

¿Intuición o Responsabilidad?

La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas

Aunque el discurso moral ha tenido especial relevancia en todo tipo de sistemas o corrientes filosóficas, quizá sea en la actualidad el pensamiento de E. Lévinas, uno de los que con más fuerza propone una nueva posibilidad de expresar *la experiencia moral*.

La «moralidad» en su sentido más genérico, entendida como mundo de la interrelación, es el núcleo que vertebra su filosofía, en el convencimiento de que en dicha relación, es donde se ventila el sentido o sinsentido de una determinada realización *humana*.

La concreción de dicho *mundo de la interrelación*, permite a Lévinas comprenderlo como modalidad de encuentro entre el Yo, entendido como elemento identificador del sí-mismo, y el Otro o lo Otro, comprendidos como puntos de referencia exteriores o extraños a ese Yo. En la tensión entre ambos, emerge con toda su fuerza la subjetividad que declarada de entrada intocable, o mejor, inapresable, requiere para sí una nueva manera de «decirse».

Se comprende así, que el soporte para que dicha subjetividad, mía y de los demás, pueda seguir siendo tal, al margen o a pesar del sistema y de las «apetencias» del Yo, no sea otro que el de la moralidad que preside dicho encuentro.

De esta manera, *lo moral* ya no es una rama más de la filosofía, sino *lo primero* en filosofía, porque la moralidad «colorea» de forma significativa cualquier otra aproximación.

Ahora bien, ¿cómo expresar esta realidad? ¿Cómo surge la subjetividad? O lo que es lo mismo, ¿por qué la moralidad —la experiencia moral— se convierte en el escenario donde se lleva a cabo la búsqueda jamás acabada de la filosofía? ¿Se circunscribe la comprensión ética a momentos más o menos lúcidos —intuiciones— del pensamiento?

Trataremos de responder a estos interrogantes, rastreando la obra de

E. Lévinas en un intento de mostrar nuevos campos en los que poder plantear, *de-otra-manera*, la pregunta por el sentido de lo humano.

I

A este respecto, creemos que es importante comenzar señalando que la búsqueda filosófica de E. Lévinas, se inscribe en un marco personal de maduración dentro de un contexto fenomenológico, pero sin que en él la fenomenología sea sin más un sistema sino más bien un *método*¹, desde el que puede surgir una nueva interpretación de los temas de la filosofía.

La novedad de la fenomenología como sistema, se cifraba en el cuestionamiento de la noción tradicional de la objetividad², que presuponia un espacio gnoseológico sujeto-objeto, en el malentendido de que existía una *homogeneización* de la existencia. Dicha concepción, había supuesto la permanente oscilación de la filosofía entre el idealismo y el realismo.

La presuposición de *la conciencia intencional* como intermediaria, de la mano de la intuición, pone al descubierto el método clave para la filosofía: las cosas mismas. Sin embargo, esta *intuición* que se halla referida a la representación como realidad de aserción, pone de relieve un tinte *intelectualista* en la medida en que la intencionalidad permanece presa de la representación. De ahí a la «independización» de la conciencia como realidad absoluta que *ordena* lo real no hay más que un paso³.

Por otra parte, la recuperación del espacio de la intencionalidad de la conciencia, como lugar apropiado de «lo objetivo», permitía poner entre paréntesis todo tipo de construcciones, a la vez que imponía a través de la intuición, un contacto inmediato con lo real. En esta misma línea, la recuperación del espacio de la intencionalidad, pondría de manifiesto a su vez, el tinte *intelectualista* de la teorización husserliana al afirmar que la representación sirve de base a toda la vida consciente, siendo la misma «la forma de la intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás»⁴. En su filosofía, el conocimiento, la representación, sustenta la primacía de la conciencia teórica que detenta la exclusiva de «la» realidad apoyada en la intuición. De ahí, que Husserl, a juicio de Lévinas, siga fiel al idealismo occidental⁵ que mantiene una interpretación óptica

¹ Cfr., E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1974⁴, XVI. En adelante citado: *TI* (trad. es.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, 1977).

² Cfr. E. GUILLLOT, «Emmanuel Lévinas, evolución de su pensamiento», en: *Enfoques Latinoamericanos* 3 (1975) 55.

³ Lévinas es sensible desde el principio a esta crítica que retendrá de los continuadores de Husserl; cfr., E. LÉVINAS, *Theórie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. París, 1970³, 184-215 y también en la conclusión, pp. 216-223. En adelante citado: *TIPH*.

⁴ E. LÉVINAS, *TIPH*, 86.

⁵ Sobre el idealismo husserliano, puede consultarse: P. RICOEUR, *Le conflict des interprétations. Essais de herméneutique*. París, 1969, 253 y también del mismo autor, *El discurso*

del Ser en la que el sujeto es alejado de la realidad para después *ser propuesto como origen y libertad*.

La inserción del hombre en su existencia, que realiza Heidegger, supone un paso fundamental en este planteamiento y permite la aparición del yo concreto como lugar filosófico.

De este modo, el planteamiento gnoseológico en el que Husserl, tras toda la filosofía moderna a partir de Descartes, había colocado su aportación filosófica, deja paso a un *planteamiento ontológico* de la relación sujeto-objeto. La intencionalidad ha de llevar a la búsqueda misma en el hombre del *sentido del ser* para desbordar así el intelectualismo reductivo del conocimiento y, en definitiva, de la conciencia como lugar de «la verdad del Ser». De esta manera, la filosofía, a partir de Heidegger, «deja de ser una tarea abstracta para convertirse en una posibilidad concreta de la existencia, del «Dasein»⁶.

Lévinas no es ajeno a esta nueva perspectiva que desarrolla Heidegger. Apoyado en dicho planteamiento, puede denunciar la búsqueda de lo concreto en Husserl como un reducto bien disimulado del idealismo occidental que reduce, en última instancia, el sentido de la existencia al saber. Pero a la vez, la fenomenología como método le permite depasar, en nombre de lo concreto, todo tipo de reducción anquilosada en síntesis bien trabadas e incuestionables. El riesgo que supone la ontología de disolución del ser concreto en el ser-engeneral, i. e., en la neutralidad, le permite progresar en su pensamiento.

Es la época de «la cautividad» y de su reincorporación al pensamiento francés de postguerra, entre el existencialismo y la polémica de éste con el marxismo. En este contexto, Lévinas que se había servido de Heidegger para superar los «defectos» del pensamiento de Husserl, se convierte en anti-heideggeriano⁷. El peligro denunciado de anegar el ente en

de la acción. Madrid, 1981, 144; A MURALT, «La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme» en: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 149 (1959) 545. Lo que Lévinas reprocha a Husserl, dicho muy esquemáticamente, es: el carácter objetivante de la intencionalidad, el immanentismo de la conciencia, la pretensión de absolutismo del sujeto, el idealismo fenomenológico y el monismo que conciben el cogito como arché; cfr., E. LÉVINAS, *TIPH*, 88-89, 99, 101, 174, 203, 222. Puede verse también en: E. LÉVINAS, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, 1974³, 12, 26. En adelante: *EDHH*. Sobre el tema puede consultarse también el artículo de CH. A. KELBLEY, «An Introduction to Emmanuel Lévinas» en: *Thought. A Review of Culture and Idea* 49 (1974) 85.

⁶ D. E. GUILLOT, *Enfoques...* a. c., 63; cfr., E. Lévinas, *EDHH*, 53-76, sobre todo p. 63.

⁷ Cfr., E. LÉVINAS, *De l'Existence a l'existant*. París, 1978², 19, 169-171. En adelante citado: *EE*. *EDHH*, 171; *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 1978, 88-90. En adelante citado: *HAAH*. *TI*, 16-17. Históricamente convencido de que «toda filosofía que acepta el ser, la desesperanza trágica que el ser comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara» E. LÉVINAS, «De l'évasion», en: *Recherches Philosophiques* V (1935-36) 391. Posteriormente su crítica de Heidegger no es tan acerba; cfr., E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. París, 1982, 31-41. Este cambio de actitud queda también reflejado en el trabajo de S. Malka, *Lire Lévinas*. París, 1984. 19-20.

el ser-en-general, que percibe en Heidegger, supone el paso decisivo hacia la construcción de su pensamiento⁸.

Para Lévinas, la ontología ya no va a ser el estudio del Ser, sino el de los entes que se constituyen como subjetividad en la lucha por no caer en la indeterminación anónima, que él denomina impersonal «HAY». A diferencia de Heidegger, «que plantea el drama de la existencia en una dialéctica del Ser y la nada y concibe el existir auténtico como éx-tasis hacia el fin, Lévinas intenta situar la confrontación en términos de existir anónimo... y el modo de ser personal, cuando el hombre se pone a salvo de la intemperie del ser, abriéndose a un mundo que cultiva y trabaja en una existencia económica»⁹. El drama de la existencia consiste en la lucha del ente por mantener su individualidad frente al HAY¹⁰ para cuyo cometido cuenta con el AQUI (Ici) y el INSTANTE (Instant).

Por el INSTANTE¹¹, como presente originario en el que el ente se separa del pasado y del futuro, el ser adquiere su *separación* y su modo de ser, que no está abocado a un final trágico, sino más bien a lograr su subjetividad por medio del trabajo. Gracias al trabajo, el ente es capaz de «anexionarse» las cosas que aparecen como un mundo dado; y mediante la conciencia de esa «anexión» el ente se reconoce como coincidente consigo mismo.

Esta coincidencia del existente con su existencia —hipóstasis— a través de la exterioridad, no sólo se localiza en la conciencia consciente, sino también en la conciencia que duerme, i. e., en el inconsciente¹², que supone un modo de ser original y no simplemente una oposición. Ambas conciencias, consciente e inconsciente, se caracterizan por tener un *lugar* —son AQUI— desde el cual el existente funciona como tal existente. Dicho *lugar* no es algo abstracto¹³, sino que se manifiesta económicamente, como «en casa», constituyendo así un reducto de interioridad con el que oponerse al HAY anónimo.

En el INSTANTE¹⁴ surge así, la posibilidad de un encuentro con la existencia que inaugura la sustancialidad del sujeto en su devenir, instaurando *su* tiempo¹⁵. La posibilidad de esta constitución del sujeto que se convierte en tal sujeto, no por relación a la nada, sino a través de la relación con lo-otro-que--el¹⁶, es mantenida de la mano de la Idea del Bien platónico que está más-allá del Ser y que actúa de resorte en la lucha por no perecer en el anonimato del Ser¹⁷.

⁸ La aparición de *EE* es el inicio de este pensamiento propio.

⁹ D. E. GUILLOT, *Enfoques...*, a. c., 69.

¹⁰ E. LÉVINAS, *EE*, 95.

¹¹ Cfr., *idem*, 55.

¹² Cfr., *idem*, 110.

¹³ *Idem*, 122.

¹⁴ Cfr., *idem*, 170.

¹⁵ Cfr., *idem*, 130.

¹⁶ Cfr., *idem*, 61, 162, 163.

¹⁷ Heidegger, dirá Lévinas, no se libra de un «materialismo vergonzante que erige el pai-

Aparece así cuestionada toda la filosofía del uno o de la totalidad —la filosofía occidental— en la primacía del individuo-ente, incapaz de ser reducido al Ser como categoría primera de lo real¹⁸.

Ahora bien, si la única posibilidad de plantear «lo-otro-que-yo», pasa por la posibilidad de constituir la singularidad de lo individual, quedan aún varios interrogantes por responder:

a) El primero hace referencia al tema del *aislamiento*. Anteriormente hemos tratado de ver la constitución de la subjetividad en base a dos momentos que eran el AQUI y el INSTANTE. Pero si esto es así, ¿cómo superar el solipsismo de esta subjetividad que permita el paso a una trascendencia que, según Lévinas, debe situarse en el más allá del Ser? Esta va a ser la pregunta que trate de responder en *Le Temps et L'Autre* en similitud con el pensamiento existencialista. Para Lévinas es claro que «la soledad está en el hecho mismo de que haya existentes»¹⁹, en tanto en cuanto cada uno de ellos, ontológicamente, es intransferible, es *único*. La soledad es así positividad que separa del HAY, pero también es carga y responsabilidad de un existente material²⁰ que arrastra esa situación hasta el fin. Únicamente la experiencia de la muerte como encuentro con lo Otro (*autre*) marca el fin de la subjetividad de la hipóstasis, i. e., la terminación de la coincidencia del existente con su existencia. Esto plantea una situación contradictoria —Lévinas la denomina dialéctica²¹— ya que al encontrarse el Yo con el misterio de lo Otro (muerte), el Yo desaparecería como subjetividad, haciendo así imposible cualquier tipo de relación Yo-Otro. Para Lévinas, sin embargo, lo Otro no diluye al Yo sino que más bien apunta a una «zona misteriosa» por detrás y más allá de la tensión por «retrasar» lo otro (muerte) mediante el trabajo o la posesión. Por la memoria, el Yo puede retroceder hasta caer en la alteridad radical de lo anónimo que es ya *un otro* distinto de *lo otro* (muerte), imprevisible y capaz de plantarle cara al Yo. Existe, al menos, una *experiencia* que confirma esta posibilidad: lo otro que no soy yo, puede aparecer en el hijo que sigue «reviviendo» mi subjetividad. Posteriormente Lévinas retomará esta situación desde la *idea de infinito*.

Lo que nos interesa reseñar aquí es, que la situación concreta a la que Lévinas hace referencia, es una situación en la que el acontecimiento llega a un sujeto que no lo asume, que nada puede al respecto, pero en la que sin embargo se enfrenta a él de una cierta manera. Dicho aconteci-

saje o la "nature morte" en origen de lo humano» en: E. LÉVINAS, *TI*, 275. Cfr., también L. BOUKAERT, «Ontology and Ethics: Reflections on Lévinas' critique of Heidegger», en *International Philosophical Quarterly* 10 (1970) 405-407.

¹⁸ La cuestión primera es que «en el ser hay entes»: E. LÉVINAS, *EE*, 174.

¹⁹ E. LÉVINAS, «Le Temps et L'Autre», en: J. Wahl-H. de Waelhens-J. Hersch. E. LÉVINAS, *Le Choix-Le Monde-L'Existence*. Grenoble-Paris, 1947, 132.

²⁰ Cfr., *idem*, 147.

²¹ *Idem*, 175.

miento no es sino la relación con el Otro (autrui), el cara-a-cara con el Otro, el encuentro con un rostro que a la vez da y sustrae al Otro. Un acontecimiento que Lévinas trata de replantear en la alteridad vista como misterio y juego de eros, bajo la noción ontológica de fecundidad, como exterioridad presente en el Otro, capaz de trascender la muerte por medio de la paternidad en el hijo²².

Frente a la posibilidad de la imposibilidad que supone la muerte en Heidegger, Lévinas opone la posibilidad del hijo, que después de mi muerte seguirá «exponiendo» la subjetividad frente al Ser, manifestando así la trascendencia.

b) Ahora bien, si la trascendencia —el rostro del Otro— se da en la relación erótica y en la fecundidad, ¿no se estaría proponiendo, otra vez, la disolución de la subjetividad en aras de *un existente mítico*, resíduo de la tradición semita de *pueblo elegido*? Este es el segundo interrogante que nos queremos plantear.

La superación del solipsismo por el saber o la comprensión, como mediadores del neutro conceptual, lleva al ente concreto a la alienación. De ahí que sea imprescindible encontrar otro género de trascendencia al que el ser concreto pueda abrirse sin quedar alienado en esa apertura. Es esta exigencia la que va a instaurar el desplazamiento del sentido de la trascendencia, de la relación erótica a la relación ética, del neutro conceptual al absoluto del *imperativo ético* que fundamenta toda racionalidad²³.

Por esto mismo, la ontología, a pesar de su «compromiso» antropológico, tiene que ser sobrepasada por la posibilidad de una *ética metafísica* que estudie al ente en cuanto tal ente, sin remitirle al concepto neutro y universalizante del entendimiento. «A la comprensión, a la significación tomada a partir del horizonte (Heidegger), oponemos la significación del rostro»²⁴, escribe Lévinas, que se me presenta en persona y que me habla. Por eso, comprender a una persona es ya hablarla. Plantear la existencia del Otro dejándole ser, es haber aceptado ya esta exigencia, haberla tenido en cuenta; expresiones ambas que no remiten a una comprensión o a un dejar ser.

En la palabra se esboza una relación original que pone de relieve la función del lenguaje no como subordinando a *la conciencia* que se tiene de la presencia del Otro o de su vecindad o de la comunidad con él, sino como condición es esa «toma de conciencia»²⁵. El lenguaje, «visualiza» así la relación ética, que se convierte por ello en el contexto «obligado» de la realización individual. La ética es pues, anterior a la ontología.

²² Cfr., *idem* (ed. 1979), 77-89.

²³ Cfr., E. LÉVINAS, «L'Ontologie est-elle fondamentale?», en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 95.

²⁴ *Idem*, 98, paréntesis nuestro.

²⁵ *Idem*, 93.

Sin embargo, esta *ámbito ético de alteridad* es tal, que no llega a alienar la libertad individual que es «mandada» desde la altura del Otro²⁶. En ese mandato aparentemente heterónimo, encuentra la subjetividad su autonomía, su realización no-violenta en presencia del Otro que «nos compromete a ponernos en sociedad con él»²⁷. De esta manera, el ente concreto es algo más que la afanosa búsqueda de satisfacción de sus necesidades egoístas rotas por el deseo de-lo-otro. Es precisamente el deseo, como salida de sí mismo sin posibilidad de retorno, el que abre la dimensión de altura, manifestada en el rostro —cara-a-cara. Por otra parte, la tensión generada entre el deseo y lo deseado, imposible de ser reducida a sistema, posibilita la aparición de la idea de Infinito que se convierte en el verdadero *aval ético* de la aparición del Otro. Únicamente desde esta «infinetización» de lo otro, el Yo puede reconocer al Otro como rostro, como alguien que se me presenta en persona y a quien no tengo más remedio que hablar. Pronunciar esa palabra original, que procede de la diferencia absoluta yo-otro y que rompe la *continuidad* del ser y de la historia, me convierte ya en *responsable*, alejando, de una vez por todas, los riesgos de alienación o de disolución de la subjetividad.

De ahí, que la «obediencia» moral al Otro, que no nos compromete en función de un todo o un sistema²⁸, es «una verdadera *fenomenología* del noúmeno que se realiza en la expresión»²⁹, y que está más allá de todo sistema o totalidad. «En una palabra, el *noúmeno* debe salir a la luz para anteponerse objetivamente a una razón que pretende el monopolio de la objetividad en el campo fenomenal (fenoménico). Y aquí radica la originalidad del pensamiento de Lévinas: el *noúmeno* es el Otro que se manifiesta en una relación de no-violencia que es esencialmente lenguaje y no-poder: por lo tanto la metafísica es posible»³⁰. La ética es así, metafísica, y al mismo tiempo filosofía primera, porque es posible hacer una fenomenología del *noúmeno* a partir del lenguaje que supone ya, de alguna manera, la metafísica.

II

La superación del solipsismo y de la alienación en la relación ética, dejan el camino expedito para una profundización metafísica de la temá-

²⁶ Cfr., E. LÉVINAS, «Liberté et Commandement», en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953) 270.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Sea esta obediencia una sumisión ciega a los mitos o una obediencia «razonable» al Estado. Crítica esta última que es una constante en la obra de Lévinas. La ética no puede quedar nunca reducida a la política.

²⁹ E. LÉVINAS, «Liberté...», a. c., 270.

³⁰ D. E. GUILLOT, «Introducción», en: E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito* (trad. es), o. c., 21.

tica levinasiana de *la relación con los demás* (otros), hasta situarnos en el umbral de su obra *Totalidad e Infinito*.

A partir de ahora, el yo (moi) va a ser comprendido como una totalidad que lucha por subsistir en el ámbito de lo exterior, mediante la aprobación de objetos (otros). Pero este yo, a la vez que descubre esta exterioridad «económica», percibe también que hay libertades distintas de las suyas³¹ que no se dejan reducir.

Pues bien, las relaciones que se establecen a este «primer» nivel son ya relaciones éticas. Puede suceder, sin embargo, que el yo, por su voluntad y su obra, caiga en una alienación que «es a la vez la primera injusticia»³². Alienación verdaderamente ontológica porque descubre al yo viviendo en una totalidad económica que distorsiona e invalida, por el trabajo, el mundo del otro al que trataría de reducir apropiándose.

La calificación ética, en este contexto, va a ser aportada por *la presencia* del otro, que mostrándose en una relación cara-a-cara, rompe todo tipo de sistema³³ para afirmar al yo como sujeto. «El cara-a-cara es así, una imposibilidad de negar, una negación de la negación»³⁴, que me impone un respeto desde el que el Otro «me manda». Constituidos al margen de la totalidad, el yo y el otro, pueden ponerse así al servicio de esa totalidad, luchando por la justicia³⁵ en un compromiso de liberación económica.

Se mantiene así, la coexistencia del planteamiento *materialista*, con la perspectiva ética y la conciencia de violencia que implica la totalidad; cuestiones que van a ser replanteadas y superadas en su obra *Totalidad e Infinito*, y de manera aún más significativa en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*³⁶.

La cuestión a dilucidar ahora es, cómo el Yo y el Otro, constituidos al margen de la totalidad, pueden seguir siendo tales sin reducirse el uno al otro. Para ello, Lévinas había postulado el paso de lo erótico a lo ético, insistiendo en *la primacía* de dicho ámbito ético de alteridad, como garantía del mantenimiento de ambos (yo y otro) en la tensión por no perder en lo proceloso del HAY anónimo. Sin embargo, en esta nueva aproximación filosófica, no dejaba de ser un riesgo la comprensión del Yo como existente «gozoso y económico» que terminaría por reducir al Otro por el trabajo o la necesidad si no se arbitraba una nueva concepción de

³¹ Cfr., E. LÉVINAS, «Le Moi et la Totalité», en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1954) 356.

³² *Idem*, 365.

³³ Cfr., *idem*, 370.

³⁴ E. LÉVINAS, a. c., 371.

³⁵ Cfr., *idem*, 371-372.

³⁶ Nos referimos a «Totalité et Infini» ya citada antes y a su obra quizá más importante; E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, 1974. En adelante citada: AF.

la transcendencia, i. e., si no se abordaba, de manera decidida, una nueva comprensión de la exterioridad.

La opción de la filosofía levinasiana para «superar» el impasse en el que se encontraba en este punto la filosofía de Heidegger para mantener la transcendencia del otro, es el apuntalamiento de dicha transcendencia, que Lévinas ve amenazada en la ontología heideggeriana que termina por reducir «la relación con el Otro a la relación con lo Neutro, que es el Ser»³⁷. Dicha opción, le lleva a referirse a la idea de Bien en Platón como instauradora de otra vertiente filosófica, que encuentra reafirmada en «el análisis cartesiano de la idea de Infinito»³⁸, y que remite en última instancia al más-allá del Ser.

Sólo así, la exterioridad permanece abierta a la *experiencia* irreductible de la ética, que se convierte por ello, en el «lugar» primigenio y genuino de la relación yo-otro. La *contextura ética* de la exterioridad en la que se realiza el encuentro entre el Yo y el Otro, garantiza la imposibilidad de la reducción del Otro al Yo, a la vez que pone de relieve la «altura» desde la que el Otro «me manda». Ante el Otro, el Yo es *responsable* de pronunciar *una* palabra.

En Lévinas, esta *experiencia* ética, no tiene su fundamento en el conocimiento, ni tampoco en la contemplación. Su radicalidad como experiencia, no permite calificarla como superestructura, sino como *deseo insaciable* más allá de toda necesidad. El verdadero deseo, escribe Lévinas, «es aquél en el que *lo deseado* no llena sino que ahonda el deseo»³⁹.

Tenemos así, los elementos con los que Lévinas va a construir su visión filosófica del Otro. A la individualización ontológica en el Hay, sucede una aproximación metafísica en la que el Yo (Moi) se constituye como totalidad cuya interioridad va a ser denominada lo Mismo (Même). Dicha interioridad vivida en el Gozo, entendido como disfrute del vivir en el cabe-sí (chez-soi), constituye el psiquismo y se manifiesta como un «sano egoísmo» que pone de relieve su separación de la totalidad. El Gozo se caracteriza, en una aproximación de lo otro en lo mismo, mediante el paradigma del *alimento* como exponente de una necesidad que requiere ser cubierta⁴⁰. La aparición del DESEO, de la mano de *la idea de Infinito*, pone de manifiesto en lo Mismo una brecha, o si se quiere, una ruptura, en la que se quiebra la autosuficiencia del Mismo por el Deseo de lo Otro.

En esta nueva situación, el Yo que habita en el mundo, no vive a la intemperie, sino que aborda su estar-en-el-mundo desde una *morada* en la que la acogida, simbolizada por lo femenino, deja abierto a su vez un resquicio por el que se cuele la exterioridad, i. e., la transcendencia, todavía no plasmada como alteridad absoluta e indiscreta que me juzga.

³⁷ E. LÉVINAS, *EDHH* (1976), 170.

³⁸ *Idem*, 171.

³⁹ *Idem*, 175.

⁴⁰ Cfr., E. LÉVINAS, *TI*, 87.

Si por el trabajo, el Yo se apropiaba de los objetos (otros) asimilándolos; a través de la *morada*, el Yo es capaz de establecer una distancia entre el Yo y los objetos arrancados a los elementos. A partir de la *morada*, que mantiene abiertas sus puertas y ventanas⁴¹ a la *hospitalidad de lo otro*, surge la posibilidad de ofrecerse al Otro. Dicho en otras palabras, en el «calor del hogar» se percibe mejor que en ningún otro «sitio», la necesidad de pronunciar la palabra que rompa definitivamente la autosuficiencia del Yo. Romper a hablar, en esta situación, es ya establecer la *significación primera*, en la que la palabra dicha, adquiere gravidez de sentido i. e., «pesadez» ética, al margen de la retórica. *El lenguaje es ahora posible*.

La manifestación del Otro como ROSTRO que se dirige hacia mí y que me habla, suspende todo tipo de relación de poder, invalida «mi poder de poder»⁴², instaurando una actividad crítica frente a la que el Yo se siente culpable en la debilidad del Otro.

A partir de aquí, nace el DESEO del Otro, y también de aquí partirá la experiencia del cara-a-cara, que es el objeto de la metafísica. La limpieza de la relación, llevada a cabo en el cara-a-cara, se manifiesta así gracias al lenguaje, que se convierte, de este modo, en la primera relación posible entre lo Mismo y lo Otro, instaurando la significación del ser. En dicha significación, los términos se absuelven en la relación en la que se dan, permaneciendo absolutos en la relación. La palabra pronunciada «en estas circunstancias», no proviene del interior de una conciencia, sino del Otro que pone en cuestión dicha conciencia, en la responsabilidad de *tener que decir* una palabra.

Se comprende pues, que «la superación de lo ontológico es condición así de la moralidad. La descripción del sujeto que sólo busca su felicidad se ensambla, de este modo, con una ética fundada en la alteridad que exige para su constitución un sujeto independiente y feliz, cuestionado por el hambre del Otro. Un sujeto que sea capaz de sentir vergüenza por la arbitrariedad de su libertad»⁴³.

III

Vemos así, que la dialéctica de la exposición filosófica de Lévinas, que había comenzado con una crítica de Husserl hecha desde Heidegger, se continúa con una crítica al mismo Heidegger desde la razón práctica kantiana modificada por el cara-a-cara, que es postulado como fundamento.

Tras una revisión de los riesgos que entraña una moral basada en el prototipo kantiano⁴⁴, tachada de subjetiva e incapaz de recoger las deter-

⁴¹ Puede apreciarse aquí una clara alusión, aunque en sentido crítico, al pensamiento de Leibniz.

⁴² E. LÉVINAS, *TI*, 172.

⁴³ D. E. GUILLOT, «Introducción», a. c., 27.

⁴⁴ La influencia kantiana en Lévinas, sobre todo en sus obras de madurez, permanece

minaciones de las obras más allá de la determinación subjetiva, establece la *epifanía del rostro*, exterior a la totalidad y a la economía, como fundamento absoluto de esta moral. La ambigüedad que plantea esta opción, entre la experiencia del cara-a-cara y la objetivación de esta experiencia en el lenguaje⁴⁵, que está puesta de manifiesto en *Totalidad e Infinito*, va a ser el tema clave que aborde en su obra *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.

En esta obra, Lévinas va a abordar la posibilidad de poder decir *el más allá del Ser*, desde la anfibología del Decir y lo Dicho, que plantea la aparición del *tercero* en la cercanía de una *proximidad* entendida como responsabilidad por el Otro⁴⁶. La noción de *proximidad* supone, a partir de aquí, la superación y supresión «de la distancia de la conciencia de...»⁴⁷, que queda superada por la posibilidad del contacto inmediato sin intermediarios. Ahí es donde reside la significación de la sensibilidad antes de transformarse en sensación.

La experiencia moral, enmarcada así en la sensibilidad sentida como proximidad, permanece como experiencia original y an-árquica. Dicha experiencia muestra en sí misma la tensión, casi diríamos contradicción, de tener que decirse en una palabra que se sitúa en el más allá del ser, a punto de perecer en la bruma de lo proceloso y del misterio y, sin embargo, sacada a flote por la responsabilidad.

Comportarse, y quiérase o no, la ética se refiere de alguna manera al comportamiento, implica ya el hecho de ser responsable de mantener la exterioridad y, por lo mismo, la transcendencia i. e., la subjetividad. Por eso la moralidad no es, ni la búsqueda de principios sólidos, ni la pregunta por la fundamentación, ni la creación de ciertas condiciones origina-

siempre en la penumbra. Así, por ejemplo, en *TI* sólo cita a Kant en ocho ocasiones pp. 36, 51, 74, 92, 109, 162, 163, 170 y no precisamente a su filosofía práctica sino a la constitución del objeto, i. e., al modo de entender la sensibilidad. Un estudio más amplio sobre este tema, puede verse en: J. DE GREEF, «Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas», en: *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 431-460.

⁴⁵ Esta es la crítica que realiza a Lévinas, CV. VAN BULTEENEN, «Emmanuel Lévinas: Tus-sen Politiek en Eschatologie», en: *Bijdragen* 28 (1967) 204 cuando dice: «si la trascendencia ética no es accesible más que a una conciencia sin reflexión, ¿no somos justamente víctimas de la moral?».

⁴⁶ Debido a esto, no podemos estar de acuerdo con Gaviría, puesto que si bien es verdad que «el acto de la creación» supone ya un primer movimiento hacia el otro, no nos podemos quedar ahí; cfr., O. GAVIRÍA ALVAREZ, «L'idée de création chez Lévinas: une archéologie du sens», en: *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 509-538.

Hay un segundo movimiento imprescindible que es, la responsabilidad por el otro, «responsabilidad por el otro —por su miseria y su libertad— que no se remonta a ningún compromiso, a ningún proyecto, a ningún desvelamiento previo donde el sujeto se sintiera puesto para sí antes de sentirse *ser-en-deuda*». E. LÉVINAS, «Dieu et la Philosophie», en: *Le Nouveau Commerce* 30-31 (1975) 123, subrayado del autor.

⁴⁷ E. LÉVINAS, *AE*, 113.

les, ni el contenido «formal» de una asamblea...⁴⁸. Lo moral, antes que nada, es *una cuestión de justicia*.

Dejar que la subjetividad se muestre, no significa «hacer un hueco» para que el «yo» aparezca transformado en conciencia que *intuye* al «otro» sujeto. El Otro se me presenta *en persona*, sin esquemas, pronunciando una palabra viva que es, a la vez, novedosa y transgresora.

Frente al otro como subjetividad, la neutralidad del pensamiento coherente —sistema— ya no tiene cabida, si es comprendido como búsqueda común de categorías en las que establecer el diálogo —lo social. La subjetividad que aparece ante mí, se me presenta como alguien a quien hablo. Por eso, la llamada última del lenguaje no es la descripción, ni el conocimiento, sino la instauración de una relación moral de exigencia y juicio que mantiene en su originalidad a los elementos que la componen.

Dicha relación, llevada a cabo «al calor» de la proximidad, es moralmente significativa, no ya por referencia a una *formalización metafísica* de la ética derivada de la limpieza de la relación cara-a-cara⁴⁹, sino de esa misma proximidad que es ya, por sí misma, significación⁵⁰ por la responsabilidad. Ser sujeto, es por ello, ser responsable de..., sentirse obligado a...⁵¹.

Articular en palabras esta experiencia es la tarea jamás acabada de la filosofía moral y, a su vez, el reto para que la moralidad no se pierda en referencias a transmundos metafísicos, en su peor sentido, o en relación a entidades subsistentes, llámense ideologías, superestructuras...

Existiría pues, un Decir de responsabilidad en la proximidad, que daría cuenta, en definitiva, de «lo dicho» y del ser, pero sin invalidar la significación alcanzada. Hablar del otro sin someterle a un sistema, apunta a un saber que «significaría como enigma»⁵² en la intriga de la proximi-

⁴⁸ A solucionar dichas cuestiones se había dedicado la búsqueda ética desde Aristóteles a Kant, en la intención de encontrar un principio racional o un imperativo «moral» que otorgara una explicación a los problemas que planteaba la moralidad. J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Oxford, 1971; CH. PERELMAN-L. OLBRECHTSTYTECA, *Traité de L'Argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles, 1976³, manifiestan la preocupación por encontrar o bien las condiciones originales en las que establecer la justicia, o bien las posibilidades de la retórica para argumentar sobre lo moral. Habermas planteará el logro del *consenso intersubjetivo* en base a una situación ideal de diálogo que posibilite el paso a una comunidad ideal de comunicación. En dicho paso, las premisas de la verdad, la justicia y la libertad articulan el mundo experimental-lingüístico de las personas que consienten, a la vez que dicha comunidad ideal de comunicación comporta el sentido de la realización moral, i. e., otorga un significado/sentido a la realización humana. J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt, 1983.

⁴⁹ Con ello se hace referencia a una formalización metafísica de la ética que lleva a cabo en *TI*, cfr., p. 45.

⁵⁰ Cfr., E. LÉVINAS, *EDH*, 225.

⁵¹ E. LÉVINAS, *AE*, 102.

⁵² E. LÉVINAS, *AE*, 200. El sentido de dicho enigma es, textualmente, el siguiente: «El Deseo, o la respuesta al Enigma o la moralidad, es una intriga a tres: el Yo (moi) se acerca

dad, que permite el «nacimiento latente de la *cuestión...* sin que el otro, el prójimo, se absorba en el tema en el que se muestra»⁵³. En el «decir», como palabra original que justifica el dicho propio, más que manifestarse una verdad, lo que se muestra es un pensamiento mediante una combinación de signos que *deben* ser descifrados desde el Otro⁵⁴. Descifrar adecuadamente el mensaje, no es hacer reducciones cada vez más sutiles de conciencia, sino dejar que se muestre el Otro en persona, en la proximidad. Bajo la categoría de *la proximidad*, el sentido último del «decir» no es el *saber*, sino la instauración de un lenguaje ético del derecho a ser, por parte del Otro, que es dicho en términos de JUSTICIA. En otras palabras, el lenguaje arranca del reconocimiento del Otro, ante el que el Yo se compromete con una palabra de justicia. Palabra imposible de sintetizar, que mantiene en su alteridad al Otro y que se da en *la intriga* del sentido ético (no representativo) expresado en el deseo *sin-fin* de-lo-otro.

El humanismo «otro» de Lévinas, instaure así, un concepto de subjetividad que se establece como tal, *respondiendo ya por el Otro*. Una subjetividad hecha a golpes, no de intuiciones o de momentos más o menos lúcidos de la conciencia, sino de «instantes» de compromiso por mantener el Otro y la exterioridad de la transcendencia. Sólo así se puede decir que la transcendencia es el ámbito de la ética o, más aún, que la transcendencia es la ética; allí donde el sujeto verbaliza lo infinito del testimonio original —decir—, verdadera primera palabra, a la que no antecede ninguna otra manifestación.

Pronunciar una palabra, en este contexto, no es remitirse al interior de una conciencia como portadora del sentido, sino poner en cuestión esa misma conciencia mediante la responsabilidad de tener que *decir* una palabra ante el Otro. Se trata en definitiva, de proponer la responsabilidad como principio de individuación. A la pregunta de si el hombre está individuado por la materia o por la forma, «yo mantengo, dirá Lévinas, la individuación a través de la responsabilidad por el otro»⁵⁵.

La responsabilidad, por consiguiente, apunta a un sujeto que se constituye como tal en una relación, que *puede* y *tiene* que ser dicha, y en la cual se siente *respondiendo ya por algo*. Dicha relación se convierte así en

al infinito yendo hacia el Tú... Yo (je) me acerco al Infinito en la medida en que me olvide de mí mismo en favor de mi prójimo que me mira; (...) Yo (je) me acerco al Infinito sacrificándome. El sacrificio es la norma y el criterio del acercamiento», en: E. LÉVINAS, *EDHH*, 215.

⁵³ *Ibidem*. La insistencia en que se puede, y se debe, decir esta experiencia es abrumadora. O lo que es lo mismo, que el Deseo recurre a lo Dicho y a la esencia para que tenga sentido dicha experiencia. Cfr., *AE*, 7, 9 (nota), 19-20, 24, 37 (nota), 48, 59, 78, 89-90, 104, 116 (nota), 165, 188...

⁵⁴ Cfr., F. GUERRERA BREZZI, «Pensari altrimenti la differenza: Lévinas e Heidegger», en: *Aquinas* 26 (1983) 474.

⁵⁵ E. LÉVINAS, «Philosophie, Justice et Amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas», en: *Esprit* (1983) 12.

la *experiencia moral por antonomasia* en la que por el momento no se señala moral concreta alguna⁵⁶.

Sólo así, permanecerían a salvo la subjetividad y la posibilidad de «decir» la subjetividad del otro. Sin esto, la experiencia moral sería inexpressable i. e., inefable.

Graciano GONZÁLEZ R. ARNAIZ

⁵⁶ Cfr., E. LÉVINAS, *EDHH*, 225. Obsérvese que:

a) La proximidad en cuanto *experiencia* no es una «nueva experiencia», ni siquiera experiencia ética. De ahí, que la ética, dice Lévinas, no surja de una *experiencia moral determinada*.

b) La moralidad se plantea si la significación de la proximidad puede orientar aún la exigencia moral, i. e., si se puede y se debe decir y cómo...: es el tema de la anfibología.

c) Se cuestiona «*la experiencia como fuente última de sentido*», en: E. LÉVINAS, *HAH*, 14. Se invalida así la primacía de la representación.