bien como “lo más allá del ser” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en la célebre descripción de *República* 509b, pero por otra, retorna al ser, a la unidad, al sistema y a la totalidad en el *Parménides*<sup>531</sup> y en otros textos<sup>532</sup>.

---

<sup>529</sup> Cfr. AE\*, 61.

<sup>530</sup> A mi parecer la lectura levinasiana es corta, pues encontramos en muchos más casos lo que en palabras de Levinas sería *lo más allá del ser*. Además, el “ser” del cual reniega Levinas es el de la ontología heideggeriana; falta en nuestro autor un estudio más profundo y serio de los grandes metafísicos medievales y, en especial, del Rambam –Maimónides–, el cual supo conciliar una metafísica del ser con las tesis básicas del judaísmo sobre la creación y la separación.

<sup>531</sup> Cfr. *Parménides*, 166c.

A juicio del lituano, con Platón la filosofía se atrevió a liberar la verdad de las condiciones espaciotemporales<sup>533</sup>, de su suelo cultural, para alcanzar las significaciones en sí mismas, *kath'auto*. Levinas se apropia<sup>534</sup> de la teoría de las Formas (separadas e invisibles<sup>535</sup>) para designar algunos caracteres constitutivos del

---

<sup>532</sup> Por ejemplo, en *Timeo* 37a, lo “mismo” y lo “diferente”, temas medulares de la metafísica levinasiana, quedan unidos con un tercer elemento (el “ser”), por el demiurgo que hace la masa original de donde surge todo. Es pues, el ser, la sinopsis original y originaria de las fuerzas y los elementos. Cfr. también *Sofista* 254e.

<sup>533</sup> Para Levinas la liberación de los condicionantes culturales y temporales está en sintonía con el judaísmo que, como religión, apela al sujeto más allá de su historia. Cfr. HS\*, 80: “La eternidad de Israel es, por lo tanto, su independencia respecto a la Historia y su capacidad de reconocer a los hombres como en todo momento maduros para el juicio, sin esperar que el final de la Historia nos entregue su sentido pretendidamente último. E Israel, más allá del Israel carnal, engloba todas las personas que se niegan al veredicto puramente autoritario de la Historia”.

<sup>534</sup> Cfr. GONZÁLEZ F. J., “Levinas questioning Plato on eros and maieutics”, en: SCHROEDER B. y BENSO S. (Ed.), *Levinas and the Ancients*, Indiana U. Press, Indiana 2008, 45-46.

<sup>535</sup> Estas dos características son fundamentales para comprender la correlación Platón-Levinas, pues el Rostro del Otro es lo de suyo separado e invisible, es decir, lo-para-lo-cual-ninguna-visión-es-adecuada. Cfr. TI\*, 58: “La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprensión que engloba. La inadecuación no designa una simple

Rostro, y la alteridad que entre ellas guardan anuncia la distancia infinita que mediará entre el Otro y el Mismo; así como las formas no existen en ningún *lugar*, tampoco se puede hacer topología del Otro quien desde su *no-lugar* impide la tematización y llama a la responsabilidad.

Pero el riesgo que entraña una filosofía que no asume *esta tierra* (paz-guerra) y estas *circunstancias* (hambre, sed, desnudez) fue denunciada por la filosofía postplatónica. Las Formas-Rostro emancipadas de su historicidad son pretexto para la violencia y la explotación, y así, “era necesario que la filosofía denunciara el equívoco [platónico], mostrara las significaciones que apuntan al horizonte de las culturas [...] Era necesario que la filosofía se juntara así con la etnología contemporánea. ¡He aquí el platonismo vencido! Pero está vencido en nombre de la generosidad misma del pensar occidental que, percibiendo al hombre *abstracto* en los hombres, ha proclamado el valor absoluto de la persona y ha englobado, en el respecto que le profesa, hasta las culturas en que estas personas están y en las que se expresan. El platonismo es vencido gracias a los mismos medios que ha provisto el pensar universal salido de Platón”<sup>536</sup>.

---

negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo.”

<sup>536</sup> HAH\*, 70.

No obstante lo anterior, el proyecto de Levinas quiere ser una vuelta al platonismo, sobre todo en lo tocante al Bien. Nuestro filósofo sabía que, de acuerdo a la reflexión de Spinoza, el ser tiende a perseverar en el ser<sup>537</sup> (*conatus essendi*) –causa germinal de toda guerra–, por eso busca en la noción platónica del τὸ ἀγαθόν la instancia de inteligibilidad máxima. El Bien, en efecto, suscita el deseo, pero éste, a diferencia de la necesidad, no se sacia, no regresa al ego a sí mismo; al contrario, lo mantiene en tensión hacia lo exterior, hacia el ser separado del cual se preocupa y se responsabiliza (*Sorge levinasiana*) sin jamás poderlo asir. El Otro es al Bien lo que el Mismo es al ser; y los atributos de santidad y dignidad que da Levinas al Otro, Platón los encumbra en el Bien, y así leemos en la *República*: “del Bien reciben [los objetos inteligibles] no solamente su inteligibilidad, sino reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia; y con todo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía *más allá de la esencia* y la sobrepasa en dignidad y poder”<sup>538</sup>.

---

<sup>537</sup> SPINOZA B., *Ética*, III, prop. 6-7; IV, prop. 18, esc.

<sup>538</sup> *República*, 509b: “καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνον μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος”.

La herencia platónica es, pues, doble: la teoría de las formas, en tanto separadas<sup>539</sup>, y la noción del Bien como lo más allá del ser<sup>540</sup>, que lo sobrepasa en dignidad y poder<sup>541</sup>. Aunque estas dos notas son las reconocidas por la mayoría de los críticos, encuentro yo una tercera que bien puede maridar la noción de culpabilidad en Dostoievksy y la justicia que exige la Torah vistas en el primer capítulo. El texto platónico al que me refiero, y que muta la retórica en prólogo profético es el siguiente: “Por tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no nos es de ninguna utilidad la retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario, a saber, que es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud; obligarse a sí mismo y obligar a los demás a no acobardarse, sino presentarse con los ojos cerrados y valientemente al juez, como ante un médico para que opere y cauterice buscando lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; y si ha cometido una falta que merece golpes, que se presente para que se los den; si

---

<sup>539</sup> Cfr. *Sofista*, 253d.

<sup>540</sup> Cfr. *República*, 578c.

<sup>541</sup> Mattéi hace notar cómo el pleonasma platónico ἐπέκεινα-ὑπερέχοντος es una hipérbole que redobla la altura y eminencia del Bien. Esta hipérbole también estará presente en Levinas, por ejemplo, en II, 242 y DVI\*, 87: “altura por encima de toda altura”. Cfr. MATTÉI J. F., “Levinas et Platon”, en PT, 73-87.

merece la prisión, para que le aten; si una multa, para pagarla; si el destierro, para desterrarse, y si la muerte, para morir; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus familiares y se sirva de la retórica para este fin para que, al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia”<sup>542</sup>.

La matriz ética de Platón se ve, sin embargo, oscurecida por la tendencia que en el *Sofista*, *Parménides* y *Timeo* hay hacia el ser y el Uno: hacia la totalidad<sup>543</sup>. Y en este sentido el proyecto de Levinas entra en conflicto con Platón. En efecto, para nuestro autor “si la exterioridad no consiste en presentarse como tema, sino en dejarse desear, la existencia del ser separado que desea la exterioridad, no consiste ya en preocuparse de ser. Existir tiene un sentido en una dimensión distinta a la de la perduración de la totalidad. Puede ir más allá del ser”<sup>544</sup>. En resumen: Platón es una tentativa, brillante y sugerente, pero no consumada, de la exterioridad, de lo Otro más allá de la esfera parmenídea del ser.

Otro autor –de los más citados por Levinas– que es un ápice en la filosofía moderna por su sugerente, aunque controvertido tratamiento de la exterioridad, es Descartes. Él, atendiendo a la tercera de sus *Meditaciones*, busca algo que le dé certeza de que no

---

<sup>542</sup> *Gorgias* 280c-d.

<sup>543</sup> Cfr. SANFORD S., “Plato and Levinas: The Same and the Other”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30/2 (1999), 141.

<sup>544</sup> TI\*, 305.

está “solo” en el mundo y, por tanto, que existe la exterioridad, lo Otro; y su argumento estriba en reconocer la imposibilidad de ser causa de alguna de sus ideas para demostrar que debe haber una causa extrínseca de la misma<sup>545</sup>.

Para Descartes, “se debe concluir que Dios existe. Pues aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuera infinita”<sup>546</sup>. De este fragmento Levinas tomará como caballo de batalla tres ideas cruciales: a) el yo posee la idea de lo infinito (lo infinito, no ya por poder, como atributo divino, sino lo infinitamente otro, lo separado, lo radical distinto, como atributo del Prójimo); b) el que dicha idea sea puesta en el yo desde fuera (el tercer libro más famoso de Levinas, *De Dios que viene a la idea* trata justamente de la proveniencia extrínseca de la idea de infinitud, a saber, el Rostro del Otro como dador de sentido); y c) la existencia de la exterioridad (el Rostro del Otro es

---

<sup>545</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid 1977, 39: “Si la realidad objetiva de alguna de mis ideas es tal, que yo pueda saber con claridad que esa realidad no está en mí formal ni eminentemente (y, por consiguiente, que yo no puedo ser causa de tal idea), se sigue entonces necesariamente de ello que no estoy solo en el mundo, y que existe otra cosa, que es causa de esa idea”.

<sup>546</sup> Id.

el *para* al que apunta la estructura de la subjetividad a través de la responsabilidad).

Aunque más adelante se tratará extensamente la noción del Infinito en Levinas, cabe señalar por ahora un hecho fundamental en que coinciden Descartes y Levinas: la problematicidad que encierra la idea de infinito. Efectivamente, ¿cómo es posible que exista una idea cuyo *ideatum* sea la infinitud si la idea misma es un continente finito? El contenido de dicha idea no puede estar en ella, de lo contrario, la idea finitizaría su contenido. La presencia de esta idea en tanto presencia de la ausencia (Blanchot) intenciona al sujeto fuera de sí: ¡idea de la trascendencia! La problematicidad de la idea de infinito problematiza a su sujeto, lo descentra y lo ordena a la exterioridad<sup>547</sup>. El oráculo de Platón de seguir la verdad con toda el alma, a la luz de la idea de infinito de Descartes, implica para Levinas un despojarse y prescindir del sí-mismo, cimbrado e inquieto, para ir en pos de Otro<sup>548</sup>: “Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de «lo otro que el ser» -más allá del no-ser- significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las

---

<sup>547</sup> PINTOR RAMOS A., “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19/1 (1992), 204: “Ese infinito no es un ser que neutralice al sujeto, sino que está más allá y eso que está más allá del ser es, como dijo Platón, Bien, una bondad sin límite que deja su huella indeleble en todo lo que se sujeta a su ley. El otro no es “otro como yo”, sino que es esencialmente “otro que yo””.

<sup>548</sup> Cfr. HAH\*, 65.

anexiones de la esencia. Yo como unicidad, fuera de toda comparación, ya que, al margen de la comunidad, del género y de la forma, al no encontrar más reposo en sí mismo, inquieta desde el momento en que no coincide consigo mismo”<sup>549</sup>.

Pareciera que Descartes no sólo pone entre paréntesis el ser del mundo para encontrar la conciencia –a esto también se sumaría el platonismo de Husserl que hace epojé de la cultura y de la historia para encontrar el en-sí–, sino que además pone entre paréntesis, o al menos en segundo plano, la conciencia misma. Es la Infinitud del Otro –Dios– la que funda la estructura de la subjetividad<sup>550</sup> y la habilita. De manera análoga al anterior razonamiento, Levinas busca en la precedencia del Otro la fundación de la Ética; no es la libertad, como principio autónomo, el basamento moral, sino la responsabilidad (por ser “respuesta”, es acto segundo, el acto primero es la voz del Otro); la apuesta de

---

<sup>549</sup> AE\*, 51.

<sup>550</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas...*, 39: “en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues, ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?”

nuestro autor es la Heteronomía y la concepción de la conciencia como fundada<sup>551</sup>.

¿Por qué, pues, no quedarse en Descartes? o bien, ¿por qué Descartes es otra tentativa fallida de evasión del ser? Levinas sabe que quedarse con Descartes significa aceptar la concepción de la subjetividad como conciencia auto-identificadora. Por el contrario, Levinas busca la identidad del ego en un principio extrínseco al ego mismo, no acepta las consecuencias éticas que acarrearía el *cogito, sum*. El enunciado bíblico “heme aquí” (acusativo-vocativo, no nominativo) es una clave satisfactoria para el lituano a la hora de leer las *Meditaciones*, pues es la tercera y no la segunda, la puerta de entrada a una metafísica más allá del ser y más allá de la conciencia.

---

<sup>551</sup> Cfr. BENOIST J., “Le *cogito* levinassien: Levinas et Descartes”, en *PT*, 107.

## 2. EL MÁS ALLÁ DEL SER

### 2.1 LA SUBJETIVIDAD ANÁRQUICA

La estructura de la subjetividad humana anuncia la salida del ser. Si nos atenemos a fenómenos como la búsqueda, el deseo, la pregunta, la espera y, sobre todo, la responsabilidad ética, encontramos que no existe un correlato suficiente de su intención, es decir, están intencionados más allá del contenido<sup>552</sup>. Este saberse “sobrepasada” de la subjetividad, saberse siempre in-quieta desdice a las filosofías que postulan la libertad como principio, como *arché*. Ese algo que se escapa, que sobrepasa el acto intencional humano<sup>553</sup>, no puede ser, después, acogido en una visión omnicompreensiva por una apercepción trascendental. No es el ego, pues, un principio, ni en el orden temporal ni en el de prioridad; él se sabe antecedido y sobrepasado, fundado con antelación a su toma

---

<sup>552</sup> Cfr. DMT, 201.

<sup>553</sup> En este “sobrepasar” en el seno de la intencionalidad radica una de las críticas iniciales de Levinas a Husserl. Cfr. DEHH\*, 204: “Éste [Husserl] opone a la constitución del objeto por la conciencia el ser en sí de este objeto, pero, como el idealismo, identifica ser y objeto. Admitida esta identificación, el idealismo de nuevo vuelve triunfalmente. Pues la aparición de un objeto, la representación, es siempre a la medida de la conciencia. Es la adecuación entre el yo y el no-yo, entre lo Mismo y lo Otro. Una vez representado, lo Otro iguala a lo Mismo, aunque parece contrastar con él”.

de conciencia: la libertad está investida por la responsabilidad y la responsabilidad mienta la exterioridad.

La an-arquía, para Levinas, refiere a dos aspectos fundamentales: lo no-principio, limitando así la concepción de la subjetividad como espontaneidad y declarando al sujeto, *prima facie*, como pasivo; y el anarquismo político, a saber, la impotencia de una instancia superior, por ejemplo el Estado, de asimilar a sus individuos que reclaman para sí la independencia o separación<sup>554</sup>. El primer aspecto es atribuido al Mismo, mientras que el segundo, al Otro. Veamos estos dos aspectos con más detenimiento.

El Mismo negado como *arché* es justo la reivindicación de la tercera meditación de Descartes frente a la segunda. La conciencia (*ego cogito*) no es principio<sup>555</sup>, de ahí que afirme Levinas que “acción, libertad, comienzo, presente, representación –memoria e historia– articulan de diversos modos esta modalidad ontológica que es la conciencia. Nada puede entrar fraudulentamente, de contrabando en cierto modo, en un yo consciente sin exponerse a la

---

<sup>554</sup> Cfr. KEMP P., “Another language for the Other: From Kierkegaard to Levinas” en: *Philosophy & Social Criticism* 23/5 (1997), 21ss.

<sup>555</sup> HERRERO HERNÁNDEZ F. J., “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27/1 (2000), 257-258: “Se nos indica que expresiones como “an-árquico” han de tomarse en su sentido original, queriendo, con ello, poner de manifiesto que la relación con el Otro es absolutamente irreductible a la conciencia”.

confesión, sin igualarse en la confesión, sin hacerse verdad. A partir de aquí toda racionalidad remite al descubrimiento del origen, del principio. La razón es una arqueología, y la palabra compuesta arqueología, una redundancia. La inteligibilidad del sujeto mismo no puede consistir más que en esta ascensión al origen, movimiento que, en conformidad con la *Wissenschaftslehre*, es el ser mismo del Yo, el “plantearse” del sí mismo. La reflexividad del Yo no es más que el hecho de ser el origen del origen”<sup>556</sup>.

Que la conciencia no sea principio no supone para nuestro autor la pérdida de la inteligibilidad o el sentido, la caída a un abrupto irracionalismo, –juicio poco afortunado y en ocasiones frecuente frente a Levinas–. El filósofo lituano busca el sentido y la inteligibilidad<sup>557</sup>, pero distintos al ser y al Mismo, busca *otra*

---

<sup>556</sup> HAH\*, 93-94.

<sup>557</sup> Cfr. INT, 247: “–I have mainly traed to place due emphasis on an “intelligibility” or a signifying, differing from that of knowledge, and that tends to be construid as a simple privation (...) I have been sufficiently insistent upon the inevitable recourse of all meaningfulness to knowledge, an on the role incumbent upon knowledge in the ethically meaningful, to avoid the reproche of having underrated knowledge. Its derivative nature is not indignity. –Derivative, or dangerous? –Dangerous when it is taken to be the only kind of meaning. Dangerous when we forget, in speaking, that we are speaking to the other, that the rationality of discourse is already borne by the previous signifying of dialogue or proximity. Dangerous when we think that the logical forms of knowledge in which all philosophy is indeed expressed are the ultimate structures of the meaningful”.

inteligibilidad que la del conocimiento<sup>558</sup>, rechazando así que las formas lógicas sean las últimas estructuras del significado. Lo último o más allá –¿verdadero *arché*?<sup>559</sup>– del Mismo sería el Otro en su necesidad y exigencias. La noción que se tambalea es, entonces, la autarquía, es decir, la consideración de ser uno mismo principio, noción que desde Sócrates hasta Fichte baña la antropología occidental; Levinas busca “hacer renacer al hombre de la inanidad del hombre-principio, de la inanidad del Principio, del cuestionamiento de la libertad entendida como origen y presente, buscar la subjetividad en la pasividad radical”<sup>560</sup>.

---

<sup>558</sup> Una de las críticas de Levinas al conocimiento radica en que conocer *qué es* algo, equivale a decir que “*esto es aquello*”, con lo cual desaparece la diferencia radical e identitaria y por tanto no se accede al ente καθ’ αὐτό. Cfr. TI\*, 88-89.

<sup>559</sup> Aunque el mismo Levinas rechace la idea de “principio” (Cfr. HAH\*, 97), la crítica que le hacía Derrida era procedente: el Yo es, desde un punto de vista, el Otro del Otro, es decir, el Yo es “principio” del Otro en cuanto que el Yo es también un otro; a fin de cuentas la heteronomía tornaría en autonomía por vía pasiva.

<sup>560</sup> HAH\*, 95-76.

confesión, sin igualarse en la confesión, sin hacerse verdad. A partir de aquí toda racionalidad remite al descubrimiento del origen, del principio. La razón es una arqueología, y la palabra compuesta arqueología, una redundancia. La inteligibilidad del sujeto mismo no puede consistir más que en esta ascensión al origen, movimiento que, en conformidad con la *Wissenschaftslehre*, es el ser mismo del Yo, el “plantearse” del sí mismo. La reflexividad del Yo no es más que el hecho de ser el origen del origen”<sup>556</sup>.

Que la conciencia no sea principio no supone para nuestro autor la pérdida de la inteligibilidad o el sentido, la caída a un abrupto irracionalismo, –juicio poco afortunado y en ocasiones frecuente frente a Levinas–. El filósofo lituano busca el sentido y la inteligibilidad<sup>557</sup>, pero distintos al ser y al Mismo, busca *otra*

---

<sup>556</sup> HAH\*, 93-94.

<sup>557</sup> Cfr. INT, 247: “–I have mainly traed to place due emphasis on an “intelligibility” or a signifying, differing from that of knowledge, and that tends to be construid as a simple privation (...) I have been sufficiently insistent upon the inevitable recourse of all meaningfulness to knowledge, an on the role incumbent upon knowledge in the ethically meaningful, to avoid the reproche of having underrated knowledge. Its derivative nature is not indignity. –Derivative, or dangerous? –Dangerous when it is taken to be the only kind of meaning. Dangerous when we forget, in speaking, that we are speaking to the other, that the rationality of discourse is already borne by the previous signifying of dialogue or proximity. Dangerous when we think that the logical forms of knowledge in which all philosophy is indeed expressed are the ultimate structures of the meaningful”.

inteligibilidad que la del conocimiento<sup>558</sup>, rechazando así que las formas lógicas sean las últimas estructuras del significado. Lo último o más allá –¿verdadero *arché*?<sup>559</sup>– del Mismo sería el Otro en su necesidad y exigencias. La noción que se tambalea es, entonces, la autarquía, es decir, la consideración de ser uno mismo principio, noción que desde Sócrates hasta Fichte baña la antropología occidental; Levinas busca “hacer renacer al hombre de la inanidad del hombre-principio, de la inanidad del Principio, del cuestionamiento de la libertad entendida como origen y presente, buscar la subjetividad en la pasividad radical”<sup>560</sup>.

---

<sup>558</sup> Una de las críticas de Levinas al conocimiento radica en que conocer *qué es* algo, equivale a decir que “*esto es aquello*”, con lo cual desaparece la diferencia radical e identitaria y por tanto no se accede al ente καθ’ αὐτό. Cfr. TI\*, 88-89.

<sup>559</sup> Aunque el mismo Levinas rechace la idea de “principio” (Cfr. HAH\*, 97), la crítica que le hacía Derrida era procedente: el Yo es, desde un punto de vista, el Otro del Otro, es decir, el Yo es “principio” del Otro en cuanto que el Yo es también un otro; a fin de cuentas la heteronomía tornaría en autonomía por vía pasiva.

<sup>560</sup> HAH\*, 95-76.

Más aún, que la conciencia no sea *arché*<sup>561</sup> significa también una fuerte crítica a las éticas emergidas del análisis del ego y que frecuentemente se constituyen en doctrinas de la autojustificación y la complacencia –éticas indoloras que absuelven al sujeto de la acción por el mero hecho de no ser el sujeto la fuente del mal–. Sólo una subjetividad an-árquica es responsable de antemano, a priori, y no encuentra en su situación óptica la solución de su culpabilidad.

Pero también la anarquía en Levinas hace referencia a la separación, a la infinitud del Otro, que lo hace irreconciliable con una visión de conjunto, como pretendería la historia<sup>562</sup>. El Otro en tanto Otro no puede ser medurado por ninguna instancia superior. Dicho de otro modo, no es el ser ni la historia los que otorgan dignidad al Otro, sino al contrario; es en función del Otro, de su separación absoluta, que todo lo demás adquiere sentido y es medurado. La infinitud del Otro finitiza las cosas y las revela como

---

<sup>561</sup> Cfr. EN\*, 105: “Así, lo sustantivo, lo nombrable, lo ente y lo Mismo –tan esenciales a la estructura de la re-presentación y de la verdad como verdad de la presencia– siguen siendo los términos privilegiados y originarios de la conciencia. Pero, ante todo, la fenomenología produce ella misma estas estructuras mediante la reflexión, que es una percepción interna, y en la que el procedimiento descriptivo «sincroniza», en el saber, el flujo de la conciencia”.

<sup>562</sup> Cfr. PEÑALVER P., *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Caparrós, Madrid 2001, 3; PINTOR RAMOS A., “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19/1 (1992), 196.

alteridades efímeras; la infinitud del Otro finitiza lo dicho, y revela un Decir pre-original que no acaece; la infinitud del Otro finitiza las instituciones<sup>563</sup> políticas y les da su justo valor; a la luz del Otro se resuelve el ser<sup>564</sup>.

Se abre, sin embargo, una aparente aporía en el pensamiento de Levinas. En efecto, el reniego contra la autarquía, contra la idea de un Ego que se pone a sí mismo en libertad y que entonces

---

<sup>563</sup> SIMMONS W. P., “The Third. Levinas’ theoretical move from an-archical ethics to the realm of justice and politics” en: *Philosophy & Social Criticism* 25/6 (1999), 99: “The world of institutions and justice must be held in check by the anarchical responsibility for the Other”.

<sup>564</sup> AE\*, 61: “El modo de pensar aquí propuesto no significa desconocer el ser ni tampoco tratarlo en ridícula pretensión de un modo desdeñoso como el desfallecimiento de un orden o de un desorden superior. Al contrario, adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere. En los modos indirectos de la illeidad. en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables y una sinopsis, una puesta en conjunto y una contemporaneidad; se necesitan tematización, pensamiento, historia y escritura. Pero se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que ser*. A partir de la significación del acercamiento, ser es ser *con el otro* para el tercero o contra el tercero, con el otro y con el tercero contra sí mismo, en la justicia; contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés”.

inaugura el mundo y la historia, lo lleva a la anulación de todo *arché*. Ni siquiera el Otro, en sentido estricto es principio, pues cobrando conciencia de tal hecho, sería un Yo-principio respecto los demás. La idea levinasiana busca descentrar de todo ego el principio, y dejarlo a la espera y a la escucha del Otro: pasividad-secundariedad. La filosofía occidental ha celebrado la idea de autonomía, ya en los individuos, ya en los pueblos, mientras que la tradición hebrea ha conservado en alto la heteronomía. Y en esto radica la aporía: un pensamiento heteronómico supone la noción metafísica de principio. ¿Cómo conciliar el profetismo (ser-a-la-escucha-del-Otro-como-Principio) con la anarquía?

Una clave para tratar de solucionar el problema es que toda subjetividad es anárquica. Todo sujeto, en tanto Yo, no se considera a sí mismo como principio: el Otro ordena y manda; incluso el Otro, en tanto *sujeto*, está también *sujetado* al mandato externo. Ocuparse del Otro siempre y absolutamente antes que del Yo es, para Levinas, la santidad<sup>565</sup>. La condición de posibilidad de la libertad, no es, por tanto, la voluntad, sino el mandato externo; “imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí bajo una forma política

---

<sup>565</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas...*, 118 ; SAINT-CHERON M., *Entretiens avec Emmanuel Levinas...*, 24-25.

el mandato como condición de la libertad”<sup>566</sup>. Lejos, pues, de ser contradictorias la heteronomía y la anarquía, ésta es condición de aquélla. La moralidad radicaría para nuestro autor, en la posibilidad de acoger al Otro –siempre precedente–, en el cuestionamiento que trae el Rostro ajeno a los poderes ingenuos y a la pretendida libertad del Yo<sup>567</sup>; sólo después de ser investido por el mandato del Otro es que el sujeto es libre<sup>568</sup>, es “yo”. Si en el segundo capítulo se analizó el insomnio como prueba del aislamiento subjetivo, es ahora que comprendemos que será otro insomnio –el de estar en vela por el Otro que sufre– el que será la prueba de la subjetividad abierta<sup>569</sup>.

---

<sup>566</sup> LC\*, 73.

<sup>567</sup> Cfr. CHALIER C., *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993, 62-63.

<sup>568</sup> Cfr. TI\*, 107: “Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario”; 108: “Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad”.

<sup>569</sup> Cfr. AE\*, 156: “La proximidad o la fraternidad no es ni tranquilidad turbada de un sujeto que se quiere absoluto y solo, ni tampoco el mal menor de una confusión imposible [...] Pero la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo en los instantes más liberados del cuidado que «la existencia toma de esta misma existencia», no tiene en su claridad otra sombra, no tiene en su reposo otra inquietud ni otro insomnio que los que le vienen de la miseria de los demás, allí donde el insomnio es tan sólo la absoluta imposibilidad de inhibirse y distraerse”.

Por último, quepa añadir que para Levinas la anarquía supone una diacronía<sup>570</sup>. Rehusar una instancia superior comprensiva implica rehusar al tiempo y a la historia que nos describe en él. La *diacronía* del Otro, sin embargo, impele al Mismo a la *diaconía*, es decir, a la no-in-diferencia<sup>571</sup> respecto al prójimo.

El concepto de diacronía es, sin embargo, un punto débil de la propuesta de nuestro autor pues nulifica la utilidad y pretención de la “historia”<sup>572</sup>. En efecto, el Otro incumbe en tanto que es precisamente Otro, ajeno a las situaciones históricas determinadas que lo enmarcan en la posición del desamparo. Por desmarcarse de la temporalidad como horizonte de comprensión del ser, según Heidegger, Levinas ha terminado por atemporalizar a la alteridad o, al menos, no sincronizarla con el tiempo del Yo. La subjetividad trascendental que tanto criticó del idealismo, por erigirse como *primum* metafísico, ha claudicado por una “alteridad trascendental”, es decir, diacrónica. Ciertamente, el “aquí” y “ahora” del Otro, no son desatendidos por Levinas, y los recuperará cuando entre al problemático punto del tercero: frente a dos que me necesitan infinitamente –frente a dos Otros–, he de aplicar la justicia, el

---

<sup>570</sup> Un análisis más detallado de la relación alteridad-diacronía lo puede realizar el lector en el artículo “Diacronía y representación”, contenido en EN\*, 185-205.

<sup>571</sup> Cfr. EI, 48.

<sup>572</sup> Cfr. AT, 172; DVI\* 117. Allí Levinas admite que carece en absoluto de una filosofía de la historia.

cálculo político, y a los que son de suyo únicos e incomparables, he de compararlos.

La vida en una sociedad histórica es el *ubi* real de la diaconía y, sin embargo, vivir en sociedad, para Levinas, es ya aceptar las instituciones, las leyes y los tribunales, es aceptar el saber y la justicia como raseros que igualan y, por tanto, violentan la alteridad<sup>573</sup>. Concidimos en este punto con Dussel cuando hace una crítica a la estrecha visión de la política para Levinas, pues éste “tiene una dificultad de «mediar», de edificar un «puente» entre la Exterioridad del Otro y la construcción de una «nueva» totalidad al «servicio» del Otro. El Otro es «totalmente» otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es «analógicamente» otro”<sup>574</sup>. La diaconía hacia el Otro no resuelve del todo el amplio problema que encierra la intersubjetividad, que no se reduce sólo a la “guerra”, sino también a la convivencia entre los igualmente diferentes. La comunidad, y no sólo el Yo, es la que debe ejercer la diaconía para con el Otro, y así crear política en el momento de la responsabilidad ética<sup>575</sup>.

---

<sup>573</sup> Cfr. AT, 173.

<sup>574</sup> DUSSEL E., “Lo político en Levinas”, en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 2004, 280.

<sup>575</sup> Es interesante ver cómo la Iglesia Católica concibe la *diakonia* como una de las tres características fundamentales de la *Eklesía*, a la par de la *martyria* y la

## 2.2 DE LA TRASCENDENCIA A LA TRANSASCENDENCIA

Casi al inicio de *Totalidad e Infinito* Levinas afirma que la metafísica es trascendencia, y que ésta, como deseo e inadecuación, es a su vez una *transascendencia*<sup>576</sup>. Este apartado busca presentar las manifestaciones fundamentales de lo más allá del ser, de la trascendencia, o si se quiere, de la exterioridad, teniendo en cuenta que la salida de sí supone un *ascenso*, un Deseo de lo superior: llamado del Infinito en el Rostro del prójimo. Sólo una subjetividad an-árquica puede estar al servicio del Altísimo<sup>577</sup>; la humildad, *kenosis*, de quien no se sabe principio, es la condición de la transascendencia.

---

*leiturgia* (Cfr. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 25); este rasgo es fundamental, pues el servicio comunitario es a su vez beneficio al Otro y elemento de cohesión.

<sup>576</sup> Cfr. TI, 24: “Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une *transascendance*”. Lamentablemente la traducción castellana de este texto traduce *transascendance* igualmente por *trascendencia* perdiéndose así la metáfora sugerida por el autor.

<sup>577</sup> Cfr. TI\*, 101.

## 2.2.1 EL EROTISMO Y LA FECUNDIDAD

En el capítulo segundo de la tesis se abordó cómo el ser humano quedaba constituido como yo cerrado en el gozo, cómo quedaba hipostasiado a sí mismo. El gozo es el retorno que es posibilitado por el *vivir de...* otro; pero aún en él no hay trascendencia, sino inmanencia. Nuestro autor, desde obras iniciales como *El tiempo y el otro*, trabajará una tesis complicada: el erotismo como forma primigenia de la relación con el otro en tanto que otro<sup>578</sup>.

La diferencia sexual que posibilita la relación erótica no es una diferencia entre otras, no es un distintivo más, es, por el contrario, la “estructura formal que troquela la realidad de otro modo y condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, contra la unidad del ser proclamada por Parménides”<sup>579</sup>. El hecho de la mujer –la diferencia que ella entraña– es el origen mismo de la alteridad<sup>580</sup>, es su *typus*. La

---

<sup>578</sup> Cfr. TA\*, 127.

<sup>579</sup> TA\*, 128.

<sup>580</sup> Cfr. EI, 58.

existencia de lo femenino es la clave para desentrañar el misterio de lo Otro<sup>581</sup>.

Apartándose de la tradición occidental que muchas veces ha justificado el machismo social y político en una antropología que asimila a la mujer a ser subsidiaria del varón y de sus necesidades, Levinas recurrirá a los comentarios talmúdicos del segundo pasaje de la creación del hombre. Levinas se encuentra que en la Escritura hay aparentemente una anomalía gramatical cuando el Génesis afirma “Dios creó (וייצר, *vayizer*)” al hombre (Gn 2,7), pues el término hebreo tiene dos *yod*, a diferencia de los demás versículos donde Dios creó el resto de los seres cuya expresión gramatical sólo posee una. Haciendo eco de algunos rabinos – Rav Yirmiya ben Eleazar afirma que “el Santo Bendito sea Él ha creado en el primer hombre dos rostros”<sup>582</sup>–, nuestro autor no duda en afirmar que la intención de la Escritura es exponer la extraordinaria creación de lo

---

<sup>581</sup> En efecto, la trascendencia radical no es una falsa trascendencia-inmanencia. Levinas afirma que: “si la trascendencia tiene un sentido, no puede significar otra cosa, por lo que respecta al acontecimiento del ser –al *esse*, a la esencia– que el hecho de pasar a lo otro que el ser” (AE\*, 45). Otro tanto hay que afirmar de la diferencia sexual: la mujer no es un quasivarón, tampoco un supervarón, es realmente Otro que el varón, en una alteridad tal que no puede ser englobada en un género superior que los comprenda a ambos.

<sup>582</sup> *Berakhot*, 61a.

humano: creando una creatura creó dos<sup>583</sup>, o bien, la creación del humano supone la separación de raíz, la no fusión. Y en este punto el Talmud y el mito del andrógino –Aristófanes a la cabeza de los griegos– son irreconciliables.

Ahora bien, las dos *yod* no son sólo una cuestión gramatical, se corroboran también en una fenomenología de lo erótico. Para Levinas, lo más patético de la relación erótica estriba en que a pesar del deseo y la concupiscencia, siempre serán dos, absolutamente dos<sup>584</sup>. La fusión amorosa es para nuestro autor una pretensión romántica, no una descripción apegada a la realidad. La relación erótica no destruye la alteridad, sino que la conserva, y es por eso que ese tipo de relación no puede ser descrita en términos de *poseer* o *ser*.

Frente a la *luz* viril –analogía del pensamiento y el poder– se presenta la misteriosa y oscura presencia de lo femenino –analogía

---

<sup>583</sup> Cfr. SS, 127-128: “La première réponse signifie donc: la création de l’humain est extraordinaire; en créant un homme, il s’agissait de créer en une créature deux créatures [...] Qu’est-ce que l’humain? Le fait pour un être d’être *deux* tout en étant *un*”. La interpretación levinasiana aquí se aleja de la tradición cabalística que hace ver en la “doble naturaleza del hombre primordial” (*du-parzufim*) justo la complementariedad de las potencias y la unión total, sin separación. Cfr. IDEL M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, FCE-Sirueta, México 2006, 185-193.

<sup>584</sup> Cfr. EI, 58; TA\*, 129.

de toda alteridad—. Lo femenino no se *opone* o *contrapone* al varón, no anula sus poderes, no es una libertad frente a otra; su pudor y misterio, que nunca son del todo destruidos a pesar de la profanación y la brutalidad, son señal de la debilidad que acompaña a la alteridad, y así Levinas afirma: “Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad, como la aurora, se levanta el Amado que es la Amada. Epifanía del Amado, lo femenino no viene a agregarse al objeto y al Tú, previamente dados o recobrados de lo neutro, el único género que la lógica formal conoce. La epifanía de la Amada, no se distingue de su *régimen* de ternura. La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad”<sup>585</sup>. Lo femenino, como ternura, fragilidad y vulnerabilidad, cuestiona a lo masculino, lo cimbra; y, sin embargo, la virilidad no puede asir lo femenino —“que consiste en hurtarse a la luz”<sup>586</sup>— a modo de significación. Esta doble dimensión de la femineidad, como fragilidad no significante<sup>587</sup>, la hace ser, repito, el *typus* de toda alteridad. ¿No son acaso el extranjero, el huérfano y la viuda modalidades de lo femenino bajo esta óptica? Compartimos en este punto la opinión de Sucasas para quien la femineidad es una determinación del sujeto ético<sup>588</sup> más si se le entiende como

---

<sup>585</sup> TI\*, 266.

<sup>586</sup> TA\*, 130.

<sup>587</sup> Cfr. TI\*, 267.

<sup>588</sup> SUCASAS PEÓN, J. A., “Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*,

femineidad-maternidad, postura en la cual se escuchan los ecos de Rosenzweig en Levinas cuando aquél afirma que “lo materno es lo que ya existe, mientras que lo paterno se añade: la mujer siempre le es al varón madre”<sup>589</sup>.

Y, sin embargo, la relación erótica, como hace notar Anckaert<sup>590</sup>, está aún en la frontera entre inmanencia y trascendencia. Por ella el ego descubre la alteridad, pero la ambigüedad eros-gozo y la dinámica propia de la voluptuosidad, le hacen fascinarse por la desnudez del otro; su fragilidad expuesta no impele *prima facie* a la responsabilidad sino a la sensualidad<sup>591</sup>. Era

---

22/1 (1995), 258: “En su gravidez, el cuerpo de la gestante materializa una paradoja; lo más interior no es el propio yo, sino el no-yo (del hijo). Plena disponibilidad y acogida hospitalaria hacen del embarazo el emblema de la subjetividad inspirada, de la presencia (no objetual) del otro en el interior del psiquismo. En este sentido, la femineidad representa una determinación esencial del sujeto ético”. Cfr. SS, 158: el término “Misericordia” (*Rakhmana*) que define a Dios proviene del término “útero” (*Rakhem*), de esta manera se describe a Dios en términos de “maternidad”.

<sup>589</sup> Rosenzweig F., *La Estrella de la Redención...*, 204.

<sup>590</sup> Cfr. ANCKAERT L., *A critique of infinity...*, 63-64.

<sup>591</sup> Cfr. WEBB M., “Eros and Ethics: Levinas’s Reading of Plato’s ‘Good Beyond Being’”, en: *Studies in Christian Ethics*, 19/2 (2006) 212: “Plato’s *eros* and Lévinas’s ‘metaphysical desire’ coincide. This concrete phenomenological example of love as an incessant movement of desire, or a form of divine madness — as a real break from the ratio and economics of being — illustrates how, despite the death of the gods, the good is real when beings cease to *be* simply for

necesario para nuestro autor dar un paso más, y preguntarse por un tipo de relación tal que, sin absorberse en ninguna forma de interés respetase la alteridad del otro sin confundirse con él. Es así que se pregunta Levinas: “¿Cómo puedo seguir siendo un yo en la alteridad de un tú sin quedar absorbido por ese tú, sin perderme en él? ¿Cómo puede el yo seguir siendo un yo en un tú, sin reducirse no obstante al yo que soy en mí presente, es decir, a un yo que revierte fatalmente sobre sí mismo? ¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello sólo es posible de una manera: merced a la paternidad”<sup>592</sup>.

Una nueva categoría se vuelve a cernir sobre los textos de Levinas: la paternidad<sup>593</sup>. Ésta recuerda lo visto en el primer capítulo sobre la idea judía de creación y él la menciona en sus obras principales<sup>594</sup>. Ya no es la causa –que de algún modo está

---

themselves. It is important to emphasise that Lévinas is referring to the ethical relationship: i.e. metaphysical desire or (as he calls it) ‘a non-erotic proximity’, and so not simply erotic desire within being”.

<sup>592</sup> TA\*, 134-135.

<sup>593</sup> Cfr. TA\*, 136. Se puede profundizar el concepto de paternidad y cómo es el paradigma de toda relación ética interpersonal para Levinas en THAYSE J. L., “Fécondité et évacion chez Levinas” en *Revue philosophique de Louvain*, 96/4 (1998), 624-659.

<sup>594</sup> Cfr. TI\*, 87: “La gran fuerza de la idea de creación, tal como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es ex-nihilo, no porque esto represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia,

siempre presente en el efecto— sino la paternidad la que da prueba de la alteridad. La filiación no queda suficientemente explicada con la causalidad eficiente, pues el porvenir que une al Amado y a la Amada, porvenir siempre nuevo<sup>595</sup>, no entra dentro de las posibilidades de ambos, no es potencia: “A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad”<sup>596</sup>. Y en Levinas fecundidad no se reduce sólo a la relación biológica, sino a toda forma de apertura a la alteridad<sup>597</sup>.

Gracias a la fecundidad del eros es como se puede revertir la tendencia del gozo a volver sobre sí; el eros fecundo engendra al hijo, y he aquí el inicio del existir pluralista: el padre es separado del

---

sino porque el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es absolutamente otro”.

<sup>595</sup> GARRIDO-MATTURANO A. E.. “Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas”. en *Enfoques*, 14/1 (2002), 62: “Gracias a su fecundidad, el sujeto hace posible el acaecer de un futuro: el futuro del hijo, que es radicalmente diferente al advenir a sí proyectado en el presente (presente del futuro) y que constituye para el sujeto proyectante un futuro imprevisible y sorprendente (futuro auténtico). Con la existencia del hijo, el sujeto deja que arribe al mundo un futuro otro que ya no es más su posibilidad y, de este modo, introduce lo nuevo en la esenciación del ser. Se podría incluso definir la fecundidad en términos temporales como la posibilidad extraordinaria del sujeto de ser origen de un futuro que no se deja reconducir a la proyección de sus posibilidades presentes”.

<sup>596</sup> TI\*, 277.

<sup>597</sup> Cfr. TI\*, 310.

hijo y viceversa. La filiación instauro el “más allá” del tiempo presente, de lo definitivo<sup>598</sup>, de “mi” tiempo, que se acaba con mis posibilidades<sup>599</sup>; la paternidad es un ejemplo concreto de la trascendencia del ser<sup>600</sup>, de la resurrección que triunfa sobre la muerte<sup>601</sup>.

---

<sup>598</sup> URABAYEN J., “La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas”..., 760: “El tiempo, por su parte, rompe o remedia ese contacto excesivo con el ser que se da en el instante o presente, pues es fecundidad, recomenzar de nuevo, exigencia de lo no-definitivo”.

<sup>599</sup> GARCÍA J. A., “Levinas 1929-1947”, en *Tópicos*, 20 (2001), 56: “Y finalmente el sujeto humano es genealógico; la genealogía es la síntesis de amor y muerte. Una síntesis no hegeliana, no unificante, no ideal, no alcanzada por el sujeto individual; sino una síntesis real, que conserva la alteridad y trasciende la individualidad del sujeto moderno. El ser humano es genealógico porque la relación erótica del amor se abre a su vez a un futuro imprevisible; en la relación erótica irrumpe el hijo. El hijo es otro que altera a los padres y los sujeta; es otro. que somete a sí la relación amorosa”.

<sup>600</sup> Cfr. EI, 63: “Le fait de voir les possibilités de l’autre comme vos propres possibilités, de pouvoir sortir de la clôture de votre identité et de ce qui vous est imparti vers quelque chose qui ne vous est pas imparti et qui cependant est de vous – voilà la paternité.”

<sup>601</sup> BERNASCONI R., “A Love that is stronger than death. Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger and Bloch”, en: *Angelaki*, 7/2 (2002), 13: “It is possible that Levinas also turns to Bloch in order to displace the problematic discussion of fecundity in *Totality and Infinity*. In that analysis, Levinas identifies fecundity as a triumph over death, but at the same time he defines it, in sexist terms, as a resurrection in the son”.

Tanto la relación erótica como la paterno-filial dan muestra de que el ser es *múltiple*, y que la pluralidad es la estructura última de lo real. El propósito del parricidio de Parménides, padre del monismo, parece ir por buen camino si se erige en categoría ontológica la fecundidad<sup>602</sup>, si se manifiesta que en la paternidad el yo se libera a sí mismo sin dejar de ser sí mismo<sup>603</sup>, que al amar el padre al hijo, lo hace hijo único, pues “sólo el *Eros* paternal inviste la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el gozo, sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre [...] La creación sólo contradice la libertad de la criatura si la creación se confunde con la causalidad. La creación como relación de trascendencia –de unión y de fecundidad– condiciona, al contrario, la posición de un ser único y su ipseidad de elegido”<sup>604</sup>.

Hagamos una valoración de lo anterior comparándolo con los análisis del segundo capítulo sobre el gozo. Levinas encontró que el Mundo es en primera instancia “alimento” y su carácter de no-yo es evanescente y precario, pues pierde su alteridad para que el Yo continúe con su ipseidad. En la dependencia al Mundo como alimento el Mismo se sabe independiente del Mundo cuando lo asimila; el gozo otorga ya una especie de separación. Por el contrario, el erotismo fecundo, instauro la separación absoluta

---

<sup>602</sup> Cfr. TI\*, 285.

<sup>603</sup> Cfr. TI\*, 286.

<sup>604</sup> TI\*, 287.

porque después del encuentro con el Otro, no puede haber ninguna asimilación. Más allá del placer y del gozo, el erotismo es cuidado y ternura, delicadeza por la fragilidad ajena, mientras que la filiación abre a bocajarro la situación de responsabilidad frente al desvalido y necesitado. No es más ya un Yo que necesita de lo otro para satisfacer una necesidad, sino es el Otro quien en su necesidad, convoca al Yo para que éste salga de su en-sí y se responsabilice.

Si el gozo torna al Yo separado del Mundo pero siempre dependiente del Mundo que lo nutre, el eros paternal lo vuelve único, responsable, realmente independiente del hijo, y gracias a su independencia, es que el padre puede tomar en sus brazos y “cargar” al hijo y nutrirlo sin obtener de él beneficio alguno, a imagen de Dios: “El Señor vuestro Dios os ha tomado en sus brazos durante todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar, como un padre que toma en brazos a su hijo” (Dt 1, 31).

Cabría preguntarnos, sin embargo, si las dos subjetividades separadas, la que goza y la que se responsabiliza, son tan antagónicas como Levinas hace ver en sus obras. El padre o la madre, cuando reciben en sus brazos al hijo recién nacido, “gozan”, no porque haya sido colmada una necesidad, sino por la *visitación* de la alteridad – tema que nuestro autor tanto analizó–. Existe, pues, un gozar que no es *gozar de...* sino *gozar por...* el Otro. Fincar en la alteridad la propia realización sería un corolario de las tesis de nuestro autor que él mismo no llevó a sus últimas consecuencias,

probablemente por la obsesión de la visión culpable de la subjetividad previa a toda libertad.

### 2.2.2 LA PALABRA: DONACIÓN SIN RETORNO

Si *Totalidad e infinito* es un intento de encontrar el “más allá” en el eros y la fecundidad, en el rostro del otro que instaura la exterioridad, en *De otro modo que ser*, Levinas agudizará sus planteamientos –en gran medida para responder a las críticas que le hiciera Derrida en su ensayo *Violencia y metafísica*<sup>605</sup>– y los llevará mucho más al lenguaje, a la estructura Decir-dicho, que revela la subjetividad en tanto responsable por el otro.

Para Levinas, el lenguaje ha sido pensado como comunicación de ideas, pero una descripción así todavía es lejana a la realidad última de la palabra. Ésta no sólo es signo de un pensamiento, sino signo primigenio de la exposición hacia el prójimo, reconocimiento de su estatuto<sup>606</sup>. Antes de hablar de... se

---

<sup>605</sup> Vid. supra, Cap. II, 3, 2.

<sup>606</sup> Cfr. SAINT-CHERON M., *Entretiens avec Emmanuel Levinas...*, 104: “Le langage doit-il être pensé uniquement comme communication d’une idée ou d’un renoncement, et non pas aussi et peu-être surtout comme le fait d’aborder autrui comme autrui, c’est-à-dire déjà répondre de lui?”.

habla a... y es esta dimensión *expositiva* la que nuestro autor busca rescatar cuando afirma que el hablar es “la pasividad de la pasividad”<sup>607</sup>.

La relación entre los interlocutores es, de algún modo, una “relación sin relación”<sup>608</sup>, es decir, una relación en donde los relacionados no son ni desvelados en su intimidad, ni son correlato de una intención. El cara-a-cara del discurso difiere de la tematización, pues no se reduce a la adecuación entre noesis y noema. El cara-a-cara es encuentro, aceptación de la exterioridad; en el discurso se está siempre orientado hacia fuera, se está frente al otro como se está frente al maestro: “En esta relación hemos reconocido el lenguaje que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje, hemos reconocido la enseñanza. La enseñanza es un modo tal de producirse la verdad, que no es mi obra, que no puedo tenerla desde mi interioridad. Al afirmar tal producción de la verdad, se modifica el sentido original de la verdad”<sup>609</sup>.

¿Cómo proponer una teoría del lenguaje que supere el inmanentismo fenomenológico? Levinas, como lo hemos señalado a lo largo de esta tesis, recurrirá a la tradición hebraica. El término

---

<sup>607</sup> AE\*, 156.

<sup>608</sup> TI\*, 299.

<sup>609</sup> TI\*, 299; cabe señalar el gran parecido de estas afirmaciones con las de Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in veritate* no. 52: “La verdad, y el amor que ella desvela, no se pueden producir, sólo se pueden acoger.”

“palabra” (דָּבָר, *dabar*), posee una connotación muy rica: significa palabra, verbo, acción, cosa, mandato, ley, testimonio, etc.; no es únicamente el producto oral que traduce pensamientos y que tematiza<sup>610</sup>; es, sobre todo, el testimonio o compromiso que orienta la vida del hablante. Pronunciar la palabra es más que afirmarse en el ser o afirmar el ser, es más que un signo, es la posibilidad de hacer de la persona el signo mismo y ofrecerse –donarse– al que escucha; hablar es ya afirmar la exterioridad del rostro<sup>611</sup>.

Cuando Levinas afirma en *De otro modo que ser* que el Decir es anterior y superior a lo Dicho, está rescatando el sentido hebraico del *dabar*. Acostumbrados a la fenomenología, podríamos decir que Decir es a Dicho lo que la noesis al noema, pero no, más que una relación interna con el pensamiento, la palabra y su intención primigenia nos orientan al Otro, refieren a él<sup>612</sup>. Es por eso que el

---

<sup>610</sup> Cfr. PEÑALVER P., *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Caparrós, Madrid 2001, 2: “Lévinas percibe el poder clausurador y envolvente del discurso predicativo, al que no escapa el discurso mismo que expone la diferencia entre el Decir y lo Dicho. Pero la tematización de esta contradicción performativa está al servicio del lenguaje ético-trópico. Reafirmar el Decir como pasión de una responsabilidad ilimitada es la manera de resistir a la correlación sincronizadora del Decir y lo Dicho, aunque se parta y se retorne siempre a lo Dicho”.

<sup>611</sup> Cfr. TI\*, 309

<sup>612</sup> Véanse los ecos de *La Estrella de la Redención* en estas tesis levinasianas, donde el Decir puede bien traducirse por la palabra originaria que llama al otro más que nombrar cosas. Cfr. ROSENZWEIG F., *La Estrella de la Redención...*,

“Decir, aunque se absorba en lo Dicho, no se agota en tal absorción”<sup>613</sup>, es fundamentalmente orientación indeclinable al otro y sus necesidades. “Decir significa aproximarse al prójimo, «acreditarle significación». Es algo que no se agota en «donación de sentido», inscribiéndola en lo Dicho a modo de fábula. Es una significación concedida al otro antes de toda objetivación, donde el Decir propiamente dicho no es liberación de signos [...] Decir es comunicación, pero en tanto que condición de toda comunicación, en tanto que exposición”<sup>614</sup>.

En efecto, Decir es ya exponerse, sin preámbulos ni ropajes; es presentarse vulnerable desde la misma inclinación humilde – hasta religiosa<sup>615</sup>– que desea al Otro. La primera palabra estará

---

152: “Pero, por otra parte, la palabra real, la que *llama* por su nombre al objeto, sólo adquiere suelo firme bajo los pies porque la palabra originaria la ha prometido o pro-llamado. Lo mudo se hace sonoro; el misterio, patente; lo cerrado se abre; lo ya completo como pensamiento se trastrueca, como palabra, en un nuevo comienzo. Pues la palabra es tan sólo un comienzo hasta que llega al oído que la capta y a la boca que le responde”.

<sup>613</sup> AE\*, 98.

<sup>614</sup> AE\*, 100.

<sup>615</sup> EN\*, 19: “La relación con otro no es, pues, ontología. Este vínculo con otro que no se reduce a la representación del otro sino a su invocación, y en el que la invocación no va precedida de una comprensión, es lo que llamamos *religión*. La esencia del discurso es la plegaria. Lo que distingue a un pensamiento que arrostra un objeto del vínculo con una persona es que en este

siempre en vocativo, debida a una interpelación que suscita el Otro en el Mismo<sup>616</sup>. Ciertamente, nunca escapamos de la tentación-tendencia de tematizar al Otro, pero la realidad nos sobrepaja, la infinitud del Otro no puede ser expresada en nominativo, pues excede al Mismo y sus recursos. Levinas trata del colapsamiento de lo Dicho frente al Otro cuando afirma: “¿Por qué existe ese decir? Se trata de la primera fisura visible en el psiquismo de la satisfacción. Se puede, ciertamente, reducir el lenguaje a una teleología del ser invocando la necesidad de comunicar para optimizar las empresas humanas. Podemos, desde ese punto de vista, interesarnos en lo dicho, en sus diversos géneros y en sus diversas estructuras, y explorar el nacimiento del sentido comunicable en las palabras y los medios para comunicarlo de la forma más segura y eficaz [...] Pero no es menos cierto que la relación misma del decir es irreductible a la intencionalidad o que reposa, propiamente hablando, en una intencionalidad frustrada. Se establece, en efecto, con el otro

---

último se articula un vocativo: lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama”.

<sup>616</sup> Cfr. RIERA G., *Intrigues: From Being to the Other*, Fordham University Press, New York 2007, 168: “Although Levinas acknowledges that writing does not fully belong to totality, he juxtaposes writing and speech by characterizing writing as a speech that occurs in the interlocutor’s absence and thus asserts the nonethical nature of writing. Levinas reinforces this view when he adds that the two basic modalities of ethical speech— interpellation and the vocative— do not belong to writing”.

hombre cuya interioridad monádica escapa a mi mirada y a mi dominio”<sup>617</sup>.

La palabra profética, en su desbordamiento –dice más de lo que dice, su Decir no se agota en lo Dicho–, es el paradigma de toda palabra pronunciada al prójimo<sup>618</sup>. Cuando nos dirigimos al Otro, hacemos justicia<sup>619</sup> al tratarlo cara a cara, sin mediación, sin mediatizarlo; es Decir puro que se encuentra a la base de todo Dicho y que lo posibilita<sup>620</sup>, es Decir puro por el que accedemos al noúmeno y gracias al cual se posibilita todo fenómeno posterior<sup>621</sup>, aunque estos nunca alcancen a comprender su misma condición

---

<sup>617</sup> EN\*, 93.

<sup>618</sup> Cfr. AV, 7.

<sup>619</sup> Cfr. TI\*, 94.

<sup>620</sup> Cfr. DEHH\*, 329: “Sin duda este decir precede al lenguaje que comunica proposiciones y mensajes: es signo dado de uno a otro sobre la proximidad en virtud de la proximidad. Este signo ya no es un discurso aunque todavía sería balbuceante: no tener otro contenido que la proximidad misma que lo dice, llamar o recordar la complicitad “para nada” y la alianza sin elección, es llamar o recordar la fraternidad que es acuerdo sin objeto ni elección y que, por ser esencia de la proximidad, es condición de toda circulación de mensajes”.

<sup>621</sup> Cfr. TI\*, 98; LC\*, 80: “La expresión no es menos directa que la intuición, sino más directa. Es la relación directa por excelencia. En la expresión se realiza una auténtica «fenomenología» del noúmeno. El encuentro del rostro no es solamente un hecho antropológico. Es, absolutamente, una relación con lo que es. Tal vez el hombre es de suyo substancia y, por ello, rostro”.

de posibilidad. El Decir es palabra profética<sup>622</sup> (προ-φημί, hablar por anticipado), fundación y origen de todo Dicho, hablar que no es Dicho, sino inclinación y recepción del Otro, hablar que no es Dicho, sino ética. El Decir es el “para” mismo del “para-otro”<sup>623</sup> que es la esencia de la subjetividad levinasiana<sup>624</sup>. Frente a cualquier Dicho, el Decir se presenta como el “sentido de los sentidos [...] como el cantar de los cantares”<sup>625</sup> que da significación ética a la existencia humana.

Y la palabra profética, ¿no es acaso para nuestro autor ya palabra mesiánica? La orientación indeclinable del Decir es responsabilidad por el Otro, asunción de sus dolencias, substitución.

---

<sup>622</sup> Cfr. DVI\*, 135: “Cuando introduzco la noción de profetismo no me intereso por su aspecto oracular. La encuentro filosóficamente interesante en la medida en que significa la heteronomía –y el traumatismo– de la inspiración por la que defino el espíritu en contra de todas las concepciones inmanentistas”.

<sup>623</sup> DMT, 182: “Dans l’expression «l’un-pour-l’autre», le *pour* ne se réduit pas à la référence d’un dit à un autre dit, d’un thématisé à un autre thématisé. Ce serait là en rester à la signification comme Dit. Mais nous allons chercher ce que peut signifier la signification comme Dire. Le *pour* est la façon dont l’avec l’autre s’instaure un rapport qui n’est plus à la mesure de l’un. C’est un rapport de proximité, où se joue la responsabilité de l’un pour l’autre”.

<sup>624</sup> Podemos ver antecedentes de esta postura en Rosenzweig cuando afirma que la palabra es “el sello de la humanidad en el hombre. Es cosa absolutamente inicial. El hombre se hizo hombre cuando habló”. Cfr. Rosenzweig, *La estrella de la Redención...*, 152.

<sup>625</sup> HAH\*, 45.

En uno de sus comentarios al Talmud<sup>626</sup>, Levinas escudriña los nombres que según la tradición debía tener el Mesías: Silo (pacífico –Gn 49, 10–), Yinon (el que crece en la justicia –Sal 72, 17–), Hanina (piedad y amor –Jr 16, 13–), Menajem (consolador –Lam 1, 16–). Levinas prefiere el último de los nombres porque “el consolador va más lejos que el hombre de la paz, de la justicia y la piedad. Paz, justicia, piedad, hacen a una colectividad; el consolador tiene una relación individual con aquel a quien consuela. Se puede tener piedad por una especie, pero no se consuela sino a una persona. Por consiguiente, Menajem, el cuarto nombre supuesto del Mesías –esos nombres definen el mesianismo– caracteriza a los tiempos mesiánicos como una época en la cual el individuo accede a un reconocimiento personal, más allá del reconocimiento que se funda en una pertenencia a la humanidad y al Estado. No es reconocido en sus derechos, sino en su persona, en su individualidad estricta. Las personas no desaparecen en el registro de lo general propio de una entidad”<sup>627</sup>.

¿Qué es lo que cuida y preserva la individualidad de la persona? ¿El Decir? ¿Lo Dicho? Por el Decir accedemos a la persona en su concreción de hablante<sup>628</sup>, nos liberamos de toda la

---

<sup>626</sup> DL\*, 261-302.

<sup>627</sup> DL\*, 292.

<sup>628</sup> EN\*, 18: “Comprender una persona, es ya hablarle. Plantear la existencia del Otro dejándolo ser, es ya haber aceptado esta exigencia, haberla tenido en

violencia<sup>629</sup> que ejerce lo Dicho en su anonimato o universalidad, en su conceptualidad desencarnada. En el Decir la verdad es revelada – pasividad frente al Otro–, en lo Dicho la verdad es desvelada y, por lo mismo, traicionada<sup>630</sup>. Pensemos en el ejemplo de Abraham, quien ateniéndose a lo “Dicho” por Dios llevaba a su hijo al sacrificio; pero es una Revelación posterior la que le procura el verdadero Decir, la promesa. De igual manera, el Decir del Otro – que no se agota en su Dicho– revelará al Yo su destino en la

---

cuenta. «Haber aceptado», «haber tenido en cuenta», no remite a una comprensión, a un dejar-ser. La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que se toma de la presencia de otro, de su proximidad o de la comunidad con él, sino como condición de esa «toma de conciencia»”.

<sup>629</sup> LC\*, 76: “Lo que caracteriza a la acción violenta, lo que caracteriza a la tiranía, es el hecho de no mirar de frente aquello a lo que se aplica la acción. Lo diremos de una manera más precisa: el hecho de no encontrarlo de cara, de ver a la otra libertad como fuerza, como salvaje, de identificar el absoluto del otro con su fuerza”.

<sup>630</sup> Cfr. TI\*, 89: “La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación: coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma”; 114: “Comprender una significación no es ir de un término de la relación al otro, percibir relaciones en el seno del dato. Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro”.

trascendencia, en la responsabilidad de la exterioridad. El hombre, en resumen, por el Decir, es Menajem, Mesías<sup>631</sup>.

En conclusión, la palabra es ya la exposición, pero no la que parte del sujeto hacia el Otro, sino la que parte del Otro hacia el sujeto. Desde una óptica –la del Otro– su palabra nos *acusa*, somos interpelados y llamados; desde otra óptica –la del sujeto responsable– la palabra se pronuncia en *vocativo*, en la pasividad del “Heme aquí”. Por la palabra del Otro se expresa un mandato infinito, su Rostro es justo el Decir sin más, el Decir puro que ordena, la profecía. Acoger el Decir más allá de lo Dicho equivale a aceptar que la verdad se nos revela, y que la verdad, en su sentido último, es *compromiso*<sup>632</sup>, más que desvelamiento.

---

<sup>631</sup> En las conclusiones se analizarán con más detalle estos visos mesiánicos de la propuesta levinasiana y se estimará su consistencia interna con el resto de la propuesta y sus repercusiones respecto a una ética como ciencia normativa universal.

<sup>632</sup> El término “verdad” (אמת, *emet*) en hebreo, no mienta tanto la correspondencia entre lo que se piensa y el ser; sin desatender este aspecto, más bien enfatiza la correspondencia entre el actuar humano y el propósito de Dios desde la creación. La verdad es compromiso, como cuando se dice a alguien: “en verdad te amo” o “en verdad te pagaré mañana”; la verdad es correspondencia entre la promesa y la acción, es más ética que epistémica.

## 2.3 EL INFINITO

### 2.3.1 UNA NUEVA NOCIÓN DE INFINITO: DEL INFINITO DE DESCARTES AL INFINITO DE LA CÁBALA

Levinas se preguntará tanto en *Trascendencia e inteligibilidad* como en *Alteridad y trascendencia* si el pensamiento puede albergar algo más que datos de la conciencia, es decir, si es capaz de recibir una idea tal que no fuera contenido adecuado a una realidad –sabe él que esta estructura, como lo hemos revisado a lo largo del segundo capítulo, equivale a la asimilación e integración de lo Otro en el Mismo y, por ende, su destrucción en cuanto alteridad–. ¿Todas las ideas se fundan en una relación de correspondencia rigurosa? Para Levinas, rescatando a Descartes, habrá una idea que no, que de suyo es exceso e inadecuación, asimetría y paradoja: la idea de infinito. Ella es la prueba de la ruptura y descentramiento del ego, de la presencia-ausencia del Otro en el Mismo que, sin entrar en la inmanencia del Mismo, lo reclama y suscita, lo exilia de sí y lo llama a la trascendencia. Esta tesis de origen cartesiana, junto con el “más allá del ser de Platón, son tal vez las dos aportaciones más importantes que recupera Levinas de todo el pensamiento filosófico occidental y que le acompañarán en sus principales obras: *Totalidad e infinito*, *De otro modo que ser* y *De Dios que viene a la idea*.

Transcribo el célebre texto cartesiano de la tercera meditación para después analizar el giro levinasiano operado en el mismo:

“Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita. Y no debo juzgar que yo no concibo el infinito por medio de una verdadera idea, sino por medio de una mera negación de lo finito (así como concibo el reposo y la obscuridad por medio de la negación del movimiento y la luz): pues, al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por ende, que, en cierto modo, tengo antes en mí la noción de lo infinito que la de lo finito: antes la de Dios que la de mí mismo. Pues ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí

la idea de un ser más perfecto, por comparación con el cual advierto la imperfección de mi naturaleza?”<sup>633</sup>.

Reconstruyendo el argumento cartesiano tenemos que:

- a) Se tiene una idea con características eminentes e infinitas.
- b) Es imposible que tal idea (que debe provenir de alguna parte), provenga de mí positivamente, que soy un ser finito, ni negativamente, pues el concepto primero es el de infinitud y el derivado, el de finitud.
- c) La idea proviene de un ser infinito –Dios– que la ha depositado en mí; tal ser existe y es exterior a mí.
- d) La idea de lo infinito tiene precedencia sobre cualquier idea. La idea que poseo de mí, finito, es incluso captada con posterioridad, pues se precisa la infinitud como horizonte de comprensión de la finitud<sup>634</sup>.

Levinas reprochará a Descartes el haber centrado su atención en el problema de la existencia de Dios, como garante del sistema

---

<sup>633</sup> DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas...*, 39.

<sup>634</sup> Cfr. TH\*, 113.

ontológico puesto en duda<sup>635</sup>, y no haber reparado en el hecho mismo de la ruptura-receptividad que dicha idea supone para el sujeto. Nuestro autor ve en la idea del infinito el despertar mismo de la conciencia adormilada en sí misma, el despertar a la exterioridad, la puesta en tela de juicio de la intencionalidad cognitiva: “La idea de Dios, *cogitatum* de una *cogitatio* que a primera vista la contiene, por cuanto significa lo no-contenido por excelencia –¿no es esto la misma absolución del absoluto?– rebasa toda capacidad; su «realidad objetiva» de *cogitatum* hace estallar la «realidad formal» de la *cogitatio*. Lo que, tal vez, echa por tierra –*avant la lettre*– la validez universal y el carácter original de la intencionalidad. Nosotros decimos: la idea de Dios hace saltar en pedazos aquel pensamiento que –como cerco, sinopsis y síntesis– no hace sino encerrar en una presencia, re-presenta, reduce a la presencia o deja ser”<sup>636</sup>.

La idea del infinito, paradójicamente, siendo idea, no es adecuada a su *ideatum*; es conocimiento no aprehensivo, sino

---

<sup>635</sup> Cfr. TEI, 24. No es que Levinas no acepte a Dios como la idea infinita venida a la mente, pues de hecho lo hace en repetidos pasajes, sólo que dará un giro no ontológico y sí religioso-ético: es Dios quien remite al amor al prójimo, un Dios que en su apertura reenvía a los deberes y obligaciones concretas con el más invalido. Cfr. TEI, 22; DVI\*, 102; INT, 251.

<sup>636</sup> DVI\*, 95.

remitante, que lleva al pensamiento *más allá* de sí<sup>637</sup>. El infinito en mí<sup>638</sup> es justo la fenomenalidad del prójimo, pero a modo de metafenómeno que no es comprendido sino revelado en su indefensión infinita. Gracias a esta revelación primigenia puede haber posteriormente cualquier develamiento y representación<sup>639</sup>. En síntesis, la idea del infinito no es concepto, la alteridad de lo infinito no se anula ni amortiza en el pensamiento que lo piensa<sup>640</sup>, pues este pensamiento piensa más allá de lo que piensa, y así se trasciende a sí mismo alcanzando lo radical, lo Otro.

Ahora bien, si la idea del infinito no es concepto ni inmanencia, sino el más allá de la inmanencia, sólo resta que la idea del infinito sea la “experiencia”, es decir, la relación con el prójimo: “la idea de lo infinito es la relación social”<sup>641</sup>. Abordar al otro en tanto otro equivale a tener una experiencia con lo radical exterior, que nunca puede ser integrado al Mismo; el Otro es infinito por tres

---

<sup>637</sup> Cfr. TEI, 23: “L’idée de l’Infini contiendrait plus qu’elle ne serait à même de contenir, plus que sa capacité de cogito. Elle penserait en quelque façon au-delà de ce qu’elle pense”.

<sup>638</sup> Levinas no duda en afirmar que existe una “relación” entre el sujeto y la idea de infinito, pero una relación en el seno de una separación infranqueable, recuperando y aproximando así la infinitud occidental con la santidad (*kadosh*) hebraica. Cfr. DEHH\*, 246-247.

<sup>639</sup> Cfr. AT, 28.

<sup>640</sup> Cfr. DEHH\*, 246.

<sup>641</sup> DEHH\*, 247.

motivos: primero, de acuerdo a la meditación cartesiana, él (exterioridad) es la fuente misma de la idea<sup>642</sup> suscitada en el Mismo (interioridad); segundo, porque su alteridad (infinitud) no puede tener como origen la ipseidad (finitud)<sup>643</sup>; tercero, porque si la alteridad es tal debe ser absoluta e infinita alteridad –una alteridad finita implicaría tarde o temprano su anulación–. Y así como el infinito en Descartes mina y destrona la primacía de la idea del yo, para poner la idea del infinito como origen y horizonte de toda idea posible, así también en Levinas el Otro es el constituyente y límite, posibilitador y sentido de toda libertad del Mismo. El in del in-finito equivale a la negación que opone el Otro al Mismo, una negación en el orden ético, equivalente al “no matarás”<sup>644</sup>, pero

---

<sup>642</sup> Cfr. EI, 86.

<sup>643</sup> Cfr. PEÑALVER P., *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas...*, 6: “La consideración de la idea de infinito en Descartes en su carácter previo a la realidad del yo, junto con la hipérbole a la que se ve sometida la noción platónica de deseo hasta verse liberada de ser “loca pretensión de lo invisible” para ser deseo metafísico de lo absolutamente otro, abren el camino hacia el exceso que se manifiesta en la radical alteridad del rostro, esfera noumenal acreedora de una responsabilidad infinita y que se da como lenguaje esencial”.

<sup>644</sup> DVI\*, 99: “El Infinito afecta al pensamiento devastándolo, a la vez que lo convoca, al «ponerlo en su sitio», lo deja dispuesto y en orden. Lo despierta. Despertar el pensamiento que no es una acogida de lo Infinito –que no es recogimiento ni asunción, ambos necesarios y suficientes para la *experiencia*–. La idea de lo Infinito es el cuestionamiento de ésta”; Cfr. CHARDEL P.-A., “Du primat du visage aux richesses inattendues de l’écriture” en *Revue philosophique*

igualmente equivale a la hendidura, a la herida producida por la irrupción de la alteridad en la ipseidad<sup>645</sup>.

Ahora bien, como apunta Stéphane Mosès<sup>646</sup>, la idea de infinito es la salida del cogito cartesiano fuera de sí. El infinito puede ser concebido, pero no abarcado<sup>647</sup>, o bien, puede ser concebido como lo no-abarcable: su positividad estriba en su inasibilidad. “Que el hombre pueda «entender» el infinito ha significado siempre para Levinas la anterioridad en él –anterioridad no cronológica, sino «inmemorial»– de la preocupación por el otro; preocupación de algún modo puesta en mí, ya que obliga a desviarme de mi preocupación más vital, conservar mi ser finito”<sup>648</sup>. Y, ¿cuál es la experiencia humana donde se concibe lo infinito, incluso se entabla una relación con él, sin jamás asirlo? La

---

*de Louvain*, 100/1 (2002), 193: “La transcendance est cependant toujours celle d’un moi dans la mesure où seul un moi peut véritablement répondre à l’injonction d’un visage qui me dit, «tu ne commettras pas de meurtre», signifiant par là un infini qui vient paralyser tout pouvoir, qui, dure et insurmontable, luit dans le regard d’autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la «nudité de l’ouverture absolue du Transcendant»”.

<sup>645</sup> Cfr. DVI\*, 132.

<sup>646</sup> Cfr. MOSÈS S., *Más allá de la guerra*, Riopiedras, Barcelona 2005, 60-61.

<sup>647</sup> Cfr. DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas...*, 95.

<sup>648</sup> MOSÈS S., *Más allá de la guerra...*, 62.

religión<sup>649</sup>. Y en este momento es donde Levinas comienza a virar el argumento cartesiano hacia la rica tradición hebrea.

Si reparamos en las teofanías del Antiguo Testamento, nos daremos cuenta que Dios “aparece” de forma sublime e incomprensible, incluso limita las pretensiones de la libertad humana<sup>650</sup>. Moisés, por ejemplo, quería “acercarse” para ver la zarza ardiente, en el Horeb, escuchó una voz que desde la zarza le decía: “No te *acerques* aquí” (Ex 3,5); Elías, cuando reconoce en la brisa a Dios, se *cubre* todo el rostro con el manto (1 Re 19,13); o Habacuc cuando canta que el fulgor de Dios es como la luz y en ella se *oculta* su poder (Ha 3,4).

Para Levinas la filosofía debe recurrir a la idea del Infinito o Dios<sup>651</sup>. Tal vez una filosofía des-orientada (sin Jerusalén) está

---

<sup>649</sup> Cfr. TEI, 22: “La religion ne serait-elle pas le concours originaire de circonstances –qui ne doit pas être pour autant jugé congingent– où l’infini vient à l’idée Dans son ambigüité de vérité et de mystère?”.

<sup>650</sup> Cfr. REA C., “De l’ontologie à l’éthique”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100/1 (2002), 91: “L’hébreu est la langue du peuple qui, dans le traumatisme de la rencontre avec le totalement Autre, avec l’Infini imprononçable, a déjà implicitement renoncé à la totalisation et, avec elle, au verbe de l’apophansis. La rencontre avec la Transcendance de Dieu, implique la rupture de toute ontologie: le Dieu de la Bible signifie, en effet, l’au-delà de l’être, la transcendance. L’Infini, notion éthique par excellence, s’annonce dans la rupture de la totalité”.

<sup>651</sup> Cfr. HAH\*, 67.

desorientada, ha perdido el sentido. La crítica de Levinas trae a la mente la imposibilidad que, para Aristóteles<sup>652</sup>, suponía la existencia del infinito separado, cuando para nuestro autor es precisamente ésta la piedra de toque<sup>653</sup>. Sin afirmar la existencia del

---

<sup>652</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1066a35-1066b2: “Infinito es o bien lo que no puede ser recorrido porque su naturaleza no lo permite, del mismo modo que la voz es invisible, o bien lo que sólo puede ser recorrido de manera incompleta, o que apenas puede serlo, o lo que no puede ser recorrido ni limitado aunque por su naturaleza pudiera serlo. Además, puede ser infinito por adición o por sustracción, o de ambos modos. Así, pues, no es posible que sea un ente separado”; *Física*, 204a8-18: “Pues bien, no es posible que lo infinito exista separado de las cosas sensibles como algo que es en sí mismo infinito. 1) En efecto, a) si lo infinito no es ni una magnitud ni una multiplicidad, sino que es en sí mismo sustancia y no accidente, entonces será indivisible, pues lo divisible tiene que ser o bien una magnitud o bien una multiplicidad. Pero si es indivisible, no será infinito, a no ser en el sentido en que la voz es “invisible.” Con todo, no es éste el sentido en que emplean el término quienes afirman la existencia de lo infinito, ni tampoco el que interesa a nuestra indagación, sino el sentido <de ‘infinito’> como ‘no susceptible de ser atravesado’. Por otro lado, b) si lo infinito existe <tan solo> en calidad de accidente, no podrá ser un elemento constitutivo de los entes, así como tampoco lo invisible es <un elemento constitutivo> del lenguaje articulado, aun cuando la voz es <en cierto sentido> ‘invisible’. Además, 2) ¿cómo podría existir algo en sí mismo infinito, si tampoco existen <en sí mismos> ni el número ni la magnitud, de los cuales el infinito es por sí mismo una propiedad?”.

<sup>653</sup> Anckaert hace notar cómo hay una petición de principio en Levinas pues para que lo infinito sea tal es necesaria la absoluta separación, pero ésta sólo se da

infinito separado (santo), entonces la filosofía es sistema y sinopsis, anulación de toda alteridad<sup>654</sup>.

El giro copernicano que Levinas quiere dar a la filosofía moderna (quitar al yo del centro para poner al Otro) tiene dos fuentes fundamentales: la presencia del infinito en nosotros (Descartes) y la significación misma de infinito (tradicción Hebrea, en especial, la Cábala). Lector de Volozhym, Levinas tiene presente que el Infinito (אין סוף, *Ein-Sof*), como nota constitutiva, tiene la disimulación<sup>655</sup> o contracción; su Nombre mismo “en el sentido del Tetragrama, significa aquello que el nombre no puede ni definir, ni poseer, ni pensar, ni incluso nombrar”<sup>656</sup>. Volozhym aclara que, de acuerdo con la tradición talmúdica y cabalística, el hombre no es quién para escrutar la esencia del Infinito, cualquier intento equivaldría a profanación. Al respecto, el discípulo del Gaón reflexiona sobre la palabra profanación (חלל, *Hallel*) que se escribe igual que espacio entendido como evacuación del lugar (*Hallal*); el que profana el Infinito ha quitado a Dios de su lugar y por eso no teme violar la Ley divina<sup>657</sup>. Y he aquí el gran parecido entre Volozhym y Levinas: las implicaciones éticas de la metafísica. La

---

en la infinitud, crítica que, a mi modo de ver, procede. Cfr. ANCKAERT L., *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas...*, 58-63.

<sup>654</sup> Cfr. AE\*, 205-207.

<sup>655</sup> VOLOZHYM C., *L'âme de la vie...*, 242.

<sup>656</sup> AV, 195.

<sup>657</sup> VOLOZHYM C., *L'âme de la vie...*, 253.

aceptación y actitud humilde frente al Infinito engendra el temor de Dios, y éste es el principio de todo orden ético social. Por supuesto, la idolatría o la blasfemia, la brujería o cualquier otra profanación del Infinito, al Infinito no menguan gloria, pero sí son la base de toda maldad al prójimo. El Infinito, por tanto, desde esta tradición, es inseparable de la Ley<sup>658</sup>.

Como bien señala Mopsik, varios pasajes de Levinas en *Totalidad e infinito* parecen al lector un *déjà-vu* de las doctrinas de Isaac de Luria y otros cabalistas<sup>659</sup>, e incluso se pregunta si varios puntos neurálgicos de su doctrina –pensemos en la kénosis, la contracción, el des-inter-es, la infinitud del otro– no son en el fondo reelaboración de las doctrinas cabalísticas, aunque nunca las menciona en sus escritos<sup>660</sup>. El Infinito separado que se contrae para dar lugar a la emergencia y pervivencia del otro, también separado, es evocado frecuentemente por Levinas. Como ejemplo, tenemos una referencia a Scholem respecto a la concepción de la mística

---

<sup>658</sup> Cfr. AV, 200.

<sup>659</sup> MOPSIK C., “La pensée d’Emmanuel Levinas et la Cabale”..., 379. También: CHALIER C., *La huella del infinito...*, 196.

<sup>660</sup> A nuestro juicio se debe a dos motivos: a un desmarcarse de Martin Buber, quien en sus obras de juventud casó hassidismo y cábala, dando lugar a una de las tesis más criticadas por Levinas: la simetría entre el Yo y el Tú (Cfr. HS, 20-21; DL, 19) y en segundo lugar, a un prurito acerca de la gnosis que entraña la Cábala como método, opinando el Talmud cuya dinámica entraña una intersubjetividad dialógica inconclusa (Cfr. AV, 150; NLT, 56).

judía: “el fiel, en su acercamiento a Dios, es como la mariposa que gira alrededor del fuego, muy cerca de él, pero sin entrar jamás dentro. Conserva siempre su independencia con respecto al fuego en torno al cual gira. Toda la mística judía es como esa mariposa que no se quema las alas”<sup>661</sup>. Pero tal vez más importante sea la recurrencia a la noción de responsabilidad que tiene el hombre en la Cábala. Según Volozhym, la concatenación de los mundos hacia Dios está supeditada a la acción humana<sup>662</sup>, cuándo ésta es mala, todo el universo está en riesgo de destrucción, y cuando es buena, está asegurada su comunicación con el Santo<sup>663</sup>. En nuestra opinión, el modelo místico judío ha sido transliterado a la filosofía mediante la elaboración de una metafísica de la trascendencia del Otro, que sin comunidad en el ser, permanece siempre separado del Mismo, el cual, gira como la mariposa (se preocupa, desvela, sustituye) en torno al Otro sin jamás entrar en él<sup>664</sup>.

El infinito, en síntesis, es la nota característica de la alteridad en Levinas. El Otro no es un infinitamente poderoso, sino un infinitamente separado, que nos habita con su huella. Ante él, sólo cabe una responsabilidad infinita, única manera de redimirlo; la

---

<sup>661</sup> DVI\*, 132.

<sup>662</sup> Cfr. HN, 141-143.

<sup>663</sup> Cfr. VOLOZHYM C., *L'âme de la vie...*, 96 ; MOPSIK C., “La pensée d’Emmanuel Levinas et la Cabale”..., 384-385.

<sup>664</sup> Cfr. DEHH, 172; DVI, 150.

responsabilidad infinita –tema que a continuación se tratará– es la concatenación misma de los mundos divino y humano.

### 2.3.2 EL DESEO METAFÍSICO Y LA RESPONSABILIDAD INFINITA

Descartes escribía al Padre Mersenne el 28 de enero de 1641: “yo no he tratado del Infinito más que para someterme a él”<sup>665</sup>. Otro tanto sucederá con Levinas. Las nociones de infinito y contracción están en función de un segundo momento: el avasallamiento del Mismo al Otro. Proponer una ética heterónoma donde el Otro manda, y su mandato constituye la identidad del yo, sólo es posible si con anterioridad se fundamentó la primacía e infinitud del Otro. Incluso el orden del ser y del conocer son comprendidos en su justo alcance si se fundamentan en el orden ético, tal como afirma el apotegma talmúdico *Im Chamoá Tichma* (si escuchas u obedeces, entenderás)<sup>666</sup>.

El Infinito al venir al finito lo hiere, lo traumatiza. Su presencia, a diferencia de cualquiera otra, lo descentra e inquieta,

---

<sup>665</sup> Apud AT, 88.

<sup>666</sup> Cfr. DVI\*, 132.

deportándolo de sí y conduciéndolo a la trascendencia. El Infinito visita al finito y éste lo acoge, sin embargo, la presencia del Infinito en el finito (in-finito) es hospitalidad no comprensiva. Es la acogida de un mandato que se revela desde fuera<sup>667</sup> y que sin ser tema, despierta al Mismo de su sueño –de su estar-cabe-sí– y le deja en el insomnio de la responsabilidad y el Deseo<sup>668</sup>.

Para Levinas el Deseo es búsqueda permanente, inquietud ética por el Otro, a diferencia del deseo carnal que está en función de su propia satisfacción<sup>669</sup>: “Lo Mismo contiene más de lo que

---

<sup>667</sup> DUPUIS M., “Le cogito ébloui ou la noèse sans noème”, en *Revue philosophique de Louvain*, 94/2 (1996), 305-306.

<sup>668</sup> Cfr. DMT, 249.

<sup>669</sup> Cfr. TI\*, 136: “En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro. En el Deseo no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad, sino porvenir sin jalones ante mí”; Cfr. Cfr. FORTHOMME B., “Structure de la métaphysique levinassienne”..., 389: “Il faut différencier totalement la transcendance ou le Désir métaphysique, du *besoin* – tension organique annulée par un objet spécifique, – de la demande – où tout objet n’est qu’un signifiant circonstanciel de la demande d’«Amour», – et du *désir marqué par la négativité* qui n’est qu’un désir de reconnaissance par le désir de l’autre, c’est-à-dire un désir d’être reconnu comme Même et, finalement, comme totalité. Pour ce désir non-métaphysique, autrui n’est qu’un prétexte. Quant au *Désir métaphysique* proprement dit, il se révèle comme un désir paradoxal: *ni nécessaire, ni possible, ni réel, mais imminent* (possibilité non-indifférente). Il se passe comme le Désir de celui qui ne manque de rien, comme la pauvreté de la richesse, comme l’infini susceptible d’éclater dans la totalité, d’éclater comme Visage”.

puede contener. El Deseo, la búsqueda, la paciencia y la largura del tiempo son eso. Se trata de una temporalidad muy singular, extraña a la filosofía griega. En el *Timeo* de Platón, el círculo de lo Mismo llega a rodear al círculo de lo Otro. A fin de cuentas, todo se apacigua en lo Mismo; como en Hegel, hay identidad de lo idéntico y lo no-idéntico. Y se piensa que la inquietud de lo Mismo por lo Otro es una insuficiencia. En mis ensayos, la inquietud de lo Mismo por lo Otro es el Deseo que será búsqueda, que será pregunta o cuestión, que será espera [...] como la expresión de llevar lo «más en lo menos»<sup>670</sup>.

En efecto, la relación con el Infinito no puede ser ni presencia ni conocimiento<sup>671</sup>, sino Deseo<sup>672</sup>. Para Levinas el deseo metafísico “desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza”<sup>673</sup>. La

---

<sup>670</sup> DVI\*, 117.

<sup>671</sup> Cfr. DMT, 227.

<sup>672</sup> Cfr. EI, 86: “Dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu. Chez Descartes l'idée de l'Infini reste une idée théorétique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir”. Tal vez la fidelidad de Levinas a la fenomenología lo llevó a aceptar que el modo originario del Otro es otro que la conciencia... es decir, Deseo, sin embargo, en su inadecuación, la alteridad sigue ofreciéndose como dato originario. Cfr. DE GREEF J., “Levinas et la phénoménologie”..., 450.

<sup>673</sup> TI\*, 58; Cfr. DL\*, 255: “Un pensamiento que piensa más de lo que cree pensar, ¿qué es esto sino Deseo? Deseo que se distingue de la indigencia de la necesidad. Lo Deseado no lo colma, sino que lo profundiza”.

distancia y separación necesarias quedan salvadas con esta nueva modalidad de relación, la desmesura del Infinito suscita un Deseo infinito que en términos éticos se expresan como una responsabilidad sin límite; de ahí que Levinas afirme que “para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de la altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible [lo no dado a la comprensión, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica]”<sup>674</sup>.

Desear el Infinito es declarar el desinterés de la esencia, es hacer *epojé* del intento del Mismo por buscar la identidad en sí mismo. Es el “para-el-otro” absoluto lo que identifica al sujeto como irremplazable<sup>675</sup>, como único<sup>676</sup>, al grado de hacer del yo el “elegido”<sup>677</sup>. Desde este momento, el querer de la subjetividad frente al deseo es una voluntad inspirada<sup>678</sup>, voluntad que obedece:

---

<sup>674</sup> TI\*, 58-59.

<sup>675</sup> Cfr. REA C., “De l’ontologie à l’éthique”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100/1 (2002), 80: “L’homme est précisément celui qui échappe à la totalisation, celui qui ne se laisse jamais dé-finir, ni com-prendre. Il est singularité irremplaçable, il est l’unique. Unique parce qu’au-dehors de tout genre. unique en tant que sujet (sub-jectum) d’une responsabilité infinie.

<sup>676</sup> Cfr. AE\*, 209.

<sup>677</sup> Cfr. AE\*, 231.

<sup>678</sup> Cfr. EI, 106.

heteronomía<sup>679</sup>. Ante la desmesura del Infinito –la gloria del Infinito– que suscita el Deseo, cae toda pretensión teórica<sup>680</sup> y sólo es posible un acercamiento: la responsabilidad<sup>681</sup>. Nuestro autor es consistente en su tesis: si la idea de Infinito tiene precedencia al cogito y lo funda, entonces el Deseo también es anterior a la responsabilidad, en otras palabras, no es la libertad y la iniciativa del yo, sino el Bien exterior<sup>682</sup>, quien manda la responsabilidad infinita.

---

<sup>679</sup> Cfr. CALIN R., “Le soi et le sens” en *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 14/1 (2006), 31: “Levinas utilise le terme de volonté pour qualifier le psychisme de la responsabilité passive pour autrui, vouloir signifie pourtant tout autre chose pour lui que se décider ou se choisir; vouloir c’est être choisi, élu malgré soi par l’Infini. L’élection précède la volonté. Mais ce n’est pas tout. Une volonté que précède l’élection est une volonté inspirée. L’obéissance se dit comme inspiration”.

<sup>680</sup> Cfr. EI 86: “Dans l’accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l’idée de Dieu. Chez Descartes l’idée de l’Infini reste une idée théorique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l’Infini n’est pas un savoir, mais un Désir”.

<sup>681</sup> Cfr. AE\*, 158

<sup>682</sup> Cfr. DMT, 207.

La primera respuesta de la responsabilidad es pasiva<sup>683</sup>, da testimonio del Otro, y es por eso que se expresa como el “Heme aquí” (הינני, *Hineni*) o “Aquí estoy” de Abraham (Gen 22,1) y Samuel (1 S 3,4) –y en ellos, de todo el que es elegido para responder por el necesitado–. Aunque a primera vista podría parecer que en la búsqueda del Infinito se accede a Dios<sup>684</sup>, sin embargo, es el Bien quien declina al yo inclinándolo al prójimo<sup>685</sup>, y así funda el orden de la justicia entre los humanos<sup>686</sup> como la “religión originaria”<sup>687</sup>.

El pueblo judío, como recuerda Levinas<sup>688</sup>, es un pueblo que históricamente ha pasado por muchas necesidades, sabe que hay

---

<sup>683</sup> Cfr. HERRERO HERNÁNDEZ F. J., “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 27/1 (2000), 267-268: “La responsabilidad para con el otro no es, por tanto, algo en lo que yo intervengo como sujeto activo, no es un accidente que me adviene una vez constituido, sino que me precede [...] Para Levinas lo que constituye al yo en sujeto es, precisamente, la demanda infinita y absoluta de responsabilidad de la que me es imposible desentenderme porque me viene obligatoriamente dada y asignada de antemano”.

<sup>684</sup> Cfr. DVI\*, 136.

<sup>685</sup> Cfr. DMT, 208.

<sup>686</sup> Cfr. TI\*, 87: “El amor platónico no coincide con lo que hemos llamado Deseo. La inmortalidad no es el objetivo del primer movimiento del Deseo, sino el Otro, el Extranjero. Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia”.

<sup>687</sup> HS\*, 36

<sup>688</sup> NP\*, 114.

tantas cosas que no son necesarias para vivir, sin embargo, el Deseo es lo que los ha mantenido vivos. El Deseo no proviene del gozo – que ancla el yo a sí– pero tampoco de la necesidad; no alivia del dolor ni tampoco resuelve las dudas, más aún, las acrecienta. Desear a Dios trajo a patriarcas y profetas más problemas que soluciones; los sacaba de sí no para llevarlos al Paraíso, sino para reenviarlos al prójimo. “El humano considerado en la condición de patriarca no se va por su voluntad, porque lo desea o lo necesita, a causa del hambre o incluso de la opresión, como ocurrirá más tarde en la Biblia. Se levanta y va, sin saber exactamente a dónde le conducirán sus pasos, sin controlar tampoco las etapas del trayecto que se ofrece ante él, porque una palabra lo sorprende y habita en él. Es esta palabra, y sólo ella, la que de forma inesperada –y no forzosamente deseada– le da fuerzas para dejar atrás sus costumbres y posesiones, y le da valor para abandonar un horizonte familiar y tranquilizador”<sup>689</sup>.

Es por eso que ante Heidegger que define al hombre por el cuidado de sí mismo en tanto en su existencia le va la existencia misma, Levinas opone el Deseo bíblico, que no es cuidado de sí, sino preocupación por el Otro<sup>690</sup>, que nace “allende todo lo que puede faltarle o satisfacerlo”<sup>691</sup> pues ha hecho de la necesidad del

---

<sup>689</sup> CHALIER C., *La huella del infinito...*, 58.

<sup>690</sup> Cfr. EN\*, 259.

<sup>691</sup> DEHH\*, 275.

Otro su propio Deseo. Esta inflexión es fundamental: el Deseo no es abstracto ni desencarnado, no es eros platónico, es la necesidad material que el Otro padece y que yo no, por lo cual soy y me sé *permanentemente*<sup>692</sup> responsable, único para remediarla<sup>693</sup>, sea esto agradable o desagradable para mi propia subjetividad<sup>694</sup>. Estamos, pues, frente al surgimiento de la moralidad<sup>695</sup>: “ser Yo significa, por

---

<sup>692</sup> Cfr. BLUM R. P., “Emmanuel Levinas’ Theory of Commitment”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/2, (1983), 147: “What he is referring to is one’s responsibility to others and what he is affirming is that this responsibility is a permanent fact about oneself. It has been consciously assumed and it can never be discharged”.

<sup>693</sup> FAESSLER M., “Dieu, autrement”, en *Cahier de l’Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l’Herne, Paris 1991, 414: “En rompant le *Cogito* de son excession, la venue à l’idée de Dieu *dé*-pose le sujet de soi en lui *im*-posant l’indéclinable unité d’une responsabilité «dont-il-n’avait-pas-idée » et qui le voue à se *dé*-penser *pour*-l’«autre»”.

<sup>694</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, 103-104: “Sortir de soi, c’est s’occuper de l’autre, et de sa souffrance et de sa mort, avant de s’occuper de sa propre mort. Je ne dis pas du tout que cela se fait de gaieté de cœur, que ce n’est rien, ni surtout que ce serait là une cure contre l’horreur ou la lassitude d’être ou contre l’effort d’être, une façon de se distraire de soi. Je pense que c’est la *découverte* du fond de notre humanité, la découverte même du bien dans la recontre d’autrui –je n’ai pas peur du mot “bien”; la responsabilité pour l’autre est le bien. Ce n’est pas agréable, c’est bien”.

<sup>695</sup> Cfr. DL\* 254: “La experiencia fundamental que la experiencia objetiva supone por sí misma es la experiencia del Prójimo. Experiencia por excelencia. Como la idea de Infinito desborda el pensamiento cartesiano, el Prójimo está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo. La desproporción

lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad [...] Pero la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo no lo transforma en un momento del orden universal, sino que lo confirma en su unicidad [...] Descubrir en mí esa orientación es identificar el Yo y la moralidad. El Yo ante el Otro es infinitamente responsable [...] La idea de lo infinito es Deseo”<sup>696</sup>.

La nueva subjetividad que propone Levinas no se encuentra delimitada, pues, en la dialéctica de la necesidad y la satisfacción. El Deseo transporta al Yo más allá de este mundo de alimentos y útiles; quita la centralidad al interés subjetivo para ponerla en la alteridad. Una alteridad infinita, como hemos visto, no satisfaría el Deseo, al contrario, lo ahondaría cada vez más. Desear, por tanto, no implica una posición romántica, sino una posición dolorida, tal como se anticipaba en el primer capítulo cuando se revisaba la herencia de Dostoievski en el pensamiento de Levinas: existe una *insaciable compasión*, un sufrimiento expiatorio del Yo por Todos.

---

entre el Prójimo y el Yo es precisamente la conciencia moral. La conciencia moral no es una experiencia de valores, sino un acceso al ser exterior –y el ser exterior por excelencia, es el Prójimo–”.

<sup>696</sup> HAH\*, 62-63.

### 2.3.3 EL INFINITO ES ROSTRO

Entramos de lleno, con los antecedentes de la infinitud y del más allá a la propuesta misma de desbordamiento del ser que nos propone Levinas: el Rostro. Para nuestro autor, el prójimo, en su santidad-separación y en su cercanía-proximidad, instaura un orden distinto del ser –el ser es principio de comunidad, no de alteridad–. El otro infinitamente otro (*autre*) es prójimo (*autrui*). Levinas quiere salir del idealismo y es en el rostro infinito donde fincará su realismo ético<sup>697</sup>.

El término hebreo que designa el “rostro” (רֶפֶס, *panay*) tiene dos connotaciones muy importantes: como sustantivo, designa la faz humana, pero también cumple la función adverbial del “cabe”, “ante” o “frente”. Así, tener rostro significa la posibilidad de estar cabe otro: el rostro es el sujeto en tanto se encuentra “ante” la exterioridad del otro; la subjetividad no se define por el sustrato que está a la base del cúmulo perceptual-conceptual, sino por la posición relativa al otro. Esta última connotación estará latente en los análisis que, como veremos enseguida, hará Levinas de la infinitud del Rostro.

Así como la idea de infinito en mí es desbordada por el contenido que ya no puede estar en mí, y que por tanto esa idea me referencia a la exterioridad y la trascendencia descentrándome del egoísmo, así también la idea del otro en mí, cimbra la estructura de la Mismidad. La idea del otro en mí es su Rostro, el cual por su misma alteridad no puede ser captado ni aprisionado: “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la *idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino καθ’ αὐτό. *Se expresa*”<sup>698</sup>.

Que el Otro sea Rostro añade, pues, un dato fundamental a la noción de alteridad, a saber, que es *principio*: habla y se expresa. En tanto el Otro asiste a su propia manifestación, es él quien se revela y su discurso vital (Decir) niega o deshace en todo momento la forma (Dicho) en que se ofrece<sup>699</sup>. Por tanto, si la alteridad tiene en sí misma su principio –anarquía respecto al Yo–, se puede afirmar que

---

<sup>697</sup> Cfr. TH\*, 105: “La idea de ser no basta, pues, para sostener la pretensión del realismo, si el realismo equivale a afirmar una alteridad fuera del Mismo. Sólo la idea de infinito hace posible el realismo”.

<sup>698</sup> TI\*, 74.

<sup>699</sup> Cfr. TI\*, 89.

el Otro proviene de un “pasado inmemorial”, su llamado es *infinitamente* anterior: significa por sí mismo e independientemente del Yo. Si la alteridad, por otra parte, tiene en sí misma su principio, entonces no puede ser un *objeto* de comprensión, sino un *sujeto* de invocación. En sentido estricto, el filósofo y el científico nunca han interrogado a la Naturaleza, la han comprendido; en cambio, al Otro se le invoca pues se le reconoce como principio-en-sí-de-revelación.

En una entrevista para la televisión neerlandesa, Levinas describía el rostro no por su plasticidad, sino por su significación, a saber, un compromiso para mí, un llamado a mí, una orden para ponerme a su servicio<sup>700</sup>. El *rostro* no es la tematización del otro o su expresión sensible, sino todo lo contrario, su no-tematización, el impedimento a interiorizarle. El *rostro* es el Otro mismo, en su inmediatez<sup>701</sup>; esta tesis va contra toda forma de idealismo y también contra la filosofía de Heidegger, pues en estas posturas no nos encontramos con el ente *directamente* sino en la apertura del ser, en el horizonte del ser; en cambio, en el *rostro* se accede directamente al Otro, pues el Otro interpela al Mismo a partir de él, de su situación: nada media y, sin embargo, el *encuentro* no rompe con la separación. In-mediata, es pues, la relación con el Otro a través del rostro. Este tratamiento ha hecho que críticos, como Jan

---

<sup>700</sup> Cfr. LEVINAS E., “L’asymétrie du visage”, en *Cités*, 25/1 (2006), 116.

<sup>701</sup> Cfr. TI\*, 74-75.

de Greef, juzguen la teoría levinasiana como un “empirismo ético”<sup>702</sup>.

¿Qué expresa, pues, el rostro en su inmediatez? Para Levinas, la expresión fundamental del rostro es “no matarás”<sup>703</sup>. Como se observa, la expresión del Otro es mandamiento, se da en imperativo. Muchas son las formas de matar que reconoce Levinas, por ejemplo, no ocuparse del otro, abandonarle o ser indiferente a él<sup>704</sup>; el reverso de este mandamiento es “tú me harás vivir”, lo que significa el desinterés primordial del yo por sí mismo al interesarse en primer lugar por el otro. La vida, en cierta medida, resume el resto de los mandamientos de la ley mosaica para con el prójimo, a

---

<sup>702</sup> DE GREEF J., “Empirisme et éthique chez Lévinas”, en *Archives de Philosophie*, 33/1 (1970), 225: “Nous voyons dès lors pourquoi la pensée de Levinas peut être interprétée comme étant fondamentalement une forme d’empirisme. Car si *l’hétéronomie est le commencement de la pensée*, il faut dire la même chose à propos de l’expérience. Et *l’expérience apparaîtra précisément comme hétéronomie*, en face d’une conscience an-archique et passive”.

<sup>703</sup> Cfr. KESSLER S., “Soloveitchik and Levinas: pathways to the other”, en *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 10/4 (2002), 444: “In the face-to-face encounter we become aware of the Other’s vulnerability which calls to us not to harm him or her. *Thou shalt not kill* is the primary command and killing or violence encompass any attempt to deny the reality or separateness of the other, to reduce the other to a concept, an idea, an *It* or to absorb him or her into the self. In the face of the other, we are “summoned” to responsibility and in our response, “*Me voice; Here I am; Hineni*”, we take on ethical responsibility”.

<sup>704</sup> Cfr. LEVINAS E., “L’asymétrie du visage” ..., 118.

la vez que la mentira, el hurto, el adulterio, la deshonra, el robo, la fornicación o la codicia, son expresiones de la muerte o supresión de la alteridad del otro. Incluso pecar contra Dios es un atentado contra la Alteridad del Otro<sup>705</sup>.

Si el Otro se expresa, en su alteridad, como mandato<sup>706</sup>, y su expresión es previa y fundante de la subjetividad del Mismo, entonces es necesario repensar la libertad. No es el yo y sus poderes el origen, al contrario, es la respuesta a un origen no asible por el yo. El rostro, al imperar, pone en marcha la libertad del yo, la promueve. Al respecto, en *Libertad y mandato*, Levinas afirma: “La cara, el rostro, es el hecho de que una realidad se me opone; opuesta no en sus manifestaciones, sino en su manera de ser, si cabe decirlo, ontológicamente opuesta. Es lo que me resiste por su oposición y no

---

<sup>705</sup> En la parasha Shmini (Lev 10,1-3) Dios hace morir a los hijos de Aarón, Nadab y Abihú, cuando éstos intentaban con medios materiales y por iniciativa propia invocar la presencia del Señor. La Escritura es clara respecto a la hechicería, que consiste en la pretensión de hacer depender de la Mismidad y sus poderes, la Santidad del Altísimo. Cfr. SS, 96: “La sorcellerie, c’est la curiosité qui se manifeste là où il faut baisser les yeux, l’indiscrétion à l’égard du Divin, l’insensibilité au mystère, la clarté projetée sur ce dont l’approche demande de la pudeur”.

<sup>706</sup> Cfr. GIBBS R., “Enigmatic authority: Levinas and the Phenomenal Effacement”, en *Modern theology*, 16/3 (2000), 327: “For Levinas the face is not merely one side of the other person, or even, the perspective that I cannot use; rather, it is a process of breaking with perceivable form. The face addresses me, disrupting my perceptions, and apperceptions: teaching me”.

lo que se me opone por su resistencia. Quiero decir que esta oposición no se revela chocando con mi libertad; es una oposición anterior a mi libertad y que la pone en marcha. No es aquello a lo que me opongo, sino lo que se opone a mí. Es una oposición inscrita en su presencia ante mí. No sigue de ningún modo mi intervención; se opone a mí en la medida en que se vuelve hacia mí.

La oposición de la cara, que no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero en la que la paz no es en absoluto una tregua, una violencia simplemente contenida. La violencia consiste, al contrario, en ignorar esta oposición, en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada y entrever el sesgo por donde el *no* inscrito en la cara, pero inscrito sobre la cara por el hecho mismo de que es cara, se vuelve una fuerza hostil o sometida<sup>707</sup>.

Abundando más en la tesis levinasiana podemos decir que si el Rostro se expresa como mandato, y el mandato es infinito –pues es la manifestación misma de la alteridad radical respecto a la libertad del Mismo–, entonces el Rostro es también la Palabra de Dios. Responder a Dios, no es, para Levinas, responderle directamente a Dios, sino responder ante aquél al cual nos ha reenviado Dios: el prójimo. Pocas veces –muy pocas veces– citó Levinas el Nuevo Testamento, y cuando lo hizo fue para recordar al

---

<sup>707</sup> LC\*, 77.

lector el capítulo 25 de San Mateo, donde el Juez Universal dará la herencia a aquellos que *le* dieron de beber y comer, lo visitaron, acogieron y curaron, en la persona más pequeña de los hermanos. El Rostro de Dios reenvía, pues, al rostro del más pequeño y humilde<sup>708</sup> de los humanos –velar por el pobre es conocer al Eterno (Jr 22,16)–, es por ello que la religión judía, según Levinas, es ante todo una ética, y su liturgia, la responsabilidad; o, si se quiere, la ética es Revelación<sup>709</sup>.

Por otra parte, el Rostro significa por sí mismo<sup>710</sup>, previo a toda iniciativa del Yo<sup>711</sup>. El Mismo no desvela al Otro, como la

---

<sup>708</sup> Cfr. Is 58. El Señor responderá «Aquí estoy» al que dé de comer al hambriento, cubra al desnudo y del semejante no se aparte.

<sup>709</sup> Cfr. FAGENBLAT M., “Ethics and *Halakkah* in Levinas”, en *Shofar* 26/4 (2008), 102: “Levinas therefore defends a form of “divine command morality” by arguing that revealed morality, which he sees in the face of the Other, takes precedence over rational and deliberative morality”. Esta idea tiene sus antecedentes próximos en el judaísmo en Hermann Cohen, en su libro, *La religión de la razón en las fuentes del judaísmo* (1919) y en el rabino Leo Baeck, en *La esencia del judaísmo* (1905), aunque evoca tardíamente al Talmud cuando comenta que la Torah ya no está más en el cielo (Dt 30,12) sino que está bien cerca de cada uno en los mandatos que hay que cumplir respecto al prójimo.

<sup>710</sup> Cfr. BLUM R. P., “Emmanuel Levinas’ Theory of Commitment”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 44/2, (1983), 151: “The “face” is, quite simply, beyond the power of all these mental machinations. It is the only item in the self’s field of experience that carries with it the certainty that the self did not create it or confer upon it the meaning that it has”.

verdad se desvela y desoculta por el intelecto, sino que el Otro se revela<sup>712</sup> en la humildad de su carne y llama, elige al Yo<sup>713</sup> y lo vuelve único, lo individúa. La “libertad de elección” representa para Levinas la superación de la “libertad negativa” (*libertas a necessitate y libertas a coactione*) que presupone como punto de partida el ego. Elección que no significa “yo elijo”, sino “soy elegido para...” o “heme aquí”. Elección que es previa al reconocimiento del otro como Otro y que lo funda<sup>714</sup>; Palabra de Dios que va contra natura del *connatus essendi* del yo<sup>715</sup>.

---

<sup>711</sup> Cfr. DEHH\*, 306.

<sup>712</sup> LAVIGNE J.-F.. “L’idée de l’infini: Descartes dans la pensée d’Emmanuel Lévinas” en *Revue de métaphysique et de morale*, 92/1 (1987), 57: “Le désir de l’Autre véritable est donc un élan vers l’extériorité absolue, qui ne s’avance pas au-devant d’une satisfaction, ni d’un état déjà découvert, immédiatement intelligible. Irréductible au Même, l’Autre ne peut pas être dévoilé, car le dévoilement institue l’immanence: la relation qui respecte l’altérité de l’Autre s’établit à partir d’un moi absolument séparé, d’un psychisme. Elle est nécessairement irréversible”.

<sup>713</sup> Cfr. LEVINAS E., “L’asymétrie du visage”..., 119.

<sup>714</sup> Acerca del “reconocimiento” de la humanidad del Otro, Levinas cuenta (DL\*, 170) cómo un perro en el campo de internamiento donde estuvo sí supo ver la humanidad de los cautivos, a diferencia de los nazis que los trataban como perros. Ese perro era el último discípulo de Kant, pues trataba a los otros como fines, como si fuera un descendiente de los perros de Egipto que no ladraban a los israelitas tras su liberación.

<sup>715</sup> Cfr. AT, 171.

Ser elegido por el mandato infinito que me ordena en el rostro del otro “no matarás” equivale al *tsimtsum*<sup>716</sup> de la subjetividad, a su repliegue máximo. Sólo que Levinas no verá en la contracción un movimiento cuyo origen es el Mismo –como sí lo vieron los cabalistas respecto a Dios–, sino una interpelación del Otro que orilla y arrincona al Mismo; nuestro autor siempre fue partidario de la heteronomía radical<sup>717</sup>, como él mismo deja claro cuando afirma: “La epifanía de aquello que puede presentarse tan directamente, tan exteriormente y también de un modo tan eminente, es el *rostro*. La expresión del rostro, que aporta una ayuda para consigo mismo, es la palabra hablada. La epifanía del rostro es el lenguaje. El Prójimo es el primer registro de lo inteligible. Pero lo infinito del rostro no aparece como una representación. Cuestiona mi libertad, que se descubre asesina y usurpadora. Pero este descubrimiento no es un derivado del *saber acerca de sí*. Es por entero heteronomía. Ante el rostro, siempre exijo más de mí mismo; más respondo al rostro y

---

<sup>716</sup> Vid. supra. Cap I, 3.2.

<sup>717</sup> Cfr. DE GREEF J., “Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 67/1 (1969), 434: “La caracteres d’universalité est cependant compris différemment dans une morale de l’autonomie et dans une morale de l’hétéronomie. La morale de Levinas est universelle en ce sens que le visage d’autrui, dans son expression, parle au nom de l’humanité et non pas en son propre nom. Cette exigente d’universalité ne «parle» pourtant qu’à travers l’individu concret. Et en ce sens également, le respect d’autrui est, comme le dit Derrida, immédiat, «puisque’il ne passe pas, pourrait-on dire [...] par l’élément neutre de l’universel et par le respect –au sens kantien– de la Loi»”.

más aumentan las exigencias. Ese movimiento es más fundamental que la libertad de la representación de sí. La conciencia ética no es, en efecto, una variedad particularmente recomendable de la conciencia, sino la contracción, el repliegue en sí mismo, la sístole de la conciencia sin más”<sup>718</sup>.

Ahora bien, y para concluir esta exposición, es necesario aclarar que si para Descartes la idea de infinito desbordaba su propio *ideatum*, para Levinas el Rostro *desborda* infinitamente al Yo, pero el desbordamiento no lleva al Yo a afirmar ontológicamente la existencia del Otro, sino a afirmarla éticamente<sup>719</sup>. Esta afirmación, como él mismo comenta en una entrevista<sup>720</sup>, se da en un movimiento que aunque de suyo es

---

<sup>718</sup> DL\*, 256.

<sup>719</sup> Cfr. EI, 77.

<sup>720</sup> POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens...*, 107: “Le visage, ce n’est pas du *vu*, ce n’est pas un objet, c’est ce dont l’apparaître conserve une extériorité qui est aussi un appel – ou un impératif donné à votre responsabilité. Rencontrer un visage, c’est *d’emblée* entendre une demande et un ordre. Je définis le visage précisément par ces traits: au-delà de la vision ou confondus avec la vision du visage. On peut le dire encore une fois: le visage, derrière la contenance qu’il se donne, est comme exposition d’un être à sa mort, le sans défense, la nudité et la misère d’autrui, de ne pas le laisser seul; vous entendez la parole de Dieu. Si vous concevez le visage comme objet du photographe, bien entendu, vous avez affaire à un objet comme un autre objet. Mais si vous *rencontrez* le visage, cette responsabilité est dans cette étrangeté d’autrui et dans sa misère. Le visage s’offre à votre miséricorde et à votre obligation. Je peux

obligación, por otra parte también es misericordia, entendida como el exceso del *para-el-otro*. Esta referencia y modo de comprender la misericordia evoca sin duda a Maimónides, para quien la misericordia (חסד, *hèsed*) es el “exceso” de la generosidad o la generosidad absoluta<sup>721</sup>. El Rostro es exceso que suscita exceso<sup>722</sup>: el lenguaje hiperbólico de Levinas quiere ser fenomenología de lo indecible.

Sin duda en esta posición levinasiana se ve la impronta de Dostoievski: la culpabilidad expiatoria es a la vez obligación y acto generoso de donación. Queda, sin embargo, un punto ciego en la argumentación levinasiana sobre el exceso absoluto, tanto del Rostro que lo suscita, como del sujeto que responde: para que el yo se responsabilice infinitamente –activamente– del Otro sería preciso que, además de la obligación a la que conmina el Rostro –pasivamente– el yo estuviera habilitado de suyo para una empresa excesiva. Pero Levinas busca aniquilar el cierre narcisista de la subjetividad, la visión heroica del “yo” moderno. Se comprende que el yo padezca infinitamente, pero, ¿cómo podría expiar infinitamente sin *ser* la Misericordia misma? O bien, al

---

certes regarder le visage en le dévisageant, comme n'importe quelle forme plastique, en faisant abstraction de cette signification de la responsabilité que m'incombent sa nudité et son étrangeté.”

<sup>721</sup> Cfr. *Môrèh N'bükîm*, III, 53.

<sup>722</sup> Cfr. CHALIER C., *Levinas. L'utopie de l'humain...*, 91-92.

neomesianismo ético de Levinas subyace una comprensión tácita del yo como sujeto habilitado desde *su ser* para el socorrer o entonces el narcisismo es intercambiado por un masoquismo ante lo imposible.

### 3. LA RELACIÓN CON EL ROSTRO

#### 3.1 PRIMER MOMENTO: LA PASIVIDAD EXTREMA

Uno de los términos más usados por Levinas es el de la “pasividad”<sup>723</sup>. Desde este cariz se debe leer la basta propuesta del filósofo lituano: el Decir y lo dicho, la sensibilidad, la libertad, la idea de Dios en nosotros, la filiación, el erotismo, la noche, el Infinito, la profecía, en fin, la trascendencia.

Una filosofía que vacía la subjetividad de sí misma, que no se funda en el *cogito* poderoso, sino en la recepción del don de la alteridad, concibe al sujeto como un sujeto-sujetado<sup>724</sup>: ya no es lo

---

<sup>723</sup> De acuerdo con la concordancia de Ciocan y Hansel, el término aparece en la obra completa de Levinas 522 veces, y casi la mitad aparecen en *Autrement qu'être*, lo cual hace ver al lector la progresiva radicalización de la postura levinasiana.

<sup>724</sup> Cfr. AE\*, 222.

que *subyace* la clave de la subjetividad. Esta sujeción al Otro no es ni espacio-temporal –aunque funda esta dimensión– ni ontológica, sino ética. El Yo se descubre, antes de toda autosuficiencia, como inspirado e investido por el Otro –con todos los ecos bíblicos que esta expresión tiene–<sup>725</sup>. El Yo es rehén y culpable<sup>726</sup> antes de ser conciencia y libertad, o como afirma nuestro autor: “toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar”<sup>727</sup>.

Levinas busca conciliar, por una parte, la fuerte herencia que representa la culpabilidad a la luz de Dostoievsky<sup>728</sup> y, por otra, la noción de santidad en la Escritura. El Otro, por esencia separado, es santo, y la santidad de su Rostro se vuelve un mandato apremiante

---

<sup>725</sup> SUCASAS PEÓN, J. A., “Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22/1 (1995), 260-261: “El sujeto pensado como para-el-otro, rehén y diácono. Un sentido único atraviesa las tres expresiones: el servicio ético al Otro representa el acontecimiento fundamental de mi ser sujetado, tal y como la identidad del sujeto bíblico se resuelve en compromiso con la voluntad salvífica de Yahvéh”.

<sup>726</sup> HERRERO HERNÁNDEZ F. J., “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27/1 (2000), 264: “Junto a la idea de la “pasividad total de la obsesión” interviene, ahora, la idea de “acusación”. Esta noción nos otorga otra de las claves interpretativas en la obra de Levinas. Con ella se pone en relación la conciencia moral, que es siempre conciencia acusada y de antemano culpable, y la conciencia de finitud de un yo despojado “de su soberbia y su imperialismo dominador de mí””.

<sup>727</sup> AE\*, 56.

<sup>728</sup> Vid. supra. Cap I, 1, 2.

para el sujeto que lo acoge. Recibir al Otro es, para nuestro autor, recibir al Altísimo<sup>729</sup>, de ahí que sólo quepa como actitud primigenia una contracción<sup>730</sup> del Yo, un paso para atrás en señal del “después de usted”<sup>731</sup> que marca la cortesía cuando otro nos visita. Es por esto que se comprende la propuesta antropológica levinasiana como una *asimetría de la intersubjetividad*. La simetría de los sujetos promovería una ética de la equipolencia, y a través de ésta, del desinterés por el Otro cuando entre en conflicto con el interés del Yo, mientras que la asimetría de los sujetos fundaría una ética de la responsabilidad infinita cabe el Otro. De nuevo volvemos a escuchar los ecos de Dostoievski, sólo que ahora no referidos al Deseo, sino a la culpabilidad. Sólo es posible comprender que se es “culpable de todo ante todos” –culpabilidad infinita–, si se atiende, más que a la acción moral, al ofendido –Altísimo–<sup>732</sup>.

---

<sup>729</sup> Cfr. TI\*, 304.

<sup>730</sup> La corporeidad misma es vida para Levinas como contracción y pasividad, pues supone una recurrencia constante del sujeto a sí mismo en tanto el otro exige al yo, y éste no puede desentenderse ni desoír sus súplicas; el cuerpo es la imposibilidad de refugiarnos en la tranquilidad de un alma transmundana. Cfr. AE\*, 176. También encontramos esta concepción del cuerpo como síntesis primigenia, previa incluso a la síntesis del *cogito*, en Merleau-Ponty, cuando trata el tema de la encarnación. Cfr. HS\*, 112.

<sup>731</sup> POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens...*, 108.

<sup>732</sup> Pensadores cristianos ya habían formulado un argumento parecido para explicar por qué el primer pecado de Adán contrajo una pena infinita (Cfr. *Suma Teológica* I-II, q. 87, a.4, co: “El castigo es proporcionado al pecado. Mas en el

La visitación del Rostro es el acontecimiento primigenio de la existencia del Yo, es la *idea de infinito* en mí, que me apremia a salir de mí y descubrirme en tanto siervo del Otro. Dicha visitación es la misma visitación de Dios, recordando que la experiencia religiosa no es, para Levinas, previa a la moral<sup>733</sup>, sino que es la moral misma: “La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente –libre, sin embargo, de todo dominio de lo Trascendente– es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano”<sup>734</sup>.

---

pecado hay dos cosas. Una de ellas es la aversión con respecto al bien inmutable, que es infinito; y así, por esta parte, el pecado es infinito”), y por qué era necesario que existiera una reparación infinita por parte de Cristo. Levinas recoge algunos de estos elementos: si para el cristianismo el pecado original no es cometido sino contraído, es un estado no un acto, para nuestro autor la culpa es parte constitutiva del pasado inmemorial, independiente del uso de la libertad, pero que responsabiliza hasta el extremo; si para el cristianismo el pecado y la culpa son infinitos por referirse a Dios, para Levinas la culpa es infinita porque se refiere a Otro, cuya asimetría es absoluta y posee una Altura desmesurada.

<sup>733</sup> Cfr. QLT, 34.

<sup>734</sup> TI\*, 101.

La pasividad, para Levinas, va más allá de cualquier pasividad conocida: supera a la sensibilidad y a las cosas mismas, que soportan el peso de lo otro en tanto “materia prima”, es decir, en tanto que son. En cambio, la pasividad ética no presupone una consistencia previa, es “pasividad más allá de toda pasividad” o “pasividad más pasiva que cualquier pasividad”, frases que nuestro autor cita constantemente. Pasividad extrema, que recuerda el deber profético de “ofrecer la mejilla a quien le hiera, y recibir el máximo de ofensas” (Lam 3, 30). Frente al Otro, el primer momento de esta relación absuelta, es la acogida pasiva, que sin embargo, no equivale a asunción ni a posesión, pues el otro se revela precisamente como infinito, es decir, como más allá de su propia manifestación<sup>735</sup>. La acogida se vuelve, inmediatamente, “adios”, despojo de toda pretensión imperialista que a la vez significa la inspiración del “a-Dios”, que como “intriga teológica”<sup>736</sup> remite nuevamente al Rostro del necesitado<sup>737</sup>.

---

<sup>735</sup> Cfr. DMT, 253.

<sup>736</sup> TEI\*, 36; Levinas, comentando un pasaje talmúdico (Berakhoth 33b), afirma que el hablar-a-Dios es atender las necesidades del prójimo. Cfr. AV, 113.

<sup>737</sup> Cfr. MIN A. K., “Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida and Marion”, en *International Journal for Philosophy of Religion*, 60/3 (2006), 102: “For Levinas, illeity denotes this way that the infinite has of referring, in the midst of its own desirability, to the nondesirable nearness. This involves extraordinary reversals: the goodness of the Good inspires the movement to itself only by setting

El “orden ético” u orden de la santidad es, para Levinas, el hecho de que el Otro me concierne independientemente del lugar que ocupa en la multiplicidad del género humano. El Otro me concierne en tanto prójimo, es decir, como lo que se dirige y solicita, lo que llama: su proximidad<sup>738</sup> es ética, no física, supone la interpelación de mis poderes. Pero el Otro no llama en calidad de “tú”, sino como “él”<sup>739</sup>, como retirándose de sí mismo y de su presencia, para dejar sólo una huella. Frente al tú cabría la justificación y el comercio, el acuerdo pactado; frente al él que ya se retiró –en su alteridad absuelta y en su desmesura– sólo queda la exigencia y la culpabilidad. Como recuerda el mismo Levinas, la visitación en retirada que se da en el encuentro con el Otro, es como la túnica de Neso<sup>740</sup>, que cuando Deyanira la tiñó con la sangre del centauro para dársela a Hércules, se pegó a la piel del héroe creándole tales quemaduras que le llevaron al suicidio; algo muy parecido sucede con la pasividad: es actitud que asume la piel del Otro –su realidad encarnada aquí y ahora–, y de la cual no puede deshacerse, que lleva a tal dolor, que la única salida es la muerte del para-sí.

---

it aside from the Good as desirable and turning it to the other. We can move to the Good only by going through the movement to the other”.

<sup>738</sup> Cfr. AT, 108, 136; DVI\*, 116.

<sup>739</sup> Se puede profundizar más sobre la noción de “él”, “elidad” o “illeidad” en HAH\*, 72-83; DEHH\*, 283-287; DMT, 235-239; AV, 155-157; AE\*227.

<sup>740</sup> Cfr. AE\*, 177.

Si no existe la pasividad como lo radical primigenio, entonces sólo queda fundar la subjetividad en la actividad, pero se ha visto ya<sup>741</sup> cómo ésta no se da sin la violencia a la alteridad. Si la metafísica quiere ser tal, debe aspirar a lo *más allá* que nos visita, no al *más acá* que emprendemos, o como afirma nuestro autor: “la adaptación de lo Otro a la medida de lo Mismo en la totalidad no se obtiene sin violencia, Guerra o Administración, que alienan incluso a lo Mismo. La filosofía, como amor de la verdad, aspira al Otro en su condición de tal, al ser distinto de su reflejo en el Yo. La filosofía va en búsqueda de su ley, es la heteronomía en sí misma, es metafísica”<sup>742</sup>.

Si en otros puntos se ha insistido en que Levinas busca decir en griego lo hebreo, en este apartado hay que reparar en que la pasividad no significa tanto un padecer el influjo causal de otro ser, o en recibir una nueva forma, sino en humillarse, anonadarse, vaciarse de sí mismo (κένωσις)<sup>743</sup>. Este término, utilizado desde el Antiguo Testamento y el Talmud como *anawah*, connota la

---

<sup>741</sup> Vid. supra, Cap. II, 1, 2.

<sup>742</sup> DL\*, 255.

<sup>743</sup> Levinas no duda en citar la carta de San Pablo a los Filipenses (2, 7), donde el Apóstol afirma que Cristo se “anonadó a sí mismo tomando la condición de siervo” (εαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβών), y se alegra de la coincidencia del Concilio Vaticano II (*Nostra Aetate*, 4) donde declara que Cristo murió “por todos los hombres”, con la interpretación de la pasividad y kénosis como el “para todos los hombres”. Cfr. HN, 192.

humildad de Dios<sup>744</sup> y así afirma que “donde encontramos su poder, ahí se encuentra su humildad”<sup>745</sup>; o más precisamente, su poder se refleja en la presencia que tiene en el abatimiento: “En lo excelso y sagrado yo moro, estoy también con el humillado y abatido de espíritu” (Is 57, 15); “la humildad de Dios significa su proximidad a la miseria de los humanos”<sup>746</sup>. Para Levinas, la grandeza y gloria del sujeto humano radica en su humillación; este escándalo de la razón tiene como base un argumento de analogía que encuentra el filósofo lituano en el Talmud, cuando se narra la parábola de la Luna<sup>747</sup>. Dios creó dos grandes luminarias, pero tuvo que anonadar a la luna para que fuese la pequeña luminaria; Israel, a imagen de la luna, sabe que su misión es la kénosis respecto al mundo, por eso su calendario no es solar, sino lunar, y así su tiempo es el tiempo de la humildad, y sus patriarcas y reyes, los pequeños (Am 7, 2; I S 17, 14). De la misma manera, una subjetividad a la luz de la sabiduría hebrea, implica una *subordinación*<sup>748</sup> del Yo al Otro, una pasividad que es ya, desde su extremo, la mayor exaltación de la cual la humanidad es capaz.

---

<sup>744</sup> Cfr. AT, 182-183.

<sup>745</sup> Cfr. *Meguila*, 33a.

<sup>746</sup> HN, 134.

<sup>747</sup> *Houlin*, 60a.

<sup>748</sup> Cfr. HN, 141, donde Levinas retoma la reflexión cabalística de Volozhym acerca de la subordinación de la voluntad divina a la voluntad humana, para entender la subordinación del Yo al Otro.

Esta subordinación tiene una fuerte raíz hebrea que en Levinas quiere ser contestataria de la concepción moderna del yo. Veámoslo detenidamente: para Levinas el yo moderno, en su relación con el mandamiento, posee la autonomía y decisión previa para adherirse o no al mandato mismo, mientras que la heteronomía se opone a esta concepción: el pueblo hebreo dice a Moisés que hará cuanto ha de escuchar (Ex 24, 7); en esto ve Levinas una precedencia de la responsabilidad al saber<sup>749</sup>. Se es para-con-el-otro-a-mi-pesar no por elección propia, sino todo lo contrario, por una elección ajena, de ahí que el sujeto ético sea formalmente un “rehén” del Otro. La libertad ha sido secuestrada por una culpa que inviste al sujeto mucho antes de que él cobre conciencia siquiera de la culpa misma.

#### 4.2 SEGUNDO MOMENTO: LA OBRA Y LA SUBSTITUCIÓN

El segundo momento de la relación intersubjetiva estriba en el hacer-por y ser-para el Otro. La manifestación de la alteridad es solicitud, llamada infinita que pro-mueve a la ipseidad a dar una respuesta de la misma índole: infinita. Si existe un destino, una

---

<sup>749</sup> Cfr. GIBBS R., “Blowing on the Embers: Two Jewish Works of Emmanuel Levinas”, en *Modern Judaism*, 14/1 (1994), 101.

vocación universal del hombre, Levinas no duda en afirmar que radica en ser don para el Otro<sup>750</sup>.

El Rostro se presenta como mandato, como principio heteronómico del actuar moral. En su mandato, es como se accede al Otro como tal, sin mediación alguna de representación; se accede a él no por iniciativa del Mismo, sino porque él se revela, y en el momento que lo hace instauro el presente –la presencia del que llama hace único al momento de la llamada–. Explicando lo anterior Levinas comentaba que “la *mitsvá* –el mandamiento que mantiene en suspenso al judío– no es un formalismo moral, sino la *presencia* viva del amor, la “temporalización” misma del *presente* como se dice hoy en día: experiencia original del presente y de la presencia”<sup>751</sup>. El presente instaurado por la presencia ética –solicitud– del Otro, es el origen de la socialidad<sup>752</sup>, de manera que ya no existe sólo la presencia de la idea del infinito en mí, sino en nosotros<sup>753</sup>.

En el Rostro del Otro está inscrito el mandato de Dios de no dejarle, de ser santo, es decir, de ser-para-el-otro<sup>754</sup>. La responsabilidad del Mismo implica ya un responder-por-el-otro,

---

<sup>750</sup> Cfr. AE\*, 229.

<sup>751</sup> HS\*, 71.

<sup>752</sup> Cfr. TEI, 53.

<sup>753</sup> DVI\*, 13.

<sup>754</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens...*, 111.

responder que se incoaba desde la pasividad –pues ésta es respetar al otro en cuanto Otro– pero que llega a su plenitud en la diaconía.

Emmanuel Levinas, en *Humanismo del otro hombre*, dedica una sección a explicar qué entiende por “Obra” y el porqué de su importancia en una filosofía de la alteridad. Para nuestro autor, gran parte de la filosofía se ha caracterizado por el rechazo al compromiso frente al Otro, por una indiferencia so pretexto de la dedicación a la abstracción. La figura de Ulises que, saliendo de su tierra natal volvió a ella, es el paradigma de aquel que filosofa desconociendo al Otro<sup>755</sup>. Por el contrario, la figura de Abraham<sup>756</sup> se alza como paradigma de aquel que, saliendo de sí, va a lo Otro, a

---

<sup>755</sup> Cfr. HAH\*, 49.

<sup>756</sup> Cfr. TH\*, 92; PINTOR RAMOS A., “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19/1 (1992), 194: “Levinas ha visto repetidas veces en el asunto de Ulises la personificación de la filosofía occidental. Ulises sale de su patria y es el “mismo” Ulises quien terminará regresando a ella; en su largo viaje por lo exterior se aprovechará astutamente de todo lo que pueda apropiarse, saldrá victorioso de infinidad de peligros que no lograrán alterar su identidad, navegará ente Scilla y Caribdis con la proa siempre puesta a un destino final bien conocido de antemano [...] Al griego Ulises contrapone Levinas la “aventura” del judío Abraham, quien deja su tierra y sus conocidos partiendo hacia lo ignoto con la prohibición expresa de regresar; su identidad será trabajoso resultado de la alteración que lo otro produce en su irreductibilidad a lo mismo, siempre abierto a lo nuevo y siempre expuesto a lo desconocido desde algo que no tiene en él su comienzo y que tampoco tiene meta previsible”.

lo desconocido absolutamente, para quedarse en él. Un nomadismo ético<sup>757</sup>, que va constantemente de uno a otro, escuchando el mandato que le impera cada rostro necesitado, que siempre va hacia delante (Lot) sin mirar para sí, se opone a la complaciente comodidad del sedentarismo de la especulación idealista.

Un movimiento que parte de lo idéntico a lo radicalmente Otro, que responde a la inspiración del infinito, y “que va libremente al Otro es Obra”<sup>758</sup>. La Obra no es, para Levinas, el producto técnico, pues éste siempre es dócil a recibir la forma que impone el yo –dicha alteridad es producto de la ipseidad–; la Obra es más bien la gratitud total hacia el Otro, que llega incluso al desprecio o al menos lo debe considerar como condición si es que no quiere ser una gratitud en beneficio de sí mismo<sup>759</sup>. La Obra como gratitud no es una forma de “agradecimiento” por los favores recibidos, sino la disposición y el ejercicio desinteresado a cambio de nada, sólo por vocación, tal como los votos de los nazareos<sup>760</sup> en Israel: su consagración era total a Dios, y suponía una falta de cuidado a su persona (Núm 6, 1-21).

---

<sup>757</sup> Cfr. SMB\*, 42.

<sup>758</sup> HAH\*, 50; Cfr. VOLOZHYM C., *L'âme de la vie...*, 278.

<sup>759</sup> Cfr. HAH, 54: “Hay una vulgaridad y una bajeza en una acción que sólo se concibe para lo inmediato, es decir, al fin de cuentas, para nuestra vida”.

<sup>760</sup> Cfr. SS, 58.

La Obra entendida como “orientación absoluta”<sup>761</sup> y sentido único, es la misma relación con el Otro pero que no se consuma en retorno a sí y tampoco en estancia en el Otro. El Otro es absoluto en su alteridad, de manera que la cercanía y proximidad jamás son apresables. La Obra es tendencia infinita, asintótica. Incluso el que obra jamás verá concluida su Obra, no podrá ser contemporáneo al bien que realiza, es como Moisés que actúa sin entrar en la Tierra Prometida. La Obra no responde ni a un pasado que le da sentido, ni a un futuro que le dé sentido —el sentido ya está, es el Otro—; no hay, pues, para Levinas, una Historia que englobe los acontecimientos y los encuentros, que otorgue sentido a cada uno de sus momentos al modo hegeliano. Por el contrario, “la eternidad de Israel es, por lo tanto, su independencia respecto a la Historia y su capacidad de reconocer a los hombres como en todo momento maduros para el juicio, sin esperar que el final de la Historia nos entregue su sentido pretendidamente último. E Israel, más allá del Israel carnal, engloba todas las personas que se niegan al veredicto puramente autoritario de la Historia”<sup>762</sup>. Ser maduros para el juicio cotidiano es responder en la Obra, es la gratuidad total de la Acción, es la “liturgia” con que honramos a Dios, “es la ética misma”<sup>763</sup>.

---

<sup>761</sup> HAH\*, 51.

<sup>762</sup> HS\*, 80.

<sup>763</sup> HAH\*, 53.

Sólo en una filosofía que considera que lo más humano no es la libertad, sino la obediencia<sup>764</sup>, y que resiste a la tentación mayor –a la tentación de la tentación<sup>765</sup>–, a saber, la in-dependencia como ideal ilusorio del des-interés, es una filosofía que es ya sabiduría, pues en su humildad alcanza la altura del Otro<sup>766</sup>, y no la llanura del sí mismo; es *Meta*-física. La Obra es elevación, y en este sentido, la religión como movimiento hacia lo elevado es paradigma de la filosofía<sup>767</sup>.

La gratuidad total de la Obra llega hasta el extremo del cual el sujeto es capaz. Frente al Otro al que se Desea infinitamente, del cual se es responsable infinitamente, sólo cabe ser esclavo, siervo y rehén. La servidumbre exalta la libertad del humano<sup>768</sup>: declarándose siervo es como se puede entrar al júbilo de la libertad (Lev 25, 55). El primer movimiento, y más glorioso<sup>769</sup> de la libertad, es abdicar a favor de otra, substituir su interés por el interés del Otro. El colmo o la hipérbole de la responsabilidad es la “substitución”<sup>770</sup>, el total *para-el-Otro*, no como si el movimiento

---

<sup>764</sup> Cfr. SS, 129-130.

<sup>765</sup> Cfr. QLT, 74.

<sup>766</sup> Cfr. NLT, 93; TH\*, 99-100.

<sup>767</sup> Cfr. INT, 245.

<sup>768</sup> Cfr. AV, 24-25.

<sup>769</sup> Cfr. AE\*, 220.

<sup>770</sup> Para los análisis previos de la sustitución entendida desde Dostoievsky y el Mesianismo, vid. *supra*, Cap. I, 1, 2 y Cap. I, 3, 4.

del Mismo consistiera en “ponerse en el lugar del Otro” –esto es empatía–, y sí como el “sufrir por el Otro” a guisa de expiación<sup>771</sup>. Sólo sufriendo por el Otro sus heridas y necesidades es como el Yo se libera de sí mismo y trasciende. Hay que añadir, sin embargo, que la expiación tampoco es un movimiento cuyo origen es el Yo: la expiación es respuesta, también debe leerse en clave de pasividad<sup>772</sup>.

---

<sup>771</sup> Cfr. DMT, 212.

<sup>772</sup> Cfr. CHALIER C., *La huella del infinito...*, 233: “Cuando Levinas habla de la santidad, tanto en sus textos judíos como en sus textos filosóficos, lo hace defendiendo la causa de la vida, aunque no de la vida en su dinamismo animal y ontológico, de la vida ardiente de pasión, libre porque se ha aligerado del peso de cualquier escrúpulo vano a afirmarse, sino de la vida infinitamente responsable, de la vida atenta al sufrimiento, no por complacencia sino por imposibilidad de esquivar su llamada”: LOSADA SIERRA M., “La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente”, en *Universitas Philosophica*, 44-45 (2005), 53: “Introduce aquí Lévinas una consideración central en su planteamiento; el Mismo no constituye al Otro desde su libertad, sino que el Otro constituye al yo por la responsabilidad. Este es el giro fundamental de Levinas frente a la postura filosófica occidental. Esto es transcendencia, metafísica. Este proceso lo llama *sustitución*. Esta posición implica una nueva concepción de la subjetividad. El sujeto no se define por su autonomía o libertad, sino por su pasividad previa a toda actividad, a toda libertad”.

Como apunta Bernasconi<sup>773</sup>, la substitución levinasiana intenta responder a la postura de Heidegger sobre lo insustituible del momento de mi muerte. El contraejemplo fehaciente es el mártir, el sustituto o, para decirlo siendo fieles al pensamiento levinasiano, el Mesías. No obstante, ¿quién puede con esta carga? Levinas tiene presente, por una parte, que el cumplimiento de la *Halakah* exige una musculatura de espíritu que no es para todos<sup>774</sup>, y por otra, que existen penas que se expían sin haber faltas antecedentes<sup>775</sup>. El movimiento de substitución sería precisamente la expiación sin libertad previa, pasividad traumática<sup>776</sup>, gratuidad absoluta y desinteresada.

---

<sup>773</sup> BERNASCONI R., “A Love that is stronger than death. Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger and Bloch”, en *Angelaki*, 7/2 (2002), 12: “In “Substitution” Levinas attempts to answer the question that, according to him, Heidegger has no answer for the question of why one would sacrifice one’s own life for another. Levinas would find that answer in “substitution,” an idea no doubt in part formed in response to Heidegger’s claim that one cannot substitute for the other in death”.

<sup>774</sup> Cfr. QLT, 70.

<sup>775</sup> Cfr. *Shabat*, 55a.

<sup>776</sup> Cfr. HERRERO HERNÁNDEZ F. J., “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 27/1 (2000), 265: “El “para” del *para sí* de la conciencia, del “interés”, había girado hasta el “para” del *para el otro* llegando hasta la “obsesión” y la “pasividad de la persecución”, lo cual constituye un verdadero “traumatismo”. Levinas da ahora un giro más convirtiendo el *para* el otro en “sufrir *por* el otro””.

Para nuestro autor, la última estructura de la humanidad es utópica<sup>777</sup>, y estriba en el ideal de la santidad<sup>778</sup>. Pero no por utópica deja de ser el *sensido* de la existencia humana. Cabría preguntarnos, en este punto, si en el fondo la utopía de la substitución no implica una verdadera alienación. Él mismo se retracta de esta posibilidad en *De otro modo que ser*<sup>779</sup>, explicando que la substitución supone un yo irremplazable, un yo asignado por la responsabilidad, que amalgama un grado mínimo de ipseidad, que al estar vaciada de todo contenido egoico, se vuelve el grado máximo de ipseidad. La metáfora que utiliza Levinas para clarificar la substitución es la encarnación: substituir al otro es “ser-en-su-piel”. Sin embargo, esta postura implica que el sí mismo no tendría concepto propio, pues es inadecuado y desigual en su recurrencia, en su volver hacia sí; en cada retorno del yo hacia sí sólo encontraría como contenido la asignación hacia el Otro. Es seguro que la intención de Levinas es alejarse lo más posible de la alienación de los individuos en un Estado, pero en su intento, el resultado fue la alienación del individuo en la alteridad del prójimo.

---

<sup>777</sup> Cfr. EI, 96: “On peut se montrer scandalisé par cette conception utopique et, pour un moi, inhumaine. Mais l’humanité de l’humain –la vrai vie– est absente”.

<sup>778</sup> Cfr. POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens...*, 118.

<sup>779</sup> Cfr. AE\*, 182-184.

Levinas buscaba una metafísica sin ser, y en la ética como Deseo del Bien que interpela los poderes del Yo para que sustituya al Otro hasta el límite, cree encontrar una respuesta satisfactoria. Él mismo deja claro que su teoría de la substitución no quiere ser una ontología: “en todo este análisis no se busca relacionar un *ente*, que sería el Yo, al acto de substituirse, que sería el ser del ente”,<sup>780</sup>. El *μετά* de la Meta-física es el Rostro del que sufre, que convoca proféticamente al Mismo para que adquiera realmente identidad, identidad de sustituto: “instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*, que es a la vez ser y desinterés; el *para sí* significa conciencia de sí; el *para todos* significa responsabilidad para con los otros, soporte del universo. Este modo de responder sin compromiso previo –responsabilidad para con el otro– es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito. No es porque entre los seres exista un Yo, ser que persigue fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en universo. Es porque en el acercamiento se inscribe o se escribe la huella del universo –huella de una partida, pero huella de aquello que, desmesurado, no entra en el presente e invierte el *arjé* en anarquía– por lo que hay abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo. El nombre intercambiable por

---

<sup>780</sup> AE\*, 186.

excelencia, el Yo, el único substituye a los otros. Nada es juego. De este modo se trasciende el ser”<sup>781</sup>.

Ir en pos del Rostro implica, para el Yo la renuncia absoluta del para-sí, pero implica también para la filosofía un serio cuestionamiento, no sólo sobre su objeto de estudio y su estatuto entre las ciencias, sino más aún, sobre su responsabilidad en el estado actual de una humanidad deshumanizada y le invita a tomar parte en la grave y urgente tarea de que advenga la paz en el siglo presente.

---

<sup>781</sup> AE\*, 185-186.

## CONCLUSIONES

### *1. La propuesta levinasiana como una revisión utópica de la ética*

¿Quién puede encarnar la propuesta levinasiana? La herida del egoísmo reflejado en todo narcisismo hace inviable que algún humano pueda asumir la responsabilidad por todo ante todos. Levinas dibuja la utopía del humano, como lo han hecho ver algunos comentaristas, y en tanto utópica, su propuesta no puede ser juzgada por la concreción que ésta pueda tener en la vida cotidiana, o con las contradicciones que en dicha vida puedan darse entre ella y las distintas esferas de lo humano.

Nuestro autor hace fenomenología del humano para llegar a la verdadera esencia de la vida, a sabiendas que “la verdadera vida está ausente”. El problema levinasiano no radica tanto en hacer una propuesta utópica, sino en que su propuesta, no es consistente. Veámoslo: una utopía del otro implicaría una confianza indiscutible en él; sin embargo, asumir incluso la responsabilidad de su responsabilidad, en una hipérbole de la culpabilidad, implica dos consecuencias en las que es necesario reparar: por una parte, es *asumible* su responsabilidad –núcleo de toda subjetividad–, con lo cual la alteridad radical que por vía cognitiva se mostraba como un imposible ante el poder del Mismo, ha sido ahora avasallada por la

asunción que de ella ha hecho el Yo-responsable. Por otra parte, la confianza irrestricta en el otro supondría que el otro (para el cual “yo” soy su “otro”), asumiría a su vez mi responsabilidad, incluida mi responsabilidad por él mismo, es decir que, en último término, sólo habría una responsabilidad por mí mismo, pues sería el cuidado por lo máspreciado para los demás que soy “yo” en tanto su “otro”. Vuelvo, pues, en cierta manera a los contraargumentos que esgrimió Derrida contra Levinas, si consideramos que el “yo” es el “otro” del “otro”: desde esta perspectiva no se ve una nítida diferenciación entre el egoísmo y el altruismo.

Cabría preguntarse por último si, a la base de esta utopía – como de cualquier otra– no subyace acaso una concepción elitista o burguesa del sujeto ético. En efecto, ¿quién puede responder por el pobre, si no el que tiene?, ¿a quién interpela el hambre si no al satisfecho?, ¿el menesteroso es responsable también por su “otro” más “otro”, cómo y en qué medida?. En una comunidad justa o comunidad de amigos, ¿habría lugar para la culpabilidad que es asignada por el otro que me mira desde su soledad y miseria? Me parece que estas interrogantes quedan aún sin resolver –y a cambio tenemos un elitismo ético–, y de no hacerlo, no es una utopía universal; y, si no es universal, tampoco es estrictamente utópica.

## 2. Aporías de una metafísica sin fundamento en el ser

Levinas, se ha visto a lo largo del presente trabajo, es un autor complejo que dialoga al mismo tiempo con varios interlocutores: por una parte se encuentra Heidegger, a quien reprocha haber “olvidado” lo fundamental, es decir, el “otro”, tras el hechizo ontológico; por otra parte se encuentran Martin Buber y Gabriel Marcel, con quienes difiere en torno al fenómeno de la relación: Levinas no ve en el “otro” un correlato, el término de una relación sincrónica ni simétrica; además, encuentra la insuficiencia de un método fenomenológico que, si se asume como proponía Husserl, conduce a un inmanentismo de la conciencia. Si la metafísica ha de ser tal, tiene que versar sobre el “más allá”, y tal no puede estar ni en la noción de “sujeto-cogito” moderna, ni en la “relación” que proponen algunos personalistas, ni en el “ser” como horizonte de comprensión de todo, incluido el que se pregunta por el sentido del ser.

La metafísica encierra la trascendencia, y el “más allá” que busca no puede ser más que lo absolutamente “otro”. Lo otro que se manifiesta en su radical alteridad al sujeto es el *otro hombre*, pues su libertad se opone a los poderes del sujeto de forma única, que lo vuelve irreductible a los fenómenos primarios de la comprensión y el imperio. La alteridad no puede suprimirse, aunque se quiera, mediante los recursos del yo, incluido el recurso más cruel: el homicidio. El mártir es el ejemplo claro que ni siquiera todo el

poder de un Estado puede suprimir, anular o *asimilar*, el Otro al Mismo: la muerte del mártir sólo confirma la impotencia del opresor.

A diferencia de una metafísica con base en el ser, una metafísica del bien no ofrece un suelo que instaure la comunidad; ante el Bien sólo cabe el deseo, y éste confirma la asimetría y multiplicidad originarias. La paz del ser es cambiada por la inquietud del Bien. Sin embargo, el “más allá” o separación absoluta que Levinas no tiene problema por nominar como “santidad”, al referirse al *otro hombre*, se vuelve en lo más “próximo”. La aspiración o deseo del bien se concreta en el respeto y obediencia absoluta al mandato que en el Rostro del Otro dibuja su hambre, su sed, su desnudez. Desde este momento nada es más metafísico que lo ético, y las elucubraciones mentales son meros remedos de trascendencia. El idealismo no es errado por la incongruencia de su sistema, sino por la veleidad con que considera la proximidad.

Sin embargo, en todo esto hay una gran aporía. Si a la base de toda la propuesta levinasiana se encuentra la multiplicidad, el sujeto no se encuentra sólo con *un* Otro a quien responder de manera irrestricta e infinita. La realidad no es ni el yo, ni el tú, ni el él, sino el *nosotros* y los otros *nosotros*. La donación absoluta sólo es pensable si existe el otro pero no si existen los otros. En los casos donde el yo es responsable frente a varios que exigen de él una

inagotable entrega, es donde el yo tiene que instaurar un principio o de jerarquía o de conmensuración: se ve obligado a tratar como iguales a los que de suyo son desiguales. La alteridad absoluta es una aporía no respecto al yo, sino respecto a los otros, pues éste hombre, en tanto otro, es *igual*, a aquél hombre en tanto otro. Dar a alguien es, al mismo tiempo, no dar a otro, y, por tanto, la responsabilidad con uno conlleva la no responsabilidad con otro. La política no es la solución –injusta– posible al problema de la multiplicidad, sino la prueba de la imposibilidad de una alteridad absoluta.

Se podría rebatir la objeción antedicha acudiendo a la noción hebrea del Mesías: la posibilidad de un Yo que se dé a todos, que responda por todos. Tomando como punto de partida las intuiciones de Cohen en *La religión de la razón desde las fuentes de judaísmo*, cada Yo sería Mesías cuando actúa respondiendo total e infinitamente a cada otro. Si todos actuáramos así, si se instaurara un Reino tal en que cada uno respondiera por Otro, entonces la humanidad habría llegado a un tiempo mesiánico, a un tiempo de eticidad consumada. Sin embargo, cada Yo actúa en el *aquí y ahora* respondiendo al mandato que le impera el Rostro del otro que sufre. Y aquí radica la segunda aporía. Una alteridad absoluta no podría mandar, pues se requeriría un principio mínimo de comunidad que permita la comprensión del mandato. El Dios del Antiguo Testamento no manda sin más, sino manda “escuchar” (*Shema*

*Israel*, שמע ישראל). Si no existe la posibilidad de escuchar (principio de comunidad) el Decir (principio de alteridad), no sólo el mandato sería incomprensible, sino que toda acción derivada sería una interpretación arbitraria y caprichosa por parte del Yo. Es contradictorio sostener a la vez una alteridad absoluta y una responsabilidad infinita. Levinas no reparó en el significado que para el judaísmo supone el descenso de la Toráh: Dios habla el lenguaje de los humanos, sólo así puede mandar y castigar; el acto de contracción más grande no habría sido, pues, la renuncia de sí mismo, sino la comunicación con el otro, lo cual supone una renuncia a la alteridad absoluta.

Estas aporías ponen de manifiesto que es inviable una metafísica de la alteridad radical que a la vez sea consistente con las exigencias políticas y religiosas.

### *3. Desde Levinas y hacia una ética del agradecimiento*

A pesar de las críticas precedentes sobre la insuficiencia de la propuesta levinasiana, comparto el diagnóstico que hace Levinas del desencanto que trae aparejado la noción moderna de subjetividad. El problema de la intersubjetividad no está resuelto satisfactoriamente en la fenomenología, ni en Husserl ni en Heidegger y por eso debemos buscar una propuesta que, sin

renunciar al ser en metafísica, responda a las exigencias que plantea la época contemporánea, una época marcada por la diferencia y la diversidad. Es en este punto que una futura línea de investigación podría voltear a Gabriel Marcel para resolver las aporías levinasianas. En efecto el ser es “don” o “gracia”, y antes de exigencia o culpabilidad, suscita agradecimiento. El agradecimiento igualmente presupone la asimetría, diacronía y anarquía levinasianas; también se debe en grado infinito y se opone a la concepción autárquica del hombre. El ser es el don común que se dio a todos, es por eso que es posible construir sobre su base una política, una ética y una religión del agradecimiento.

Un examen a detalle de la postura levinasiana ha dejado claro que velar por el otro, por sus derechos y por su dignidad, en el fondo, es velar porque el “otro *sea*”. El esfuerzo por configurar una nueva subjetividad caracterizara por el “para-otro” en vez del “para-sí”, lejos de ser una revuelta contra la ontología, la apoya. Es por eso que en una recepción agradecida del ser estaría la base de una ética de la alteridad y la donación.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

#### OBRAS DE EMMANUEL LEVINAS (POR ORDEN ALFABÉTICO)

*À l'heure des nations*, Les éditions de minuit, Paris 1988.

*Altérité et transcendance*, Le livre de poche, Paris 2006.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris 1990.

*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1995<sup>2</sup>.

*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982.

*De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid 2001.

*De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982.

*De la evasión*, Arena Libros, Madrid 1992.

*De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 2004<sup>2</sup>.

*De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid 2006<sup>2</sup>.

*De l'oblitération*, Éditions de la Différence, Paris 1998.

*Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche, Paris 1995.

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le livre de poche, Paris 1984.

*Difícil Libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Lilmod, Buenos Aires 2004.

*Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1977.

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949.

*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid 2005.

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le livre de poche, Paris 1993.

*Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia 2001.

*Éthique et Infini*, Le livre de poche, Paris 1984.

*Hors-sujet*, Le livre de poche, Paris 1997.

*Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid 2002.

*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.

*Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2005<sup>5</sup>.

*Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, Stanford 2001.

*L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, Paris 1982.

*L'intrigue de l'infini*, Flammarion, Paris 1994.

*Le temps et l'autre*, PUF, Paris 2004<sup>9</sup>.

*El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona 1993.

*Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994

*Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca 2006.

*Liberté et commandement*, Fata Morgana, Montpellier 1994.

*La realidad y su sobre. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid 2001.

- Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976.  
*Nombres propios*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2008.
- Nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1996.
- Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000.
- Quatre lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris 1968.
- Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier 1975.  
*Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid 2000.
- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, 1930.  
*La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca 2004.
- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris 1990.  
*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1999<sup>5</sup>.
- Transcendance et hauteur*, Fata Morgana, Montpellier 1994.  
*La realidad y su sobre. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Trotta, Madrid 2001.
- Transcendance et intelligibilité*, Labor et fides, Genève 1984.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

### LIBROS SOBRE EMMANUEL LEVINAS

AGUILAR LÓPEZ J. M., *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre Emmanuel Levinas*, EUNSA, Pamplona 1992.

ANCKAERT L., *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*, Peeters, Leuven 2006.

BARROSO RAMOS M. y PÉREZ CHICO D. (eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 2004.

BEALS C., *Levinas and the Wisdom of Love: the Question of Invisibility*, Baylor University Press, Waco, TX, 2007.

BERNASCONI R. y CRITCHLEY S. (eds.), *Rereading Levinas*, Indiana University Press, Indiana 1991.

BURGGRAEVE R., *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985). Avec Complément (1985-1989)*, Peeters, Leuven 1990.

CALIN R. y SEBBAH F. D., *Le vocabulaire de Levinas*, Ellipses, París 2002.

CHALIER C., *La huella del infinito*, Herder, Barcelona 2004.

CHECCHI GONZÁLEZ T., *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Levinas*, Universidad Iberoamericana, México 1997.

CIOCAN C. y Hansel G., *Levinas Concordance*, Springer,

Dordrecht 2005.

COHEN R., *Ethics, exegesis and philosophy: Interpretations after Levinas*, Cambridge University Press, Nueva York 2001.

\_\_\_\_\_, *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

CRITCHLEY S. J., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburg University Press, Edinburg 1999<sup>2</sup>.

CRITCHLEY S. y BERNASCONI R (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

DERRIDA J., *Adios a Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 1998.

DE SAINT-CHERON M., *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Le livre de poche, París 2006.

DOMINGUEZ REY A., *La llamada exótica. El pensamiento de E. Levinas: eros, gnosis, poiesis*, Trotta, Madrid 1997.

DUSSEL E. y GUILLOT D., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires 1975.

FRIEDMAN M., CALARCO M. y ATTERTON P. (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Lilmod, Buenos Aires 2006.

GIBBS R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Ewing, NJ 1994.

GREISCH J. y ROLLAND J., *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, París 1993.

GRITZ D., *Levinas face au beau*, Éditions de l'éclat, Paris 2004.

HANSEL J. (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*, PUF, Paris 2006.

HERRERO HERNÁNDEZ F. J., *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2005.

LLEWELYN J., *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, Routledge, Florence, KY, 1995.

\_\_\_\_\_, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Indiana University Press, Indiana 2002.

MALKA S., *Lire Levinas*, Cerf, Paris 1989<sup>2</sup>.

MOSÈS S., *Más allá de la guerra*, Riopiedras, Barcelona 2005.

PEÑALVER P., *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid 2001.

PEPERZAK A. (ed.), *Ethics as First Philosophy*, Routledge, NY-London 1995.

\_\_\_\_\_, *To the other. An introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, Indiana 1993.

POIRIE F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Babel, Paris 2006<sup>2</sup>.

PUTNAM H., *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, and Wittgenstein*, Indiana

University Press, Bloomington 2008.

RICŒUR P., *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*, Anthropos, Barcelona 1999.

SANDFORD S., *Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, Continuum International Publishing, London 2001.

SCHIFFER D. S., *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, Estética, Ética*, Nueva Visión, Buenos Aires 2007.

SCHROEDER B. y BENSO S. (eds.), *Levinas and the Ancients*, Indiana University Press, Indiana 2008.

SUCASAS A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Lilmod, Buenos Aires 2006.

URABAYEN J., *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Pamplona 2005.

VAZQUEZ MORO U., *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1982.

#### **ARTÍCULOS Y CAPÍTULOS DE LIBROS SOBRE EMMANUEL LEVINAS**

ALFORD F., "The Opposite of Totality: Levinas and the Frankfurt School", en *Theory and Society*, 31/2 (2002), 229-254.

ARSENEVA E., "Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil", en *Revue philosophique de Louvain*, 100/1 (2002), 65-79.

BANON D., “Une herméneutique de la sollicitation. Levinas, lecteur du Talmud”, en *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1984, 99-115.

BATNITZKY L., “Encountering the Modern Subject in Levinas”, en *Yale French Studies* 104/1 (2004), 6-21.

BEALS C., *Levinas and the Wisdom of Love: the Question of Invisibility*, Baylor University Press, Waco, TX, 2007.

BENOIST J., “Le cogito lévinassien: Levinas et Descartes”, en *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000, 105-122.

BENSUSSAN G., “Levinas et l’exercice de la philosophie”, en *Revue internationale de Philosophie*, 60/2 (2006), 15-33.

BERGO B., “Is There a ‘Correlation’ between Rosenzweig and Levinas?” en *The Jewish Quarterly Review*, 96/3 (2006), 404-412.

\_\_\_\_\_, “Ontology, Transcendence, and Immanence in Emmanuel Levinas’ Philosophy” en *Research in Phenomenology* 35 (2005), 141-177.

BERNASCONI R., “Different styles of Eschatology: Derrida’s take on Levinas’ Political Messianism”, en *Research in Phenomenology* 28 (1998), 3-19.

\_\_\_\_\_, “A Love that is stronger than death. Sacrifice in the thought of Levinas, Heidegger and Bloch”, en: *Angelaki*, 7/2 (2002), 9-16.

BERNET R., “Levinas et l’ombre de Heidegger” en *Revue philosophique de Louvain*, 100/4 (2002), 786-793.

\_\_\_\_\_, “Le sujet traumatisé”, en *Subjectivité et langage. Revue de Métaphysique et de Morale*, 2/1 (2000), 141-161.

BLUM R. P., “Deconstruction and Creation”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 46/2 (1985), 276-297.

\_\_\_\_\_, “Emmanuel Levinas’s Theory of Commitment” en *Philosophy and Phenomenological Research* 44/2 (1983), 145-168.

BOUCKAERT, L., “Ontology and Ethics: Reflections on Levinas’ Critique of Heidegger”, en *International Philosophical Quarterly*, 10 (1970), 402-419.

BRUNS G., “Blanchot/Levinas: Interruption. On the conflict of alterities”, en *Research in Phenomenology*, 26 (1996), 132-154.

CALIN R., “Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Levinas”, en *Études Philosophiques*, 3/1 (2006), 297-316.

CANONICO, M. F., “L’antropologia nel pensiero di E. Levinas”, en *Aquinas*, 49 (2003), 113-160.

CARBALLADA R. L., “Ser y trascendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer periodo de su obra)”, en *Estudios Filosóficos*, 122/1 (1994), 7-27.

CHALIER, C., “Singularité juive et philosophie”, en *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Lagrasse 1984, 78-98.

\_\_\_\_\_, “L’âme de la vie. Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozin”, en *L’Herne. Emmanuel Levinas*, Éditions de l’Herne, Paris 1991, 387-398.

CHANTER T., “Levinas and impossible possibility: Thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of the Shoah” en *Research in Phenomenology*, 28/1 (1998), 91-109.

CIARAMELLI F., “Le rôle du judaïsme dans l’oeuvre de Levinas”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 81/4 (1983), 580-600.

\_\_\_\_\_, “De l’évasion à l’exode”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80 (1982), 553-578.

\_\_\_\_\_, “Un temps achevé? Questions critiques à propos du messianisme chez Levinas”, en *Cahiers d’études lévinassiennes*, 4 (2005), 11-19.

\_\_\_\_\_, “Le refus de l’immédiat. Remarques sur Levinas et la question de la justice”, en *Revue internationale de Philosophie*, 60/2 (2006), 61-74.

COLETTE J., “L’évasion non rêvée ou la responsabilité”, en *Cités*, 25/1, (2006) 55-67.

CONESA D., “Ontología y barbarie. La recepción de Hegel en el joven Levinas”, en *Anuario Filosófico*, 36/3 (2003), 599-618.

\_\_\_\_\_, “La actualidad de Levinas. Una ampliación ética de la racionalidad teórica”, en *Pensamiento y cultura*, 11/2

(2008), 303-312.

DAVID, A., “Le nom de la finitude. De Levinas à Kant”, en *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Verdier, Lagrasse 1984, 246-281.

DE GREEF, J., “Scepticisme et raison”, en *Revue philosophique de Louvain*, 82 (1984), 365-384.

\_\_\_\_\_, “Empirisme et éthique chez Levinas”, en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 223-241.

\_\_\_\_\_, “Levinas et la phénoménologie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76/4 (1971), 448-465.

DERRIDA, J., “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69/1-2 (1964), 322-354; 425-473.

DUBOST M., “Emmanuel Levinas et la littérature. De l’herméneutique éthique à la langue originelle”, en *Revue philosophique de Louvain*, 104/2 (2006), 288-311.

DUPUIS M., “Le cogito ébloui ou la noèse sans noème”, en *Revue philosophique de Louvain*, 94/2 (1996), 294-310.

DURANTE M., “La notion de «subjectité» dans la phénoménologie d’Emmanuel Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain* 104/2 (2006), 261-287.

DUSSEL E., “Lo político en Levinas”, en *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Trotta, Madrid 2004, 271-293.

FORTHOMME B., “Structure de la métaphysique levinassienne” en *Revue philosophique de Louvain*, 78/2 (1980),

385-399.

GARCÍA J., “Levinas 1929-1947”, en *Tópicos* 20 (2001), 34-58.

GIBBS R., “Blowing on the Embers: Two Jewish Works of Emmanuel Levinas”, en *Modern Judaism*, 14/1 (1994), 99-113.

GUERRERA BREZZI F., “Pensare altrimenti la differenza: Levinas e Heidegger” en *Aquinas*, 26 (1983), 459-483.

GUIBAL F., “Commandement, anarchie, ambiguïté: la pratique philosophique de l’excès chez Emmanuel Levinas” en *Archives de philosophie*, 69/4 (2006), 553-566.

HANUS G., “Visage et regard”, en *Cahiers d’études levinassiennes*, 5 (2006), 197-209.

HERRERO HERNÁNDEZ F. J., “Alteridad e infinito: La substitución en Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 27/1 (2000), 243-279.

LANNOY J. L., “Métaphysique de la subjectivité et tradition judaïque”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 88/4 (1990), 597-603.

LARGE W., “Impersonal existence. A conceptual genealogy of the “there is” from Heidegger to Blanchot and Levinas”, en *Angelaki*, 7/3 (2002), 131-142.

LAVIGNE, J. F., “L’idée de l’infini: Descartes dans la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (1987), 54-66.

LESCOURRET M.-A., “Emmanuel Levinas (1906-1995): un philosophe du XXe siècle” en *Cités*, 25/1, (2006) 13-24.

LEWIS M., "Individuation in Levinas and Heidegger", en *Philosophy today*, 51/2 (2007), 198-215.

LIBERTSON, J., "La récurrence chez Levinas", en *Revue philosophique de Louvain*, 19 (1981), 212-251.

\_\_\_\_\_, "La séparation chez Levinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81/2 (1986), 433-451.

LOSADA SIERRA M., "La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente", en *Universitas Philosophica*, 44-45 (2005), 39-62.

MACDONALD M. J., "Losing Spirit: Hegel, Levinas, and the Limits of Narrative", en *Narrative*, 13/2 (2005), 182-194.

MACK M., "Franz Rosenzweig's and Emmanuel Levinas's critique of German idealism's pseudotheology", en *The Journal of Religion*, 83/1 (2003), 56-78.

MARRATI P., "Derrida and Levinas: Ethics, Writing, Historicity", en *Levinas Studies*, vol. 1, Duquesne, Pittsburgh 2005.

MATTÉI J.-F., "La rame et le couteau: la question de l'Autre chez Levinas", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 95/2 (2005), 203-211.

MOPSIK C., "La pensée d'Emmanuel Levinas et la cabale", en *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris 1991, 378-386.

MORENO C., "Del ser-ahí al heme-aquí (Frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)" en: *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. 2, Síntesis, Madrid 2000.

MORRISON G., “Levinas’ philosophical origins: Husserl, Heidegger and Rosenzweig”, en *Heythrop Journal*, 46/1 (2005), 41-59.

NARBONNE J.-M., “De l’“au-delà de l’être” à l’“autrement qu’être”: le tournant levinassien”, en *Cités*, 25/1, (2006) 69-75.

NEPPI E., “L’Être et le Mal dans la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *Esprit* 265/7 (2000), 69-87.

PEÑALVER, P., “Ética y violencia. Lectura de Emmanuel Levinas”, en *Pensamiento*, 36 (1980), 165-185.

\_\_\_\_\_, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en *Anthropos*, 176 (1998), 54-58.

PEPERZAK A., “Beyond Being” en *Research in Phenomenology* 8 (1978), 239-261.

\_\_\_\_\_, “Emmanuel Levinas: Jewish Experience and Philosophy” en *Philosophy Today*, 27/4 (1983), 297-306.

\_\_\_\_\_, “Levinas’ Method”, en *Research in Phenomenology* 28 (1998), 110-125.

PINTOR-RAMOS A., “En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 19 (1992), 177-220.

PURCELL M., “A review of Emmanuel Levinas, *On Escape (De l’évasion)* [1935/36]”, en *Journal for cultural and religious theory*, 5/3 (2004).

RAMÍREZ G. V., “La creatio ex nihilo y sus implicaciones

fenomenológicas en Levinas”, en *Dikaiosine*, 13/1 (2004), 83-98.

REA C., “De l'ontologie à l'éthique: Le paradigme levinassien”, en *Revue philosophique de Louvain*, 100/1 (2002), 80-107.

RIVA F., “Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas”, en *Anuario Filosófico* 38/2 (2005), 633-655.

SALLIS J., “Levinas and the elemental”, en *Research in Phenomenology* 28 (1998), 152-160.

SÁNCHEZ BENÍTEZ R., “El racionalismo de la trascendencia”, en *Intersticios*, 18/1 (2003).

SANFORD S., “Plato and Levinas: The Same and the Other”, en *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30/2 (1999), 131-150.

\_\_\_\_\_, *Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, Continuum International Publishing, London 2001.

SCHMIEDGEN, P., “Polytheism, monotheism and public space: between Levinas and Arendt”, en *Critical Horizons*, 6/1 (2005), 225-237.

STRASSER S., “Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas”, en *Revue philosophique de Louvain*, 25 (1977), 101-125.

SUCASAS A., “Redención y sustitución: el sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22/1 (1995), 221-265.

TAMINIAUX J., “La première réplique à l'ontologie fondamentale”, en *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*,

L'Herne, Paris 1991, 275-284.

TILLIETTE X., "Emmanuel Levinas: Les problèmes de la subjectivité", conferencia en el Congreso *Emmanuel Levinas* en Jerusalem (20-23 de mayo de 2002), Disponible en internet: <http://ghansel.free.fr/tilliette.html>

TODISCO O., "L'io e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Levinas", en *Antonianum* 71/2 (1996), 265-306.

URABAYEN J., "La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas" en: *Anuario Filosófico*, 36/2 (2003), 743-774.

VINOKUROV V., "Levinas's Dostoevsky", en *Common Knowledge*, 9/2 (2003), 339, 318-340.

\_\_\_\_\_, "The end of consciousness and the ends of consciousness: a reading of Dostoevsky's *The Idiot* and *Demons* after Levinas", en *The Russian Review*, 59 (2000), 21-37.

WRIGHT T., HUGHES P. y AINLEY A., "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas" en *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, BERNASCONI R. y WOOD D. (ed.), Routledge, London 1988.

WYGODA S., "Un midrash philosophique. A propos de la lecture lévinassienne du Talmud", en *Cahiers d'études lévinassiennes*, 4 (2005), 313-352.

\_\_\_\_\_, "Le maître et son disciple: Chouchani et Levinas", en *Cahiers d'études Levinassiennes*, 1 (2002), 149-183.

## LIBROS DE CONSULTA Y APOYO

APOLLINAIRE G., *Poèmes a Lou. Il y a*, Gallimard, París 1990.

ARENDT H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.

ARENDT H. y HEIDEGGER M., *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona 20002.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, UNAM, México 1954.

\_\_\_\_\_, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1970.

BATAILLE G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona 1997.

BENSUSSAN G. (dir.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, PUF, París 1997.

BERGSON H., *L'évolution créatrice*, PUF, París 1996<sup>7</sup>.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

BLANCHOT M., *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila Editores, Caracas 1996<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona 1992.

\_\_\_\_\_, *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Tecnos, Madrid 1999.

\_\_\_\_\_, *La escritura del desastre*, Monte Ávila Editores,

Caracas 1990.

\_\_\_\_\_, *Le pas au-delà*, Gallimard, París 1973.

\_\_\_\_\_, *Thomas el obscuro*, Pre-textos, Valencia 2002.

BUBER M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1967<sup>6</sup>,

\_\_\_\_\_, *The Hasidism*, Philosophical Library, New York, 1948.

\_\_\_\_\_, *The legend of the Baal-Shem*, Routledge, Londres 2002.

\_\_\_\_\_, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1998<sup>3</sup>.

\_\_\_\_\_, *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996<sup>2</sup>.

DELEUZE G., *Différence et répétition*, PUF, París 1997<sup>9</sup>.

\_\_\_\_\_, *Foucault*, Les éditions de minuit, Paris 2004.

\_\_\_\_\_, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona 1981.

DELEUZE G. y GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de minuit, Paris 2005.

DERRIDA J., *¡Palabra!*, Trotta, Madrid 1991.

\_\_\_\_\_, *La escritura de la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.

DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, París 1949.

\_\_\_\_\_, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid 1977.

DOSTOIEVSKY, *Crimen y castigo*, Alianza Editorial, Madrid 2001.

\_\_\_\_\_, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1949.

ETKES I., *Gaon of Vilna: The Man and His Image*, University of California Press, Ewing, NJ 2002.

FACKENHEIM E. L., *¿Qué es el judaísmo?*, Lilmod, Buenos Aires 2005.

GREGG J., *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton University Press, Ewing, NJ, 1994.

HAASE U. M., *Maurice Blanchot*, Routledge, Florence, KY, 2001.

HABERMAS J., *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid 2000<sup>4</sup>.

HEGEL G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires 1993<sup>6</sup>.

\_\_\_\_\_, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México 1997<sup>7</sup>.

\_\_\_\_\_, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 2003.

HEIDEGGER M., *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2002<sup>5</sup>.

\_\_\_\_\_, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid 2003.

119987.

\_\_\_\_\_, *Identidad y diferencia*, Antropos, Barcelona 1990.

\_\_\_\_\_, *Ser y tiempo*, FCE, México 2002<sup>2</sup>.

HILL L., *Maurice Blanchot: Extreme Contemporary*, Routledge, Florence, KY, 1997.

HUNDERT G. D., *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, University of California Press, Ewing, NJ 2004.

HUSSERL E., *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, UNAM, México 1990.

\_\_\_\_\_, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, México 1997<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_, *Las conferencias de París*, UNAM, México 1988.

\_\_\_\_\_, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México 1962.

\_\_\_\_\_, *Méditations cartésiennes*, (trad. por Levinas E.), Vrin, París 1947.

IDEL M., *Cábala. Nuevas perspectivas*, Siruela-FCE, Madrid 2006.

JERVOLINO D., *The Cogito and Hermeneutics*, Kluwer, Dordrecht 1990.

KLÉPFISZ H., *Baal Schem Tov*, Congreso Judío Mundial, Buenos Aires 1967.

KOJÈVE A., *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1984.

\_\_\_\_\_, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires 1987.

\_\_\_\_\_, *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires 1990.

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos (Môrè<sup>h</sup> N<sup>h</sup>bûkîm)*, Trotta, Madrid 2005<sup>4</sup>.

MARCEL G., "I and Thou", en FRIEDMAN M. (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court Publishing, La Salle, IL, 1967.

\_\_\_\_\_, *Aproximación al misterio del ser*, Ediciones Encuentro, Madrid 1987.

\_\_\_\_\_, *Diario Metafísico*, Losada, Buenos Aires 1956.

\_\_\_\_\_, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935.

MATE R., *Heidegger y el judaísmo*, Ántropos, Barcelona 1988.

PLATÓN, *Diálogos*, Gredos, Madrid 1999.

PROHASKA L., *Pedagogía del encuentro*, Herder, Barcelona 1981.

QUEVEDO A., *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, EUNSA, Pamplona 2001.

RICŒUR P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil,

Paris 1990.

ROSENZWEIG F., *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo Editoria, Buenos Aires 2005.

\_\_\_\_\_, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

SARTRE J.-P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1998<sup>10</sup>.

\_\_\_\_\_, *La náusea*, Diana, México 1963.

SCHOLEM G., *Conceptos básicos del judaísmo*, Trotta, Madrid 2000<sup>2</sup>.

SCHOPENHAUER A., *El mundo como voluntad y representación*, Círculo de Lectores, Barcelona 2005.

SHAKESPEARE W., *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1951.

SPINOZA B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, FCE, México 2002.

TALMUD DE BABILONIA, (Trad. Rodkinson M. L.), Edición electrónica disponible en: [www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm](http://www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm)

VOLOZHYM C., *L'âme de la vie*, Verdier, Paris 1986.

WAHL J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951<sup>2</sup>.

**BIBLIOTECA  
UNIVERSIDAD  
PANAMERICANA**

**ARTÍCULOS DE CONSULTA Y APOYO**

DE TORRES M. J., “Metafísica y filosofía de la religión en Hegel”, en *Enrahonar*, 28 (1997), 83-96.

HAZAN A., “La notion du temps dans la pensée hébraïque”, en *Les études philosophiques*, 38/2 (1984), 183-188.

HERMANN F. W., “Husserl et Descartes”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92/1 (1987), 4-24.

LAWRENCE S. K., “‘As a Stranger, Bid it Welcome’: Alterity and Ethics in Hamlet and the New Historicism”, en *European Journal of English Studies*, 4/2 (2000), 155-169.

LECONTE M., “Amor al prójimo y responsabilidad por el Otro”, en Rosenzweig F., *El nuevo pensamiento*, 55-74.

PACI E., “Introducción” en HEIDEGGER M., *¿Qué es metafísica?*, Siglo XX, Buenos Aires 1970.

PELLECCHIA P., “L’archeologia del post-moderno: Bataille, Lacan, Derrida”, en *Aquinas*, 36/1 (1993), 3-34.