

De la Ética como filosofía primera a la filosofía de la subjetividad en E. Levinas

GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, GRACIANO

La comunicación que pretendo ofrecerles a Vds. en el marco de una referencia fenomenológica, quiere situarse, de entrada, en un contexto de reflexión como actividad fundante de la filosofía, que incide de una manera peculiar en el terreno de la ética.

La renovada "preocupación actual" por "lo moral" que postula "espacios éticos" de realización individual (no intimista), a la par que "espacios éticos" de realización social, nos pone en la pista de la urgencia de este discurso, en el que han incidido de una manera ciertamente importante, yo diría que excepcional, *las filosofías de la Alteridad* de fuerte raigambre fenomenológica.

No resultaría, pues, aventurado, comenzar diciendo que sin un *contexto ético* al que referirse originariamente, no puede constituirse una realización adecuada. Ahora bien, ¿quiere esto decir, que la reflexión ética queda supeditada al contexto, a lo exterior, a la circunstancia, para decirlo con palabras de Ortega, como medida para cualquier tipo de realización?

Indudablemente no es este el sentido que le queremos otorgar, pero la pregunta nos sirve de puente para adentrarnos en la filosofía de Lévinas. Una filosofía "enigmática", incluso paradójica, pero a la vez, una filosofía clarividente y sugeridora, y me atrevería a decir, si se me permite la expresión, "seductora"¹.

Pues bien, para Lévinas, la intersubjetividad (la socialidad) está hecha de relaciones, o mejor, de interrelaciones en las que "lo moral" adquiere el carácter prioritario. Es más, la misma subjetividad, entendida como principio de individuación, se adquiere, a juicio de Lévinas, mediante la responsabilidad con/por el otro, i.e., mediante la ética.

Se mantiene así la tensión entre la "manifestación del otro" como ROSTRO que necesita *ser dicha* en relación con la cuestión del SENTI-

¹ Cfr. A. TALLON; "Emmanuel Lévinas and the Problem of ethical Metaphysics", en *Philosophy Today* 20 (1976) 55-56; J. Lacroix, *Panorama de la Philosophie française contemporaine*, París 1968², 123; J. Derrida, *L'écriture et la Différence*, París 1967, 120-125.

DO; y la inserción de este mismo sentido en una *subjetividad* que sustente y base dicha realización “con sentido”.

Esta es la tensión que trataremos de mantener en la exposición, sin que ello suponga un desvanecimiento de las polaridades en aras de un discurso común. De esta manera, podremos percibir que la formulación de la ética como FILOSOFÍA PRIMERA, ofrecida como alternativa a la Ontología, aboca hacia una *radicalización antropológica* en la que la subjetividad se sabe “única” sustentadora de dicha realización moral.

Por ello, frente a una filosofía que tematiza *la cuestión primera* en referencia al Ser, Lévinas opondrá una concepción filosófica que se refiere más bien a *la pluralidad de los entes*² en los que su “ser” se constituya en referencia a “otros entes”, que permanecen en el magma anónimo del HAY. Estos entes, que mediante el INSTANTE y el LUGAR (ici)³, se constituyen en cuanto tales *solitariamente*, no adquieren su individualidad más que a través de la escucha del otro que viene hacia mí y que se me presenta como ROSTRO⁴.

Instaurar la alteridad entre los entes significa, pues:

- otorgar una primacía al otro que-viene-hacia-mí,
- y, reconocer que esto significa ya, inaugurar un *contexto ético* como respuesta a la palabra que pronuncia el ROSTRO.

Mantener la conversación es, pues, “sacar del anonimato”; sacar del abismo de lo in-nombrable al ente. Nombrar es, dicho radicalmente, *individualar* (palabra original).

De esta manera, la filosofía levinasiana apuesta por este discurso “inaugural”, que necesita ser dicho y re-dicho como posibilidad de sacar a la luz, y en definitiva, de instaurar un contexto ético, en el que las partes implicadas se nieguen de entrada a reducir a nadie. Ser filósofo es negarse a poder⁵. Ser filósofo, sigue diciendo Lévinas, es plantear la posibilidad de discurso, en un ámbito en el que ni las “suspiciacias” ni las “argucias” valgan para reducir al Otro en provecho del Yo.

I. LENGUAJE Y “MANIFESTACIÓN DEL OTRO”

Si el Otro (autrui) escapa realmente a los poderes del Yo (moi), es gracias a su capacidad de *autoexpresión*. El cerco con el que el Yo trata

² Cfr. E. LÉVINAS, *De L'Existence a l'Existant*, París 1978², 174: la cuestión primera es la de que “en el ser hay entes”. En adelante citado *EE*.

³ Cfr. E. LÉVINAS, *EE*, 120, 122, 124, 128, 130... Una aproximación a la temática del “hay” puede verse en: Ph. Lawton, *Lévinas' Notion of the “there is”*, en: *Tijdschrift voor Filosofie* 37 (1975) 477-498.

⁴ Cfr. E. LÉVINAS, *EE*, 162. También en: E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1974⁴, 52-53. En adelante citado *TI*.

⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *TI*, 239.

⁶ “Yo no podré poder más” cfr. E. LÉVINAS, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1974³, 173. En adelante citado *EDHH*.

de someter a la realidad hasta rendirla apropiándose, es roto única y exclusivamente por el Otro, que es capaz de pronunciar una palabra imprevisible ante la que el Yo se siente desbordado. Esta palabra “dicha” de improviso, coge desprevenido al Yo que se siente incapaz de manejarla, de reducirla a sí mismo, porque es una palabra pronunciada desde el exterior. En realidad, esta palabra que proviene del rostro, es “subvertidora” de todos los cuadros preestablecidos mostrándose como auténtica palabra *in-tratable*.

Así pues, esta “excepcional presentación de uno por sí mismo”⁷, se da en la originalidad del rostro que no se identifica con la figura visible, sino que se presenta como presencia en el cara-a-cara⁸. En este sentido, se puede decir, que el Rostro, se muestra, se revela, pero a la vez se oculta porque la presentación sentida como presencia viva es también “visitación” que permanece expectante en la acogida de una voz viva y cálida⁹.

Esta palabra “subversiva” del Otro, evoca por otra parte, la rectitud y franqueza del cara-a-cara de la relación como expresión siempre actual que “se presenta deshaciendo sin cesar el equívoco de su propia imagen, de sus signos verbales”¹⁰. La palabra es retomada así como “huella”¹¹ permaneciendo incapaz de alienación.

Ahora bien, la voz que “me ordena” y que me convierte en responsable “como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas”¹² —palabra ética—, me manda *en presencia* del rostro. Por eso el rostro es franqueza, es decir, *claridad* de una expresión sin mentira. “A partir de él, comienza toda explicación”¹³.

Gracias a esto, el Otro se me presenta como “inapresable”, incapaz de ser re-presentado a la luz del Yo (moi). El Otro se me presenta en persona rompiendo todos los esquemas y todas las barreras. Fenómeno de la no-fenomenalidad, desvelamiento de lo invisible, el rostro es auto-expresión. Es interlocutor en la medida en que “su *modalidad* consiste en salir de sí, en Ser extranjero, y sin embargo, en presentarse a mí”¹⁴. Por eso, la *palabra viva* es siempre actual, se proclama siempre de una manera *única* y

⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *TI*, 177; *EDHH*, 194.

⁸ Algunos autores han querido ver en esta epifanía del rostro en su original excepcionalidad, una analogía con el imperativo categórico kantiano, en cuanto que esta epifanía del rostro, sería en Lévinas, al igual que el imperativo categórico lo es para Kant, el “hecho de razón” que permitiría acceder al sentido último mediante la ética. Cfr. F. GUIBAL, ... *et combien de dieux nouveaux. Approches contemporaines. Emmanuel Lévinas*, París 1980, 78 nota 1; J. DE GREEF, “Lévinas et la phénoménologie”, en *Revue de Métaphysique et de Morale* 76 (1971) 459 ss.

⁹ Lévinas privilegia la palabra *invisible* por relación a la forma *visible*. Quizá hay que interpretar esto a la luz de la tradición de la ética hebrea para la que “la representación está prohibida, el ojo se cierra, y el oído se abre para escuchar la palabra del padre”: J. F. LYOTARD, *Dérive à partir de Marx et Freud*, pág. 175, citado por F. GUIBAL, *o. c.*, 78.

¹⁰ E. LÉVINAS, *TI*, 179.

¹¹ Cfr. E. LÉVINAS, *EDHH*, 198.

¹² *Idem*, 196.

¹³ E. LÉVINAS, *TI*, 238-239.

¹⁴ *Idem*, 39 subrayado del autor.

singular y se dirige al otro en el cara-a-cara de la relación actual. Son estas características, las que invalidan cualquier intento de reducir la palabra a su contenido, sea éste inteligible o tematizable, deshaciendo a su vez toda clase de equívocos (retórica...). Sólo así podemos decir que “el discurso oral es la plenitud del discurso”¹⁵ porque *la palabra viva muestra la verdad siempre nueva* de las palabras habladas.

Si retomamos el término subjetividad en esta perspectiva, veremos efectivamente, que el sujeto que *se presenta* en la palabra no es ni un objeto ni un concepto, ni tampoco un contenido natural o ideal susceptible de ser sometido a categorías universales. El sujeto es un *decir* original sin contenido previo, discurso sin frases ni proposiciones, discurso realmente *extravagante*, a cuya luz encuentran significado las palabras dichas. Por eso la palabra es *enseñanza* que “significa todo lo infinito de la exterioridad”¹⁶, poniendo en cuestión a la interioridad como fuente última de sentido. “La enseñanza es un modo tal de producirse la verdad, que no es mi obra, que no puedo tenerla desde mi interioridad”¹⁷. Desde aquí, “el lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos comunes a los seres. No acelera la maduración interior de una razón común a todos. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento (...). Lo absolutamente nuevo es el Otro (Autrui)”¹⁸. Aceptar ser enseñado es escuchar al Otro como Otro, sin intentar reducir la exterioridad de su voz que desborda los poderes de mi conciencia y que crea en mí lo que no puedo ni prever ni anticipar.

Al fin y al cabo, el Otro no es ni lo que tomamos ni lo que tematizamos, porque ambas serían dos modalidades de Gozo; la primera relacionada con la “apropiación” por parte del Yo de lo sensible; y la segunda derivada de la posesión entendida como autosatisfacción. La verdad —y quiérase o no, la filosofía es una búsqueda de la verdad—, se halla “en la trascendencia en la que la exterioridad absoluta se presenta al expresarse, en un movimiento que consiste en retomar y en descifrar, en todo momento, los signos mismos que emite”¹⁹.

Sin embargo, puede darnos la impresión de que si bien “la manifestación del rostro es, por entero, lenguaje”²⁰ que enseña, esta misma manifestación anegaría, por contrapartida la singularidad, introduciéndola en una totalidad englobante. El pensamiento levinasiano, en el que la alteridad es uno de sus nervios centrales, tendrá sumo cuidado en deshacer esta falsa impresión. La comunicación en Lévinas, no introduce soterradamente una totalidad globalizadora, sino que por el contrario, trata de mantener la singularidad precisamente desde la estructura del lenguaje.

¹⁵ *Idem*, 69.

¹⁶ *Idem*, 146.

¹⁷ *Idem*, 271.

¹⁸ *Idem*, 194.

¹⁹ *Idem*, 147.

²⁰ E. LÉVINAS, *EDHH*, 173.

El lenguaje muestra “una relación entre seres separados”²¹ que constituye su razón de ser, o como él mismo dice, su *esencia* que se reconoce en una “relación no-alérgica con la alteridad”²². Y es precisamente esta relación-comunicación así entendida, la que crea-genera un contacto más radical entendido como *proximidad* estableciendo una “cercanía” más próxima que todo tipo de contenido comunicado. Esta relación “cercana”, se abre al respeto ético más allá de la intencionalidad del saber, porque la *proximidad* “es por sí misma significación (...). La orientación del sujeto sobre el objeto se vuelve proximidad, lo intencional se vuelve ética (donde por el momento no se señala moral alguna)”²³.

En cuanto tal, pues, “el lenguaje es la posibilidad de entrar en relación, al margen de todo sistema de signos, comunes a los interlocutores (...)” él (el lenguaje) “tiene el poder de atravesar los límites de la cultura, del cuerpo, de la especie”²⁴. Es pues, una relación que no condiciona ni une; paradójicamente, es una “relación sin relación” en la que “los términos se *absuelven* de la relación —siguen siendo absolutos en la relación—. Sin esta absolución, la distancia absoluta de la metafísica sería ilusoria”²⁵. Y lo que es más importante, debido a esto, la relación resiste a la totalización, desborda el concepto y es refractaria a todo intento de categorización.

La palabra pronunciada en “estas circunstancias”, se aleja tanto de una idea de participación por parte de los interlocutores en la universalidad de un mismo logos previo (Platón-Descartes), como de la comprensión de la palabra emitida desde la immanencia de la interioridad pensante (sistema-Hegel) o desde el juego estructurado y coherente de un sistema lingüístico (estructuralismo). Todos estos intentos no son, a juicio de Lévinas más que los exponentes enmascarados del imperialismo de la razón sustantivada, que amenaza, una y otra vez, con diluir, o al menos amortiguar, el “peligro” que supone la aparición del otro, previniéndose frente a él. La razón juega así un rol de *compensación* que conjura el peligro intentando envolver en la tela de araña del razonamiento, la alteridad inasimilable del otro que permanece exterior y extraño. Por eso el solipsismo, dirá Lévinas, “no es ni una aberración, ni un sofisma, es la estructura misma de la razón (...). La razón no encuentra nunca otra razón a quien hablar”²⁶. La razón, sea como referencia a una inmediatez interior (concepción clásica) o como discurso coherente (concepción moderna) avoca siempre a un *mono-logo* —“pensamiento solitario”— conceptualizado como ideal de adecuación en la intuición y termina por reducir la alteridad a *homogeneidad*.

²¹ E. LÉVINAS, , *TI*, 169.

²² *Idem*, 18.

²³ E. LÉVINAS, *EDHH*, 225, subrayado y paréntesis del autor.

²⁴ *Idem*, 232, paréntesis mío.

²⁵ E. LÉVINAS, *TI*, 35-36.

²⁶ E. LÉVINAS, *Le Temps et l'autre*. Montpellier 1979, 48. En adelante citado *TA*.

Frente a esta concepción, la palabra en Lévinas, es disolución, transgresión, extravagancia, que no deja de cuestionar, una y otra vez, la totalidad absoluta y tematizadora. De esta manera el lenguaje instauro la singularidad en la pluralidad.

La alteridad, entendida desde aquí, se muestra como don, acogida y espera de la voz-palabra permanentemente *imprevisible*, cuya significación no viene del Mismo sino del “rostro del Otro que llama al Mismo”²⁷.

La manifestación del rostro se convierte así en el inteligible primero que “no es un concepto sino una inteligencia”²⁸. Tener razón, pues, no es un movimiento del pensamiento puro, sino un acto de hablar, porque el pensamiento consiste en hablar; un acto de “dejarse enseñar” por el Otro que “crea la razón”²⁹. Sólo así, mediante la enseñanza por parte del Otro, se supera la permanente tentación retórica de utilizar la palabra para reducir al Otro, para convertirlo en un objeto de la multitud.

La neutralidad del pensamiento coherente —sistema— ya no tiene cabida frente a la interpelación y a la invocación. “El invocante no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo”³⁰. Por eso, la llamada última del lenguaje no es la descripción, ni el conocimiento, sino la instauración de la *relación ética* de exigencia y juicio. “Significar no equivale a presentarse como signo, sino que equivale a expresarse, a decir, a presentarse en persona”³¹.

De esta manera, la crítica a la filosofía occidental como filosofía del poder y del ser, aparece dotada de un sentido que la somete a revisión y la sobrepasa en un compromiso o con/por el otro, que “es dicho” en términos éticos. Definitivamente, pues, la praxis es previa al sistema, el compromiso es anterior a todo tipo de teorización, es más, se resiste a ella desde el Otro.

2. LA EXPERIENCIA GENUINA DE “LO MORAL”

Ahora bien, esta irreductibilidad del Otro por parte del Yo, adquiere una dimensión más honda cuando la relación Yo-Otro se mediatiza como DESEO, que al constituirse DESEO DE LO INFINITO, constituye la experiencia por antonomasia.

Esto hace que el cuestionamiento de la filosofía tradicional que Lévinas plantea en la relación entre *lo Mismo* (Même) y *lo Otro* (Autre), ponga de manifiesto la imposible apropiación en la que se da dicha relación por la inclusión de la dimensión del Deseo, convirtiéndose por ello en la “experiencia” genuina de la moralidad.

Esta “experiencia” de radical exterioridad, determina que la “relación

²⁷ E. LEVINAS, *TI*, 69.

²⁸ *Idem*, 182.

²⁹ *Idem*, 230.

³⁰ *Idem*, 41, subrayado del autor.

³¹ *Idem*, 239.

con el exterior, con lo Otro... (no) pueda integrarse en lo Mismo”³². Por otra parte, la IDEA de infinito que se manifiesta en la relación social, nos permite llegar también a un ser absolutamente exterior y se convierte así en la plataforma que “garantiza y constituye esta exterioridad”³³. El objeto, según hemos visto ya, se integra en la identidad de lo Mismo (Même) que hace de él su propiedad, su botín o su víctima. En cambio, la exterioridad del ser infinito se manifiesta en la resistencia absoluta a la integración.

El Otro puede sucumbir, pero también, puede “oponerse a mí, más allá de toda medida, por el descubrimiento total, por la total desnudez de sus ojos sin defensa”³⁴. La “primacía” de la conciencia termina aquí. A partir de ahora “yo no podré poder más”.

Y sin embargo, esta resistencia no es un compromiso entre las partes, sino más bien resistencia de lo que no ofrece resistencia. Por eso es una *resistencia ética* que se manifiesta en la desnudez del rostro y cuya “categoría” es el cara-a-cara³⁵, y por eso, la justicia es definitivamente anterior a la libertad.

El desbordamiento de *la idea de infinito*³⁶ por el *Deseo* se convierte en la relación ética que no se muestra en ese conocimiento previo, ni en un a priori. La relación ética es “fundamento y no superestructura”³⁷, que en modo alguno puede ser puro sentimiento subjetivo, sino que por el contrario, deviene experiencia originaria en el desbordamiento de lo Mismo (Même) por lo Otro (Autre). Esta ruptura de todos los esquemas de *la ipseidad* es en verdad experiencia, pues revierte hacia *afuera*; es más cognitiva que el conocimiento mismo y alcanza toda *la objetividad* desde el momento en que pone el acto de la alteridad del Otro³⁸.

Sin embargo, esta experiencia, ¿no será una tregua que lo Mismo (Même) se concede a sí mismo para después recuperar por la voluntad, que dispone de la evidencia, la identificación de lo Otro (Autre)? Conocer el rostro, ¿no es tomar conciencia y esto no es, al fin y al cabo mantener la posibilidad de adherir libremente y de reducir lo Otro (Autre) al Mismo (Même)?

Una comprensión así no sería válida, a juicio de Lévinas, porque se piensa como si *la idea de infinito* en mí, pusiera en cuestión mi libertad. Por el contrario, “el rostro del Otro no es revelación de lo arbitrario de la voluntad, sino la revelación de su injusticia”³⁹. A partir de este momento, *el otro y la idea de infinito* van a ir de la mano, pues si *el otro, me*

³² E. LÉVINAS, *EDHH*, 172, paréntesis nuestro.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Idem*, 173.

³⁵ *Idem*, 173 donde dice “la epifanía del rostro es lenguaje”.

³⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *TI*, XIV-XV.

³⁷ E. LÉVINAS, *EDHH*, 174.

³⁸ Cfr. *Idem*, 174-175.

³⁹ *Idem*, 176.

mide desde su altura, la idea de *infinito* es la que me confronta y me hace sentir vergüenza de mi usurpación, en otras palabras, de mi posesión del otro. La existencia pues, “no está condenada a la libertad (frente a Sartre) sino juzgada e investida como libertad”⁴⁰. Esta investidura es la que constituye la vida moral misma pues “ella (la vida moral) es de parte a parte heteronomía”⁴¹ y por consiguiente, de entrada ya, cuestionamiento de esa libertad que se descubre injusta. De ahí la primacía de la responsabilidad *por/con el otro* que hace que la conciencia ética no sea una variedad *especialmente recomendable* de la conciencia, sino “la forma concreta que reviste un movimiento más fundamental que la libertad, la idea de Infinito. Forma concreta de lo que precede a la libertad y que sin embargo, no nos reduce a la violencia ni a la confusión de lo que está separado, ni a la necesidad, ni a la fatalidad”⁴². Es esta *situación original* la que prueba por sí misma la existencia del Otro que se da en el cara-a-cara como relación anterior a la certeza y a la incertidumbre, creando, en el más estricto sentido del término, una *experiencia inefable*.

La manifestación del *rostro del otro*⁴³, sería así, el principio de la filosofía, si por filosofía se entiende la búsqueda de un primer principio. Tesis esta, como se ve, de radical heteronomía que choca frontalmente con la tradición filosófica occidental.

Frente a la soledad de la búsqueda de la filosofía de la identidad, el *cara-a-cara* apunta a una relación que es ya conciencia moral, es decir, exposición de mi libertad al juicio del Otro.

¿Por qué no decir entonces que la ética no es una rama más de la filosofía “sino la filosofía primera”⁴⁴? Efectivamente, esta afirmación que sustenta su edificio teórico, no hace sino explicitar la relación que se produce entre lo Mismo (Même) y lo Otro (Autre). Afirmación que se sostiene en la ética como filosofía del rostro que pone de relieve la primacía de “lo moral” sobre lo teórico —filosofía del ser—. Esta posibilidad de la mano de una “metafisicación” del Deseo, entendido como Deseo de Infinito, da paso a la filosofía de la exterioridad y de la trascendencia desde la corporeidad.

Se comprende así, que el diagnóstico levinasiano de la filosofía se centre en la proclama de la superación de la ontología⁴⁵ por la metafísica. La ontología que la filosofía occidental entendía como *gesta del ser*, en un intento de superar el fenomenismo, sufre un estrepitoso fracaso en su tarea, al convertirse en una filosofía de la identidad, una filosofía de la disolución de los contrarios, o lo que Lévinas llama, una filosofía del Mismo.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Idem*, 176, paréntesis nuestro.

⁴² *Idem*, 177.

⁴³ Lévinas lo presenta bajo la categoría del “κα Θ αὐτό”, cfr., *TI*, 37.

⁴⁴ E. LÉVINAS, *TI*, 281.

⁴⁵ Cfr., E. LÉVINAS, “L’ontologie est-elle fondamentale?”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) 88-98.

La superación del fenomenismo no se da en el pensamiento del ser, sino en el encuentro con el rostro del otro. Rostro que es *expresión*, es decir, presentación en persona y autenticación de esa misma expresión en el lenguaje. “Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación e instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve a la razón, sino que es la razón”⁴⁶. De ahí que el *contenido del rostro* sea eminentemente ético, instaurador de sentido y, por lo mismo, posibilitador de todo discurso filosófico.

La filosofía del Mismo afincada en la lucha por la libertad, entendida como reducción de lo Otro al Mismo, ha devenido *ontología* donde el otro es permanentemente sacrificado en aras del ser de la neutralidad. La ontología en la que se pierde la alteridad, se vincula de esta manera a una filosofía del inmanentismo de la vida, concebida como *totalidad* que reúne en sí, como frutos maduros, el *subjetivismo* bajo el denominador común de la realización “egoísta”, y el *objetivismo* de la razón identificada consigo misma —“egotismo”—. El conocimiento entendido como despliegue de la entidad —razón—, es la libertad que consiste en desprender al Ser de su alteridad mediante *la iluminación*, que abre un horizonte en el que todo ha de ser comprendido. El espacio se vacía de contenido y “la filosofía es (por ello) una egología”⁴⁷.

Pero si la ontología es una filosofía de la inmanencia es gracias a su dominación teórica del mundo. La conciencia, que domina el mundo con su mirada —teoría—, convierte ese mundo en un sistema objetivado, lo totaliza⁴⁸. Conocer es pues, “neutralizar al ente para comprenderlo o para apresarlo”⁴⁹. Esta filosofía de la posesión instaura, así, la violencia, al chantajear una y otra vez al otro para no dejarlo escapar. Por eso la ontología, como “filosofía del poder... como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia”⁵⁰, que conduce inevitablemente a la tiranía, al dominio imperialista del Yo. No nos queda otro remedio, si queremos subvertir este orden de cosas, que el recurso a la metafísica donde “el decir del otro”, sea primero, instaurando de esta manera la trascendencia. La relación con el otro precede, por consiguiente, a la ontología, de ahí que Lévinas pueda decir que “la ontología supone (ya) la metafísica”⁵¹.

Este paso, realizado gracias a la trascendencia, instaura la *CRÍTICA* —actividad esencial de la metafísica— desde la que se descubre el dogmatismo y la arbitrariedad en la que realiza su existencia el Mismo. “La

⁴⁶ E. LÉVINAS, *TI*, 182.

⁴⁷ *Idem*, 14: Desde aquí critica a Heidegger, cfr. *TI*, 15 y su idea de horizonte donde el ente tiene una silueta pero ha perdido su cara.

⁴⁸ La crítica de la Ontología como filosofía de la inmanencia y como filosofía de la autonomía, define lo que Lévinas llama filosofía del ateísmo: cfr. *EDHH*, 188.

⁴⁹ E. LÉVINAS, *TI*, 16.

⁵⁰ *Idem*, 17.

⁵¹ *Idem*, 18.

crítica no reduce lo Otro al Mismo, como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética⁵². De este modo, la metafísica, la transcendencia, el recibimiento de lo Otro por el Mismo, del otro por mí, se producen como cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, por la ética, que de este modo se convierte en la esencia crítica del saber. “Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología”⁵³.

Esta dimensión metafísica que propone Lévinas, más como *formulación* de la ética que como *fundamentación*, subvierte y desquicia a la ontología, desde el momento en que se da la ruptura del Mismo —de la totalidad— derivada de la aparición de la transcendencia, es decir, de la idea de Infinito. Esta idea de Infinito retomada desde el Deseo prima sobre el concepto de totalidad, más aún, lo invalida.

Esta *formalización* metafísica de la ética nos permite resaltar una serie de sugerencias en torno a nuestro tema.

Para no ser reiterativos en ideas suficientemente desarrolladas y ciñéndonos a la perspectiva ética, diríamos que la afirmación de la ética como filosofía primera supone:

- a) Un cuestionamiento radical del primado de la ontología y por ende, de toda la filosofía occidental a la que se la tacha de filosofía de la identidad o de la totalidad.
- b) Frente a la comprensión de la “objetividad” como intencionalidad *adecuada* a la conciencia, Lévinas subraya la primacía de la transcendencia, en cuya idea de Infinito se pone de manifiesto, la comprensión de la objetividad como intencionalidad *in-adecuada* —asimétrica— de la realización, que en este aspecto, llamaríamos realización ética.
- c) La “experiencia” del rostro, que permite superar en el cara-a-cara a la ontología, no se afina en una idea de subjetividad pura, llámese esta éxtasis, religión... Si esta relación de superación por la idea de infinito es denominada *religión*, esto se debe a la posibilidad de invertir los términos ética y religión en cuanto donadores de SENTIDO⁵⁴.
- d) Si la relación ética rompe la totalidad es, gracias a la idea de Infinito que instaaura la transcendencia del Otro. Por consiguiente es una relación que tiene que poder “ser dicha”, aunque el *ideatum* sobrepase la idea misma.
- e) Esta relación instauradora de sentido que se sitúa en la ética, es

⁵² *Idem*, 13.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr., E. LÉVINAS, *TI*, 19.

anterior a la cultura. Es más, juzga a la cultura porque —“lo moral”— no pertenece ni a la historia ni a la cultura⁵⁵.

f) El orden ético aparece así, no como un orden derivado o fundado en un sistema ontológico, sino como un orden *irreductible*, inserto en la responsabilidad del uno-por-para-el-otro que es *disposición* hacia él y *no* compromiso, pues éste supondría ya una coincidencia y por consiguiente, un sistema apoyado en un pensamiento intencional.

Vemos así, que la crítica levinasiana de la ontología se centra en cercenar radicalmente toda pretensión de *ultimidad* a los dos niveles en los que se estructura la búsqueda filosófica: la pretensión de mantener la exclusiva sobre el sentido del ser y junto a ésta, la de otorgar desde ella la significación última de la subjetividad.

Sin embargo, toda esta construcción metafísica no se mantendría en pie sin la aparición del *otro hombre* que es quien marca la ruptura *explícita* de la totalidad del ser. La aparición del otro hombre (autrui) como rostro ofrecido a la visión que se *expresa*, vendría dada en un conjunto cultural que lo ilumina, como un contexto ilumina al texto. La epifanía del rostro, rompe la significación recibida del mundo, que se ve desplazada por una “presencia abstracta (o más exactamente, absoluta), no integrada en el mundo”⁵⁶. Presencia que consiste en venir hacia nosotros, es decir, es VISITACION⁵⁷ que presenta un rostro *más allá de la forma*.

Sólo así, “el rostro es la presencia del existente como existente, su presentación personal”⁵⁸. La manifestación del rostro del Otro puede así introducir la dimensión de trascendencia por la que el Otro se mantiene como diferencia absoluta que invalida cualquier pretensión de reducir el Otro a lo-otro-que-yo.

El otro es *lo que yo no soy*⁵⁹, poniendo de relieve así su “extrañeza” en relación al mundo, y presentándose él mismo en su desnudez y en su carácter de extranjero, en su libertad y también en su miseria.

Esta trascendencia que destruye todo sistema se manifiesta, según hemos visto, en el lenguaje permaneciendo incompatible con la totalidad. La relación en la que se muestra la epifanía del rostro no es ni *negatividad*, en donde negador y negado forman ya totalidad, ni *representación* que supone la disolución del Otro en el Mismo⁶⁰ ya que es desbordamiento del *ideatum* en la idea en el que el ser se “absuelve” de la relación en la que se presenta⁶¹. Por eso, su resistencia a la totalización no es física

⁵⁵ Cfr., E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier 1979, 54-56. En adelante citado: HAH.

⁵⁶ E. LÉVINAS, HAH, 47, paréntesis del autor.

⁵⁷ Cfr., E. LÉVINAS, EDHH, 193-194.

⁵⁸ E. LÉVINAS, “Liberté et Commandement”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 58 (1953) 269.

⁵⁹ Cfr. E. LÉVINAS, EE, 162 y 163.

⁶⁰ Cfr. E. LÉVINAS, TI, 8 y 11.

⁶¹ Cfr. *Idem*, 21.

sino ética. Resistencia que provoca la vergüenza de mi libertad usurpadora y que da paso a la afirmación de que “la epifanía del rostro es ética”⁶².

La rotundidad del diagnóstico de la disolución de la ontología mediante la *formalización* metafísica de la ética, que hemos analizado hasta ahora, experimenta, como en el caso de la corporeidad y del lenguaje, o mejor de su mano, un *corrimiento* hacia una nueva percepción de la subjetividad. Esta nueva concepción de la subjetividad, prolonga la dinámica del rostro, pero también la supera de alguna manera.

Si el otro rompía la totalidad en la presentación del rostro que se resistía *éticamente* a los envites de disolución desde la trascendencia, en esta “nueva” aproximación, el Otro afecta éticamente al Yo, en la medida en que la subjetividad se constituye por su vinculación con el prójimo. La categoría que va a presidir esta búsqueda es la de *proximidad*⁶³ que quiere “ser dicha” en la diacronía del Decir y del Dicho. Esta categoría de *proximidad* que no se define como proximidad geométrica, introduce al sujeto en una situación de acusativo —SE— en la que el sujeto se siente “obligado a...”, “respondiendo por...”⁶⁴. Dicha situación, deviene ahora *situación originaria*.

3. SIGNIFICACION ÉTICA Y SUBJETIVIDAD

“La representación de la significación nace en el significado de la proximidad, cuando al lado del prójimo se encuentra un tercero”⁶⁵. Este ser, tomado en la fraternidad del “todo prójimo es mi hermano”⁶⁶, es desde siempre, sin principio —anárquico— y constituye una obligación inalienable para con el otro. El prójimo es así, sin-lugar, no-autóctono, apátrida, desarraigado, permanentemente expuesto, vulnerable. Instado a recurrir a mí; *me incumbe absolutamente*, obligándome a vaciarme de mí mismo como una “hemorragia de hemofilico”⁶⁷. El movimiento hacia el Otro es, pues, *responsabilidad*, pura gratuidad al margen del sistema; -uno-para/por-el-otro- que se convierte así en significado de la significación, en instaurador de *SENTIDO* frente a la filosofía occidental que lo tematiza en el Ser.

La noción de *proximidad* supone, a partir de aquí, la supresión “de la distancia de la conciencia de...”⁶⁸ que queda superada por el contacto inmediato sin intermediarios. Ahí reside la significación de la sensibilidad antes de transformarse en sensación.

⁶² E. LÉVINAS, “Liberté...” a. c., 270; *TI*, 174.

⁶³ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye 1974, 19. En adelante citado: *AE*.

⁶⁴ Cfr. *Idem*, 102, 107 y 113.

⁶⁵ *Idem*, 104.

⁶⁶ *Idem*, 109.

⁶⁷ *Idem*, 117.

⁶⁸ *Idem*, 113.

Si a esta instauración de SENTIDO la llamamos Decir nos pecataremos de la relación tan íntima que se da entre ética y conocimiento.

Esta opción que venimos apuntando, sin embargo, no retrotrae la ética a zonas oscuras, carentes de luminosidad, para anteponerla a la tematización de la sensación, como si la sensación implicara “un elemento opaco resistente a la luminosidad de lo inteligible, definido todavía como luz y visión”⁶⁹. Antes bien, se trataría de descubrir “una situación total, capaz de hacer aparecer el nacimiento de la significación ética en el *interior del Decir tematizando lo Dicho*, y no en un segundo Decir desgajado de toda tematización”⁷⁰. Indudablemente, que este Decir de la *proximidad* que se constituye *positivamente* como resistencia a la reflexión⁷¹, plantearía serias dudas a la hora de “poder decir” la ética; es verdad que el cuestionamiento ético permanece irreductible a la conciencia, pero solamente porque la conciencia es *anacrónica* es por lo que el cuestionamiento está *ya-pasado* cuando la conciencia lo *re-toma*⁷².

La significación ética es puesta así, como *Decir*, despojado de su relación con lo *Dicho* y deshecho el nudo de la intencionalidad. De esta *diacronía* entre lo *Dicho* de la representación (conciencia) y el *Decir* como *proximidad*, saca la ética su *excedencia* de significación en relación con el conocimiento.

La conciencia, que no puede coincidir en su presente con el cuestionamiento sino únicamente *re-tomarlo*, permite que la dimensión ética de la significación “tenga el tiempo” necesario para deslizarse y profundizar el movimiento por el cual el conocimiento re-presente su diacronía y al re-presentarla la sincroniza.

La *excedencia* de la significación ética, subvierte el tiempo de la historia⁷³, porque la *proximidad* es responsabilidad anterior al tiempo. En la proximidad “se escucha un mandato venido de un pasado inmemorial que nunca fue presente, y que no ha comenzado en ninguna libertad”⁷⁴.

La posibilidad de decir esta proximidad marca la diacronía de la ética que se produce en el *Decir* no ético correlativo de lo *Dicho*⁷⁵ y explica que Lévinas pueda decir que “el acto de hablar es pasividad de pasividad”⁷⁶, en el sentido de que la ética “dice” y “se dice” desde algo anterior. Sin embargo, no existen dos *Decir*: uno de responsabilidad y otro de intencionalidad. El mismo *Decir* que significa como *proximidad* algo previo, ante-

⁶⁹ *Idem*, 80. Puede verse también, *EDHH*, 225.

⁷⁰ E. FÉRON, “Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977) 68.

⁷¹ Objeción esta que pone De Greef al pensamiento de Lévinas, cfr. J. DE GREEF, “Éthique, réflexion et histoire chez Lévinas”, en : *Revue Philosophique de Louvain* 67 (1969) 438-439.

⁷² Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 44, 45 y 47.

⁷³ Cfr. *Idem*, 107.

⁷⁴ E. LÉVINAS, *AE*, 112.

⁷⁵ Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 59 donde dice que “lo Dicho, en la correlación Decir-Dicho, se entiende como norma de un acto intencional”.

⁷⁶ *Idem*, 117.

rior a todo *Dicho*, aparece como proclamación de lo *Dicho*, sin que *Decir* y *Dicho* coincidan.

Se percibe así, que en AE el lenguaje, sea un movimiento del conocimiento, a diferencia de TI que era la relación ética misma; y por consiguiente en AE la ética supone algo previo: es una huella, un enigma del rostro. “Nosotros llamamos ética, dirá Lévinas, a una relación entre dos términos en los que uno y otro no están unidos ni por una síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que sin embargo, el uno pesa o importa o es significante para el otro; relación en la que están unidos por una intriga que el saber no podrá ni despojar ni aclarar”⁷⁷.

La ética por consiguiente, ya no va a ser la capacidad de mantener un lenguaje limpio de retórica en el cara-a-cara sino más bien la posibilidad de una *intriga*⁷⁸ en la proximidad, capaz de ser expresada en el lenguaje. “Esta proximidad es por ella misma significación (...). La orientación del sujeto sobre el objeto se vuelve proximidad, lo intencional se vuelve ética (en la que por el momento no se señala moral alguna)”⁷⁹.

A la ética, pues, no se la percibe como una reinserción del sujeto en el universal del reino de los fines. La ética se hace y rehace en el contacto que es ya, responsabilidad y por consiguiente, “la significación ética de la responsabilidad no se comprende a partir de la ética”⁸⁰. En otras palabras, la ética, dirá Lévinas, no surge de una *experiencia moral determinada* que tiene que ser traducida en el discurso, sino más bien de la *significación positiva de la diacronía de la conciencia y de la experiencia, que supera cualquier tipo de experiencia moral independiente*.

Precisemos que esta experiencia de proximidad, de la que habla aquí Lévinas, no es “una nueva experiencia” opuesta a la experiencia de la presencia objetiva, de una experiencia del “tú” que se produce después, o incluso antes, de la experiencia del ser; o de una “experiencia ética” además de la percepción. *Se trata más bien del cuestionamiento de la experiencia como fuente de sentido*⁸¹ que invalida la primacía de la representación.

A partir de aquí, ya no se trata de “construir el ‘fundamento trascendental’ de la ‘experiencia ética’”, sino de *ver si la significación de la proximidad puede orientar aún una exigencia moral*. El carácter de “no-dada” o de la “no-condición” de la proximidad, significa que más allá de lo que se anuncia en la proximidad, no reina un trans-mundo por debajo del

⁷⁷ E. LÉVINAS, *EDHH*, 225, nota 1, cfr., también *AE*, 120.

⁷⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *EDHH*, 215: “el deseo o la respuesta al Enigma o la moralidad es una intriga a tres: el Yo (moi) se acerca al Infinito yendo generosamente 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”.

⁷⁹ *Idem*, 225, paréntesis del autor.

⁸⁰ E. LÉVINAS, *AE*, 154; también *EDHH*, 234.

⁸¹ E. LÉVINAS, *HAH*, 14, subrayado del autor.

mundo de la experiencia; y pone de manifiesto que esta “experiencia” no puede más que señalarse —pero puede señalarse— en el orden del lenguaje y del conocimiento⁸².

Esta ambivalencia que sostiene toda la aproximación levinasiana, le permite el paso de lo *Dicho* al *Decir* que le anima; y posee, al mismo tiempo, un sentido *anterior* a su correlación con lo *Dicho*. La *reducción* que supone este proceso no consiste en una *evasión* del dominio del lenguaje y del conocimiento sino que va a mostrar que únicamente “a partir de la huella del Decir de responsabilidad que conserva lo Dicho, será posible hacer *aparecer* enigmáticamente una significación del Decir irreductible al aparecer”⁸³.

Vemos así, que si el *Decir* ético está más allá de la experiencia, es porque se sitúa en el más-allá-del-ser, no como referencia a un trans-mundo metafísico y de entidades subsistentes sino como un más-allá que es apertura significativa de la experiencia.

El ser, en cuanto ente y esencia —en su sentido verbal de proceso de ser— y en su “diferencia” esencial, teje su destino sobre la trama del *Logos*. El ente y la esencia resuenan en el *Logos* y pueden entenderse como *anfibo-logía*, lo cual no equivale a reducirles a un puro capricho del lenguaje. La complicidad entre pensamiento y ser, que ha sido la historia de la filosofía occidental desde Parménides, pone de relieve que no es el Ser lo que más da que pensar, sino que se da como lo que es “à penser”, y por consiguiente nos permite decir que la esencia del ser es manifestación, luz y desde ahí, llamada ya al lenguaje. Decir “*el ser es*”, es decir, que el ser expone su esencia en el *Logos*, en lo *Dicho*. Por eso “el ser, dirá Lévinas, es inseparable de su sentido. ¡Es palabra!. Está en el *Logos*”⁸⁴.

La esencia como proceso del ser, podrá ser interpretada así, como el *Decir* de lo *Dicho* en el que el ente surge como aparecer del fenómeno. La esencia será pues, manifestación, diástasis (separación) del ser por relación a él mismo —diferencia de lo idéntico y temporalización— y desvelamiento mediante verbos y nombres que se *re-cubre* a su vez en tanto que verdad. La palabra que es el verbo, designa la esencia en la que se temporaliza y vibra “una ‘manera’ de la esencia” que en la proposición predicativa alcanza “la verbalidad del verbo”. Verbalidad esencial que en el nombre designa al Ser como ente.

Entre ambos, lenguaje *que nombra los entes* y lenguaje verbal, se instaura un cambio ambivalente que es “la anfibología primordial” en la cual el *Logos* es *el equívoco* del ser y del ente⁸⁵.

La *anfibología*, que descubre lo esencial del *Logos*, confiere a la propo-

⁸² Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 127, nota 2.

⁸³ E. FÉRON, “Ethique...” a. c., 74; Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 57 y 39.

⁸⁴ E. LÉVINAS, *AE*, 58.

⁸⁵ Para un desarrollo más explícito cfr. *AE*, 49-58. Nótese la relación con Heidegger cuando dice: “el ser del ente” quiere decir “el ser que es ente”. El verbo “es” tiene aquí un sentido transitivo, marca un “passage” en el que el ser se despliega hacia el ente.

sición el estatuto ontológico primordial en la que el Ser despliega su esencia y su verdad. Pero pone de manifiesto también, que la resonancia verbal y temporal en la que la esencia re-pone y pro-pone los entes se expone y se identifica a su vez como un ente⁸⁶.

Por eso este *Decir* del Ser está referido a lo *Dicho*, porque el Ser es siempre ser *del* ente, que aparece como tal ente en lo *Dicho* mostrándose como verbo de una proposición predicativa.

Ahora bien, esta tematización de la esencia debe realizarse de una manera *anfibológica* por cuanto la esencia no puede identificarse a su vez más que en *otro dicho*. Por lo cual, si el *Decir* del ser que tematiza lo Dicho no puede tematizarse a sí mismo más que en relación a *otro Dicho*, hacia el que hace referencia, parece que el Logos se anegaría en la tematización de lo-no-tematizable.

“El Decir es Dicho” enuncia más bien por el contrario, la situación primera de la “onto”-ser-“logía”-dicho-, pero en modo alguno se refiere a algo anterior o previo. El *Decir* no es ontológico más que por la cópula que le ata a lo Dicho y por eso Lévinas, puede decir que “no hay *esencia*, ni ente detrás de lo Dicho, detrás del Logos”⁸⁷. Lo que se pone de relieve en toda esta temática es pues, que existe una imposibilidad de reducir el Decir a lo Dicho, que esta imposibilidad marca la *diacronía* entre ambos y en definitiva se pone en cuestión todo el entramado de la filosofía del Ser. El Ser se deja poner en cuestión en torno a dos términos que de entrada ya conoce: “ser” y “de-otro-modo-que-ser” para remontarse, en un segundo momento, de lo *Dicho* a la intriga del *Decir* en cuyo paso la significación ética deviene clave⁸⁸.

Habría 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*⁸⁹. Lévinas insiste una y otra vez en que, en la proximidad —el Decir— se da el saber que “significaría como enigma” y en que, en la proximidad surgiría el “nacimiento latente de la *cuestión...* sin que el otro, el prójimo, se absorba en el tema en el que se muestra”⁹⁰.

Permanecerían a salvo así, la subjetividad y la posibilidad de “decir-la” del otro. Sin esto, la ética sería indecible (inefable).

Con Lévinas, y termino, no sólo se puede seguir manteniendo el discurso ético, sino *que merece la pena* mantenerlo. La aparición del otro

⁸⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 51: “Afirmar que el ser es verbo no significación sin más, que el lenguaje, denominación exterior, permanece extraño a la *esencia* que nombra y deja ver únicamente esta *esencia*. El nombre doblando (doublant) el ente que él nombra, es necesario para su identidad”.

⁸⁷ *Idem*, 51

⁸⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *AE*, 120 en nota.

⁸⁹ Lévinas es consciente de este peligro que supondría la eliminación de todo tipo de filosofía; cfr. *AE*, 56-58, 195 ss.

⁹⁰ E. LÉVINAS, *AE*, 200. La insistencia es abrumadora en el sentido de repetir que se puede y se debe comprender que el Decir recurre a lo Dicho y a la esencia; cfr., *AE* 7, 9 (nota), 19-20, 24, 37 (nota), 48, 58, 59, 84 (nota), 104, 116 (nota), 152 (nota), 165, 188.

como elemento perturbador y crítico de la totalidad de la filosofía occidental anclada en el Ser, otorga una nueva dimensión a la ética. Sólo desde aquí, se puede comprender que la primacía ética de la filosofía, no es el simple intercambio de lugar en la cadena de las disciplinas filosóficas, ni el visado para la aparición de la ÚNICA ética. En palabras de Lévinas diremos, que más que construir una ética, lo que se pretende “es únicamente, buscar el sentido de la ética”⁹¹. En otras palabras, se trata de ensayar una *fundamentación antropológica* de lo ético, en el bien entendido de que la cuestión primera, “aquella por la que el ser se cuarteo y lo humano se instauro, aquella sin la que... ninguna otra pregunta del pensamiento no es sino vaciedad.... es, la cuestión de la justicia”⁹².

⁹¹ E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris 1982, 95.

⁹² Ph. Nemo, “Présentation”, en E. LÉVINAS, *Ethique et Infini*. o. c., 11.