



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
DEL ESTADO DE MÉXICO



## **FACULTAD DE HUMANIDADES**

### **LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**El problema de la subjetividad en la ética  
como filosofía primera de Emmanuel Levinas**

Que para obtener el título de:  
**Licenciado en Filosofía**

Presenta:  
**Humberto Zetina Gutiérrez**

Asesor de Tesis:  
**Dr. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez**

**Toluca, Estado de México, 2016.**



## Índice

Introducción	1
Capítulo Uno: los primeros trazos de la filosofía levinasiana	
1.1 Contextualización	12
1.2 Levinas y su incursión en la fenomenología	18
1.3 <i>De la evasión</i>	29
1.4 El “Hay”	32
1.5 Ontología, metafísica, ética y religión	36
1.6 Otro sujeto y otra filosofía. Quién es el “Yo” y quién es el “Otro”	39
1.7 <i>Totalidad e infinito</i>	42
1.7.1 Una fenomenología del Yo	43
1.7.2 Una fenomenología del cuerpo	47
1.7.3 Una fenomenología ¿del rostro?	49
1.8 Las influencias del pensamiento judío en la obra levinasiana	52
Capítulo Dos: El debate	
2.1 ¿Tiene lugar en la historia del pensamiento occidental la obra de Levinas?	57
2.2 Críticas a la propuesta de Levinas de la “Ética” como “Filosofía primera”	64
2.3 Ser sujeto es sujetarse a la responsabilidad	69
2.3.1 Creación ex –nihilum y anarquía	69
2.3.2 El tiempo como alteridad absoluta	76
2.3.3 La muerte como alteridad absoluta	79
2.3.4 El sujeto como rehén de la responsabilidad	82
2.3.5 La sustitución	88
2.4 La vía abierta por <i>De otro modo que ser</i>	91
Capítulo Tres: Una lectura a la filosofía occidental desde la óptica levinasiana	
3.1 Hacia la reivindicación de la ética como filosofía primera	95
3.2 Parménides desde Levinas ¿ <i>Doxa</i> o <i>aletheia</i> ?	100
3.3 Levinas de cara a la filosofía socrática	104
3.4 Platón desde Levinas ¿Luz o sombra?	108
3.5 Las influencias de Descartes. Puntos de convergencia y contrastes	113
3.6 Kant desde Levinas ¿Autonomía o heteronomía?	117
3.7 La postura de Levinas frente al debate Hegel-Kierkegaard	122
3.8 Un examen a la ontología contemporánea	128
3.9 Generalidades	133

4. Epílogo. Odiseo frente a Abraham. Hacía la ética como filosofía primera desde la literatura	134
Conclusiones	138
Bibliografía	145

## Introducción

Existe un conocido adagio que expresa lo siguiente: “¡Que tu mano izquierda no sepa lo que la derecha hace!” Una sentencia parecida enunciaba Emmanuel Levinas\* hace algunos años cuando en una entrevista que interrogaba sobre su pensamiento, puntualizaba: “¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!”<sup>1</sup> Pues bien, si se tratara de dar cuenta del pensamiento de este insigne filósofo judío, difícilmente podríamos encontrar palabras más puntuales que las acotadas aquí para hacerlo de manera sencilla y atinada.

No obstante lo anterior, escribir una tesis sobre un autor implica, naturalmente, tomar en cuenta del contexto de su pensamiento, indicar cuáles son las influencias que lo enriquecen, cuáles son los nuevos derroteros que abre, cuál es la vigencia que tiene, etc. Así pues, para exponer el pensamiento de Emmanuel Levinas, necesitamos dar cuenta de estos y otros puntos esenciales, que nos harán comprender su propuesta, y que en un orden secundario, nos darán los elementos necesarios para realizar una lectura crítica, desde en un punto de vista filosófico, a los problemas éticos que se han generado ya no solo en el contexto desde el cual fue pensada la obra levinasiana, sino desde el que el lector de ésta la lee. Puesto que, finalmente, la tarea del lector, cuando se enfrenta a cierto autor consiste en comprenderle, y una de las formas en las que dicha comprensión puede realizarse es a través del diálogo directo con el autor, donde se le pregunta sobre aquello que puede decirle al lector de su obra.

---

\* En el presente texto, manejaremos el nombre del autor como Levinas, sin acento, en virtud de que en la traducción de sus dos obras principales –a las que mayormente apelamos– se ha empleado tal forma, de manera uniforme, no obstante el uso que en la mayoría de las veces se hace de la palabra Lévinas, con su respectiva acentuación.

<sup>1</sup> Levinas Emmanuel, *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2008, p. 71.

Levinas, al estar inmerso en el doloroso siglo XX, caracterizado por las dos grandes guerras mundiales, piensa su tiempo, piensa su espacio y propone paradigmas para seguir pensando las crisis que siguen quedando en pie al inicio del nuevo siglo, a saber, la crisis de valores y de sentido de la vida heredados del siglo de las grandes guerras. Por eso, las intenciones del filósofo judío apuntan a fundamentar una ética como filosofía primera. Por ética como filosofía primera entenderemos una filosofía que no está en contradicción con la ontología y que también es búsqueda de la verdad. El diferendo aquí consiste en que: “la relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y el poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y cumple la intención misma que anima la marcha hacia la verdad”.<sup>2</sup> Esa mirada hacia la exterioridad, manteniéndose siempre como pura aproximación a ella, pero jamás identificación hacia lo Mismo, es lo que impide que la ontología deba tener el lugar privilegiado en la filosofía. Sobre ello, podemos decir que: “La ontología, filosofía del poder, es, como filosofía primera que no pone en cuestión al Mismo, una filosofía de la injusticia”.<sup>3</sup>

Empero, la filosofía de Emmanuel Levinas, al igual que la de otros pensadores de su época, busca dar cuenta del sentido de la existencia. Sin embargo, desde aquí es necesario comenzar a apuntar que su postura filosófica se distingue del resto en la medida que se inscribe bajo la consigna de un “humanismo del otro hombre”, es decir, dar cuenta del sentido que tiene mi vida; siempre y cuando la justificación sea en virtud de la responsabilidad que tengo para con el Otro. Sólo de este modo la vida del yo adquiere sentido.

Para fundamentar este pensamiento, Levinas se enfrenta a toda una tradición filosófica para quien la ontología ha sido la filosofía primera, de modo que la ética ha estado lejos de ocupar este lugar. En virtud de ello, el pensamiento de nuestro autor no se puede entender como un pensamiento que surge de la nada obviando la tradición filosófica, sino todo lo contrario. Su pensamiento presenta una reflexión filosófica que

---

<sup>2</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 44.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 43.

tiene su génesis en un problema de orden político, que a su vez, tiene su más hondas raíces en un problema de dimensiones ontológicas. De modo que la desgarradora historia de principios del siglo XX de la que él es víctima por su condición judía, le permite intuir que el totalitarismo político, es resultado de un totalitarismo ontológico, como lo expresa en una entrevista.<sup>4</sup> Esto quiere decir, la pretensión de subsumir a la humanidad bajo una idea, es un paradigma que se piensa a partir de la ontología y estalla, en la esfera práctica, en la política. Por eso mismo, como implicación de este problema, su reflexión es también el resultado de un polémico y apasionante diálogo con la tradición filosófica occidental, que siempre ha hecho de la ontología la filosofía primera, cuya premisa principal ha atisbado una forma de enunciar a la sabiduría en la cual saber es poder, un poder que se ejerce sobre el Otro.

Ahora bien, podemos tomar en cuenta que la gran historia oficial de la filosofía no se explica sin las propuestas de los grandes filósofos como Platón o Aristóteles, en la época clásica; san Agustín y santo Tomás, en la Edad Media; Descartes, Kant y Hegel en la modernidad; seguidos, enriquecidos, criticados y renovados por Husserl, Heidegger, Sartre, entre otros. En suma, la historia de la filosofía no se agota en ellos, pero se hace oficial con ellos, con los “Mismos pensadores” de siempre, con la “Misma forma de filosofar”. Respecto a ellos, aunque la evidencia de que las directrices a que conducen sus pensamientos es innegablemente diferente la de unos respecto a otros, finalmente, lo que Levinas objetará, consistirá en que las pretensiones son, en última instancia las mismas, a saber; el esbozo de una ontología que sacrifica a lo Otro en aras de la verdad, del conocimiento, de la objetividad, de la totalización, del desentrañamiento del ser.

Así, en esta ambiciosa empresa de elaborar una ontología que vuelve inmanente el mundo exterior a la conciencia del sujeto, nuestro autor reclama el olvido del otro hombre. Y el otro, de acuerdo con el discurso que aquí seguiremos, es el huérfano, la viuda, el extranjero y/o el pobre. De allí que la filosofía tenga que reflexionar por el lugar que le ha sido negado al otro.

---

<sup>4</sup> Levinas Emmanuel, *Ética e infinito*, *Op. cit.*, p. 68.

De manera que, la pregunta que guía nuestra investigación apunta a sostener que esa pretensión de nuestro autor, cuyo objetivo principal busca hacer de la ética la filosofía primera -y cuya motivación fue la tarea de toda su vida-, se puede sostener sólo en la medida que hagamos una filosofía de otro modo. Sin embargo, lo importante viene una vez que entendemos que la filosofía es un discurso que se elabora desde un sujeto concreto para dirigirlo a otro sujeto concreto, es decir, se trata de un Yo que habla a un Otro, solo que aquí se trata de un Yo y Otro, ambos de carne y hueso. Por tal motivo, podemos plantearnos la pregunta en los siguientes términos: ¿cómo es posible establecer como filosofía primera a la ética desde una noción de subjetividad meramente occidental que instaaura el primado del yo, al cual, la exterioridad –o lo otro- queda subordinado?

Así pues, la fórmula característica de nuestro autor bajo la que ahora define la filosofía nos sugiere la idea del cuidado y responsabilidad por el otro.<sup>5</sup> Esa nueva fórmula hace referencia a que la filosofía puede entenderse como un saber amar, antes que un amor a la sabiduría. De modo que, a los dos lados del saber amar hay siempre un sujeto, es decir, un sujeto que debe ser sensibilizado para saber amar (el Yo) y un sujeto para ser amado (el Otro). Será en este sentido que la obra de nuestro autor retome los

---

<sup>5</sup> Uno de los problemas más grandes que enfrenta la ética al definirla como responsabilidad por el otro, es que en tal caso, se vuelve moral y la diferenciación entre una y otra se torna problemática. Sin embargo, Levinas admite que la ética coincide en este sentido con la moral. Por esto, en algunas veces juega con los nombres y en momentos propone la moral como filosofía primera. Ahora bien, esto plantea un problema aún mayor. Si la ética y la moral coinciden, ¿implica que la ética pierda el carácter racional que la debe caracterizar por tratarse de un asunto filosófico o, por el contrario, es la moral la que se lleva a un nivel racional? En este sentido, podemos proponer en primer lugar que la ética de este filósofo, aun cuando es fuertemente crítica de la modernidad y con ello de una ontología que con la razón pretende hacer inmanente todo lo exterior; de ello no podemos deducir que tal ética apele a un irracionalismo. Por el contrario, supone a la razón, solo que pensada a ésta como otra razón diferente a la occidental por el hecho de no someterse a sus cánones tradicionales, sino una que reconoce siempre una exterioridad que se rehúsa a ser integrada y por eso mismo es metafísica. Y esto no es un irracionalismo, sino una razón más moderada. En este orden, podemos suponer que no trata de renunciar al carácter racional de la ética, sino de hacer ver que la moral misma deriva de la razón. Es sobre todo en el “prefacio” a *Totalidad e infinito* donde se aborda esta problemática en dichos términos y sobre todo de manera tal, que el uso de la palabra moral es bastante frecuente. Cabe decir en esto, que la moral vista así no cae en el lugar de las cosmovisiones derivadas desde la óptica de culturas diferentes. En suma, se trata de ver a la moral por encima de lo que tradicionalmente se le conoce con características prejuiciosas y normativa en exceso. Aun con esto, hay autores como Daniel Salvatore Schiffer que no reconocen este uso indistinto de categorías e intentan trazar una diferenciación aun cuando el propio autor no da criterios para tal interpretación. Cfr. *filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética y Ética*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2008, p. 111.

postulados más importantes de la fenomenología, no para aplicarlos directamente, sino retocarlos primero y luego instaurarlos en el ámbito de la ética. Así es como –entre otras cosas- la intencionalidad y la conciencia, por ejemplo, adquieren un nuevo sentido. Una intencionalidad en la que los polos respectivos son el Yo por un lado y el Otro en el lado opuesto, mediados y conciliados siempre por el amor.

Decíamos entonces que la ética como filosofía primera puede ser posible en virtud de que se haga filosofía de otra manera. Continuamos, en segundo lugar, exponiendo que la filosofía es elaborada por un sujeto concreto. Afirmamos así, en tercer lugar, que nuestra lectura finalmente sugiere que, con base a los dos puntos anteriores, de lo que se trata es de entender al sujeto de otro modo. Lo cual nos lleva a decir que, en el fondo, el problema que hay que enfrentar, es el problema de la subjetividad. Así pues, la lectura que hacemos de la obra nos permite ver que, a lo largo de su pensamiento, es efectivamente, la subjetividad la piedra de toque a través de la cual se entabla el diálogo con la tradición y se vislumbra la posibilidad de que su proyecto sea realizado.<sup>6</sup>

Con base a lo anterior, nuestro autor, comienza por impugnar la subjetividad trascendental que hace posible la elaboración de un proyecto filosófico de la talla de la fenomenología trascendental. Sospecha también de un egoísmo radical del *Dasein* heideggeriano. Reclama el solipsismo del *ego cogito* cartesiano. Pero también sospecha de la filosofía hegeliana, de la filosofía griega, y en general, de la filosofía oficial

---

<sup>6</sup> Si bien es cierto que entre “sujeto” y “subjetividad” existen diferencias significativas que podrían entorpecer la lectura del autor al poder situar si se habla del primero o la segunda, la obra de Levinas o parece no tener en cuenta estas diferenciaciones y ponerlas de manifiesto y por lo tanto es algo en lo que él mismo no reparó en su itinerario filosófico, o bien tendió a asimilar bajo una premisa común tanto al “sujeto” como a la “subjetividad”, puesto que, lo que es cierto, es que aunque unas veces lo enuncia de un modo y en otras del otro modo, él no comulga con un sujeto como sustancia o como identidad, sino como un sujeto atado a la responsabilidad por el otro, y por eso precisamente, es sujeto. La fórmula podría enunciarse así: “ser sujeto es sujetarse a la responsabilidad por el otro”. Ahora bien, la forma en que esta manera de concebir al sujeto para al terreno de la subjetividad, es a través de la universalización de esa concepción de sujeto, es decir, la subjetividad es la manera universal a través de la cual, abstractamente el sujeto adquiere sentido. Contrario a esta fórmula, la filosofía occidental ha operado con una subjetividad que siempre remite a la mismidad del sujeto, aislada de los otros. En virtud de estas problemáticas es que este trabajo lleva el nombre de “el problema de la subjetividad...” pues en este autor, dicha subjetividad, es de entrada un problema. Lo que nosotros pretendemos hacer es, por consiguiente, señalar bajo qué condiciones tal noción de subjetividad es posible entenderla a como él propone para la posibilidad de su ética.

occidental que siempre ha reducido lo Otro a lo Mismo, lo ha englobado en él; fenómeno que ha conducido al totalitarismo. ¿Qué es entonces lo que nos puede quedar una vez impugnada la subjetividad enunciada bajo el carácter distintivo de la identidad que ha sido propio de la filosofía oficial occidental? La respuesta la podemos presentar en términos sencillos, a saber, un sujeto responsable por el otro hombre. Es esto lo que se puede entender como un humanismo del otro hombre.

En efecto, nuestra postura, en este sentido coincide mucho con lo expuesto en el prólogo a la edición española de *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, que hace Manuel E. Vázquez: “Así, lo que en un primer momento se presentaba como una exposición de las posiciones de otros filósofos, gracias a sus sucesivas adiciones acaba por convertirse en ilustrativo ejemplo de un genuino taller de ideas donde, al desbordar las posiciones expuestas se accede a una posición propia”.<sup>7</sup> Justo por esto, podemos tener una comprensión más cabal de porqué, para comprender a Levinas es necesario estar enterados del diálogo entablado con la tradición filosófica.

Entender la subjetividad de otro modo y que al mismo tiempo tengamos la libertad de cifrar tal discurso en términos filosóficos ¿será esto posible? El texto que aquí presentamos también gira en torno a esta pregunta, que por las condiciones en que se plantea se torna inmediatamente problemática. De modo que, lo que merece la atención a la responsabilidad, demandada como tema de tesis dentro del ámbito filosófico, es que justamente, no trata de instaurar su ética de manera arbitraria, sino en una fundamentación estrictamente filosófica. El embarazo que se suscita toda vez que hemos puesto de manifiesto el problema mismo, se presenta bajo la premisa que ordena que debemos apegarnos a cómo nace la filosofía, dónde nace, en qué lenguaje se elabora y cuáles son los temas que alcanza y en los que se limita la reflexión de carácter filosófico, para poder decir que un discurso es tal.

---

<sup>7</sup> Manuel E. Vázquez, “Introducción” a Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, Madrid, Síntesis Editorial, 2009, p. 13.

Una vez plateada la problemática, los capítulos del presente texto van abordándola con cierta sistematización elaborada a partir de la lectura de la obra en orden cronológico.

En el primer capítulo ofrecemos una exposición de la obra que pertenece al llamado “primer periodo” de nuestro autor. Su obra comienza desde su tesis doctoral, la cual gira en torno a una temática específica de la fenomenología, a saber, sobre el concepto de intuición. No obstante, hasta allí no hay aún un pensamiento propio, sino que será hasta *De la evasión* donde comience a llamar la atención una reflexión genuina que encara a la tradición para hacer justicia a favor del Otro olvidado en la filosofía. El itinerario de este primer periodo culmina con la publicación de lo que se considera su obra mayor: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sin embargo, antes de la elaboración de esta obra, nuestro autor ensaya su proyecto filosófico en una serie de textos que intentan abrir el derrotero de la sensibilidad del Yo que se responsabilice por el Otro. Es lo que ocurre en textos como, *De la existencia al existente*, y *El tiempo y el otro*, principalmente, pero también una importante y fecunda cantidad de ensayos muchas veces minúsculos que no dejan de lado el tema de la alteridad.

Empero, la tesis doctoral de nuestro autor publicada en 1930: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, hacen de él un importante fenomenólogo de su tiempo, toda vez que es el primer pensador francés que hace un estudio serio de la filosofía husserliana. De modo que, aunque su obra posterior a la tesis doctoral es ya una obra propia y cada vez más original, no por ello se dejan de ver ciertos postulados, aunque matizados, de la fenomenología. Por eso, arrancamos este capítulo con una exposición breve y generalizada de cómo nuestro autor incursiona en la fenomenología, para marcar los elementos que hacen que más tarde sea considerado un disidente de la misma, o al menos de la husserliana que era fiel a un método bien determinado. Por esa razón, el análisis de algunos conceptos fenomenológicos es imprescindible. Tales conceptos tienen un sentido en el Levinas husserliano, es decir, en el de *La teoría fenomenológica de la intuición*; pero el sentido que adquieren posteriormente en su pensamiento, es decir, en el creador de una propuesta propia, es muy diferente, cuando no contrario.

En este primer capítulo también aparece una introducción a las categorías de las que Emmanuel Levinas se vale para desarrollar el problema de la subjetividad, que una vez que ésta es entendida como un Yo responsable del otro, da la pauta para hacer de la ética la filosofía primera. Los conceptos que atañen a esta primera parte apuntan a trazar una diferencia entre lo que nuestro autor entiende por ética, ontología, metafísica y religión. Allí también nos ocupamos de la noción de cuerpo, pues el Yo, del que se demanda la responsabilidad, no es un Yo abstracto, sino un yo corporal, o material, como nuestro autor acostumbra a nombrarlo.

Por otro lado, hay que resaltar también que si estamos constantemente atisbando la relación entre el Yo y el Otro como responsabilidad, creímos oportuno enfatizar la diferencia entre el Yo y el Otro, dado que en *Totalidad e Infinito* la ética no es una relación entre iguales, sino entre diferentes, cuyo carácter no es meramente dialógico, sino más bien asimétrico.

Finalmente, y lo que en este primer capítulo atisbamos es la incidencia del pensamiento judío en nuestro autor. Esto es lo que enriquece la propuesta del fenomenólogo francés porque le da un toque diferente a su reflexión respecto al de la tradición filosófica occidental, pero al mismo tiempo, es el factor que le acarrea una serie de problemas, que son las críticas que sus colegas le harán a su proyecto toda vez que éste, pretendiendo ser filosófico, se finca a través de reflexiones de un peso considerable que vienen dadas por el pensamiento judío, cuando en lugar de eso debería atarse a lo griego.

En consecuencia, el segundo capítulo está animado por la exposición del “segundo periodo”, que se cierra en la segunda obra mayor, a saber: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Esta, igual que *Totalidad e Infinito* es elaborada después de una serie de ensayos en donde Levinas intenta decir lo que aún no ha dicho. Por ello, el intervalo entre sus dos obras importantes está marcado por textos filosóficos menores, que igual que en el primer intervalo, no dejan de lado la preocupación por el tema de la alteridad, e incluso, es abordada con más ahínco toda vez que además de hacerlo desde una mirada filosófica, lo complementa con el análisis y comentarios a la *Torah* y el *Talmud*, factores que nuevamente, le restan importancia, de acuerdo con la perspectiva

de sus críticos, a su discurso como filosofía. En virtud de ello, a este segundo capítulo lo hemos denominado con el nombre de: “El debate”, pues todo ello es un diálogo entablado, no sólo con Husserl y Heidegger, como a menudo se supone por el hecho de que sean estos dos nombres los que frecuentemente aparecen citados en sus textos, sino con la tradición filosófica en general.

En este capítulo, sigue el desarrollo de nuevas categorías que van haciendo del sujeto un Yo responsable por el otro. Heidegger es un referente constante para nuestro autor, ya sea para distanciarse o para apoyar sus tesis en él, la filosofía del primer Heidegger –el de *Ser y tiempo*–, es la vía por la cual Levinas atisba sus tesis más originales. Un ejemplo de eso es cuando el francés aborda el tema de la muerte. Si para el alemán, el hombre es un ser-para-la-muerte, para el francés, en cambio, la fórmula podrá leerse del siguiente modo: un ser-para-más-allá-de-la-muerte.

Otro tanto ocurre con el tema del tiempo. Para nuestro autor, el tiempo no es sincrónico, sino diacrónico. Esto quiere decir que el tiempo no depende de la conciencia interna del sujeto, sino que el tiempo tiene significación en la relación del Yo con el Otro, un tiempo sin el Otro ni siquiera es posible. Ambos temas, tanto el tiempo como la muerte, son ejemplos de lo otro. Todo esto hace que el sujeto quede encadenado ante el otro a través de la responsabilidad, o mejor dicho, como rehén, que es el término al que nuestro autor apela.

En este capítulo damos cuenta de la defensa de su pensamiento respecto a las críticas que le fueron planteadas por filósofos contemporáneos, como Derrida o Ricouer. En efecto, es un capítulo en donde hemos problematizado la filosofía de nuestro autor. La problematización dada allí sigue siendo animada por el juego que hace con los conceptos de la tradición. Esto ocurre con términos como *principio*, *anarquía*, *creación ex nihilo*, etc. Pues irónicamente los retoma asignándoles una definición diferente a la tradicional, de modo que permitan tener incidencia en la nueva concepción de la subjetividad, cuyo carácter primario es una sensibilidad que se torna en responsabilidad por el Otro. La reconfiguración de esos términos es lo que hace que el sujeto como criterio epistemológico pierda el suelo firme en el que se para, para de esa manera abrir la vía que conduce a la verdadera trascendencia, es decir, al otro modo que ser. Ese otro

modo que ser es el de un Yo responsable. De modo que arribamos a la explicación de porqué nuestro autor, una vez probada la posibilidad de hacer filosofía de otro modo, la cuestión primera que se plantea quizás no sea si el ser es o no es, sino cómo éste se justifica. De modo que la justificación se da en lo otro que el ser, que es la verdadera trascendencia, el rechazo a la idea de lo Mismo, a la identidad, de la reminiscencia, porque es abordar un tiempo del que no hay recuerdo, es tener la idea de lo que nunca ha estado en mí, una *noema* que es siempre más que la adaptación a la *noesis*; es tener la idea de lo Infinito.

La culminación de la obra no es *De otro modo que ser*, pero sí es ésta en la que su proyecto queda ya, más firmemente fundamentado. Los textos posteriores, que son ensayos pequeños, apelan a este otro modo que ser. En efecto, la subjetividad ya ha sido plenamente abordada como rehén responsable del otro. Y, es justo en este momento que bien podría comenzarse a elaborar esa otra filosofía que se torne en ética. Así pues, el tercer capítulo está animado por una interpretación que en base a la lectura de nuestro autor, hacemos de la filosofía occidental.

Una vez que el sujeto es responsable por el Otro, una filosofía que se trata de un saber amar, es posible. Efectivamente, estamos hablando de la ética pensada por Levinas.

Una filosofía “de otro modo” sería aquella que estuviera a la escucha de las opiniones que Parménides desdeñó, pues la opinión es siempre opinión de lo Otro. Es también detenerse a ver al Otro que estaba en la caverna de la que Platón siempre rehuyó. Se trata de aproximarse al Otro que la filosofía de Descartes no es capaz de clarificar ni distinguir con el método de su filosofía. Se trata de responder por aquellos que no han cumplido la mayoría de edad que Kant demandaba para llevar a cabo el proyecto de la Ilustración. También se trata de pensar en el Otro que el totalitarismo cristiano asesinó en la historia. Se trata de una filosofía que no justifique los seis millones de muertes de la Segunda Guerra Mundial. Se trata, a fin de cuentas, de un humanismo del otro hombre.

Por todo esto, en tercer plano y no por ello menos importante quizás, mostramos una interpretación de cómo la ética aquí buscada no es un proyecto filosófico que venga

de la nada, sino todo lo contrario, a la luz de una crítica a la filosofía occidental, dicha ética puede ser formulada en términos reivindicativos, es decir, pensarla como el resultado de un diálogo con la tradición, el cual nos permite leer desde una óptica distinta 'el discurso filosófico occidental cuyo análisis nos permita vislumbrar la posibilidad de la ética como alternativa a la ontología.

Concluimos nuestro trabajo poniendo de manifiesto los resultados generales a los que arribamos. Al mismo tiempo, resaltamos, algunas anotaciones que van en función de los logros obtenidos desde una postura del lector meramente subjetiva, a modo de apuntes que señalan la posibilidad de engarzar ulteriores investigaciones, con base a los resultados mostrados en el presente texto. En este sentido, sobre lo que se busca llamar la atención es con respecto la vigencia que puede tener la lectura de un autor como Levinas, cuyos planteamientos son infinitamente fecundos en un tiempo de crisis de valores como el nuestro. Se trata de una lectura que nunca dejará de ser apasionante, siempre crítica, rebelde contra la tradición y el dogma, enriquecedora del espíritu humano, y propositiva de una visión del mundo más justa, circundada por la paz y el amor por el otro hombre.

## Capítulo Uno

### Los primeros trazos de la filosofía levinasiana

*-Buenos días.  
-No le conozco.  
-Buenos días de nuevo.  
-No le conozco.  
-Perdone, soy a quien usted acaba de  
decir: no le conozco.  
Emmanuel Levinas*

#### 1.1 Contextualización

La barbarie de las dos grandes guerras vividas en Europa luego de inaugurarse el siglo XX ponía en entredicho todo una tradición que en diferentes ámbitos, tanto epistémicos, culturales, artísticos, filosóficos, etc., habrían sobrevivido desde la modernidad, la cual había apostado, al menos en el ámbito de la filosofía, por el camino del racionalismo exacerbado, cuyo propósito consistía en fundamentar una metodología que fuera capaz de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos, ya fuesen naturales o humanos, a través de la razón. De tal manera que el endiosamiento de la razón fue inevitable para entonces. Así pues, el intento de un Descartes, o de un Kant, que ante todo se ocupan de una metodología, no hace sino poner de presupuesto que la filosofía podía llegar a sus mejores momentos si se la miraba desde un ámbito metodológico. No obstante, el progreso que se había empezado a mover a un ritmo relativamente exitoso se vio truncado tras el aparecer de las primeras miradas del emblemático siglo XX.

Trabajar a partir de una metodología determinada los fenómenos de la naturaleza es posible en virtud de la uniformidad a través de la cual se los mira para aprehenderlos. Fue esto lo que Kant supo acertadamente cuando en *La crítica de la razón pura* afirma que: “la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de los juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas [...]”.<sup>8</sup> Ahora bien, el querer aplicar una metodología de tal envergadura en el ámbito de lo humano, del cual por cierto, se nos ha enseñado que es dinámico y variable, resultaba ya poco sostenible a la entrada del siglo XX. Más aun cuando a aquel fenómeno humano ya no se le reconocía homogeneidad o uniformidad, sino que con el arribo de nuevas culturas completamente diferentes unas respecto de otras, se demandaba la jerarquía epistémica que había tenido la cultura occidental como criterio epistemológico como el referente que autorizara como verdadero o válido cierto discurso.

Así pues, la barbarie de las dos grandes guerras se puede entender, desde un punto de vista filosófico, a partir de las limitaciones tremendas que presentaron las escuelas filosóficas que, fieles a un método determinado, querían encuadrar fenómenos que rebasaban los alcances de tales sistemas filosóficos. La aparición de otras culturas puso entre paréntesis a la occidental y la intolerancia de ésta se hizo patente ante aquel escándalo. Ello en virtud de que aquel paradigma bajo el cual se entendía a un hombre en su sentido universal estaba fuertemente limitado para dar cuenta del hombre excluido.

Por tal motivo, los nuevos pensadores, que para entonces comienzan a incursionar en la filosofía, son hombres que, en su mayoría, se desprenden de la condición de que para hacer filosofía se haya que sujetar a un método. Quizás sea por ese mismo motivo Husserl el último filósofo en sentido estricto, quien desarrolló una ontología siempre y cuando se hubiera establecido un método, si entendemos que la filosofía tenga que ser metódica. De él, no obstante, surge un discípulo que antes de seguirlo cabalmente rompe de forma radical con él. Tal discípulo es Emmanuel

---

<sup>8</sup> Kant Immanuel, “Prólogo a la segunda edición” en *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2013, B XIII.

Levinas.<sup>9</sup> Tal rompimiento se lleva a cabo tras una mirada crítica por parte del filósofo francés, a través de la cual encuentra unas limitaciones en el discurso fenomenológico al momento de evaluar tal discurso desde una exigencia ética, es decir, desde una postura que abordara el tema del Bien y la Justicia sin por ello quedar en el solipsismo. Cabe aclarar en este sentido, que Levinas no intenta invalidar la fenomenología, sino al contrario, está seguro de que esta joven escuela de filósofos tiene un potencial tremendo para abordar los problemas filosóficos más vivos de aquel contexto. Su problemática sobre la fenomenología concierne únicamente a cómo ésta aborda los temas éticos.

Las grandes ontologías de la tradición filosófica occidental, que para entonces habían pasado al ámbito de los grandes sistemas, eran ya incapaces de abarcar a la totalidad de los fenómenos. Eso se daba principalmente a partir de que el presupuesto del que partían tales ontologías, eran puestas en cuestión por cuanto que evidenciaban unas limitaciones tremendas al momento de abordar lo humano y sin embargo presuponían tal cosa. De modo que tal presupuesto era el que apuntaba a que el hombre concreto, de carne y hueso, se podía subsumir bajo la idea universal de hombre. En consecuencia, pensar al hombre era pensarlo como el mismo en todos los tiempos y todos los espacios. Se trataba de una ontología del ser humano. Sólo así, la filosofía como ciencia, era posible. Esto se explica desde el punto de vista que hace referencia a que todos los hombres comparten las mismas facultades cognoscitivas por igual,<sup>10</sup> para de esta manera poder instituir al yo como criterio epistemológico.<sup>11</sup> No obstante, si tal

---

<sup>9</sup> Una biografía intelectual del autor, breve pero bastante completa, la ofrece Simon Critchley, “Emmanuel Levinas. Un inventario dispar”, como epílogo a Barros Ramos y Moisés David (Eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 315-329. Remitimos a ella para un acercamiento a datos de tipo biográfico o anecdótico del autor. Por nuestra parte, hemos decidido prescindir de tales datos biográficos en virtud de que nuestro interés apunta a trazar los horizontes exclusivamente intelectuales del autor. Con todo, cuando es necesario, subrayamos el vínculo de Levinas con otros pensadores como Heidegger o Husserl, tratando siempre de apelar únicamente a lo concerniente a sus respectivos posicionamientos teóricos.

<sup>10</sup> Si bien, por nuestra parte no tenemos la intención de negar este presupuesto que hace referencia a que los hombres comparten las mismas facultades cognoscitivas, lo que se puede cuestionar desde Levinas es que si el conocimiento es producto de las condiciones materiales e históricas, bajo las cuales se encuentra una cultura dada, esas condiciones no son, evidentemente, las mismas para todas las culturas. En consecuencia, es ese fenómeno el que conduce a que se imponga una episteme sobre las otras.

<sup>11</sup> En este sentido, podemos pensar, inmediatamente, en cuando menos dos referencias obligadas que son de este paracer. Por un lado la filosofía crítica de Kant, que se sustenta en que todos los hombres tienen

presupuesto hubiese sido plenamente acertado, tendríamos que suponer que la comunicación se podía efectuar como un fenómeno casi perfecto entre los hombres mismos.

La igualdad o la identidad hubiesen conducido a ello sin tantos atolladeros. Sin embargo, contrario a eso, la falta de entendimiento entre culturas dejaba ver claramente un aspecto que hasta entonces se había dejado de lado, a saber, los hombres situados en el ámbito de la diferencia. De otro modo, no se explican las grades guerras, que finalmente son también el resultado de una comunicación y respeto ante el otro muy limitados, por no decir nulos.

A partir de los trazos que hemos hecho en los párrafos anteriores, podemos comenzar a apuntar los ángulos a través de los cuales opera el pensamiento de Emmanuel Levinas, quien se experimentó a sí mismo como diferente, o como otro, quizás por entender a la filosofía de modo distinto al tradicional pero más posiblemente por su condición de judío.

Él tiene la peculiaridad de presentarse como un filósofo diferente, esto en virtud de que su filosofía no se puede entender al modo de como se ha entendido la filosofía tradicional. Su interés está orientado a concebir la ética como filosofía primera en vez de que la ontología sea la que ocupe tal lugar. Ello supone una lógica particular bajo la cual ensaya su pensamiento.

Si la ontología se ha dedicado a explorar el estudio del ser preguntando sobre cómo lo exterior al sujeto es posible que tenga una existencia separada de la conciencia misma del sujeto, (para ello por ejemplo, de la fenomenología, como método, uno de los pasos importantes, es poner entre paréntesis lo que existe –la *epoché*– y dudar al respecto); la ética aquí tratada, contrario a la ontología, presupone ya sin tantos problemas lo exterior, es decir lo otro. Así pues, ella procede de más acá, antes de llegar al fondo en el cual se intente determinar si el ser es o no es, la ética trataría de hacer ver cómo éste se

---

por igual las mismas facultades cognitivas, lo que los hace ser sujetos capaces de conocer y actuar racionalmente. Por otro lado, es Descartes, quien también apela a que el sentido común es lo mejor repartido en los hombres y es justo esto lo que les permite el conocimiento universal del mundo.

justifica<sup>12</sup>, según los primeros trazos del pensamiento levinasiano. En este sentido, con base a un acercamiento preliminar, podemos entender que el ser va a coincidir con la presencia, esto desde un camino ceñido al heideggeriano, mientras que el no ser sería asimilado con lo ausente, lo que no aparece a la luz, lo no revelado, lo que no nos habla; en suma, con lo otro. Una idea bastante sugerente para entender esta manera de captar las cosas por nuestro autor, se deja ver en un texto tardío, pero que explica muy bien tal fenómeno. Allí apunta: “En Europa, pobreza y riqueza miden al fin de cuentas la nada y el ser”.<sup>13</sup> Por eso el ser es, y la nada no es, ésta es el no ser. Mas ¿cómo exigir cuentas de ella, de la nada?, lo más viable sería interrogar por cómo entonces la riqueza, en otras palabras, el Ser, Europa, Occidente, se justifica.

Aunado a lo anterior, en la ética como filosofía primera, no es el Yo quien determina lo verdadero, sino el Otro. La verdad es un encuentro con el Otro. Es una manera de relacionarme con Él. Y tal relación sólo se puede entender bajo una modalidad bien precisa, a saber, la responsabilidad. Esa es una tesis que será trabajada en *Totalidad e Infinito*, la gran obra que marca su primer periodo como pensador original. Allí apunta lo siguiente: “El rostro aporta una noción de verdad que no es develamiento de un neutro impersonal, sino una expresión”.<sup>14</sup>

Ahora bien, la idea central de su pensamiento es la ética como filosofía primera.<sup>15</sup> Sin embargo, lo que tenemos que desentrañar del fondo de la filosofía (si es

---

<sup>12</sup> Por eso, Joan Solé, anota al respecto: “Resulta de la mayor importancia entender la posición central en la subjetividad en el pensamiento de Levinas. El ser es cada sujeto, cada individuo. No hay un Yo trascendental que pueda aplicarse a todo e intercambiarse”. *La ética del Otro*, España, Batiscafo, 2015, p. 81.

<sup>13</sup> Cfr. Levinas Emmanuel, *Nombres Propios*, *Op. cit.*, p. 107.

<sup>14</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, *Op. cit.*, p. 48.

<sup>15</sup> Situar a la ética como filosofía primera es una cuestión bastante problemática, puesto que la filosofía primera debe ser una filosofía de fundamentos, por eso es primera, porque será el tronco a partir del cual emanen las demás ramas y por eso mismo es la filosofía a quien le toca desempeñar ese papel. Y la filosofía de los fundamentos debe ser la metafísica, que ya Aristóteles proponía y que, contra Levinas, está más cercana a la ontología que a la misma ética. Es por eso que desde un principio, la ética como filosofía primera está condenada al fracaso, de acuerdo con el pensamiento occidental, pues la ética no podría ser una filosofía de fundamentos, ya que para tal caso necesitaría dar cuentas de lo evidente, de demostraciones racionales, de lo apodíctico, de un fundamento claro e indubitable a partir del cual se pueda deducir lo demás. Ahora bien, si la ética, según Levinas es el encuentro responsable con el Otro, del otro no se puede encerrar en las categorías conceptuales, de lo contrario ya no sería otro, sino Mismo. Por eso el problema de la ética como filosofía primera es que no es una filosofía de fundamentos. Sin

que la hay y cómo ésta ha de ser) es el problema del sujeto.<sup>16</sup> Sólo a partir de entender de una forma diferente la noción de sujeto, se puede dar el salto que nos catapulte a entender la filosofía de manera diferente. Toda vez que la filosofía no es jamás un discurso abstracto y ajeno al plano de lo concreto, sino que, toda filosofía debe entenderse como una filosofía encarnada, es decir, una que responde a una situación concreta, elaborada desde alguien y para alguien. Por eso es que se trata de un humanismo del Yo para el Otro hombre, una filosofía para el Otro. De modo que, si la filosofía no es un en sí, ni para sí, sino un para el Otro, es de suma importancia mostrar quién es el Otro, pero antes de eso, quien es el que se dirige al Otro. Y aquél que se dirige al Otro es el Yo, el sujeto Mismo.

Si la ética es responsabilidad para con el Otro, aquel que se responsabiliza es el sujeto. Pero, una pregunta bastante importante que debe surgirnos a estas alturas es la siguiente: ¿no es acaso el sujeto, también, quien es el garante de verdad en lo grandes sistemas o métodos filosóficos?; ¿no ocurre precisamente eso en la filosofía kantiana, la de Descartes, e incluso, con ciertas reservas, la de Husserl? Sin tantos problemas podemos admitir afirmativamente la respuesta a esta pregunta. Aclaremos entonces la cuestión ¿es el mismo sujeto el que es criterio epistemológico y aquel que Levinas demandará como sujeto absolutamente responsable? Las cosas cambian un poco en este

---

embargo, una manera de aproximarnos al problema es aquella que apunta a que si en la modernidad la filosofía primera encuentra el fundamento indubitable en el Yo, en este caso (el de la ética como filosofía primera), tal fundamento tiene que ser el Otro. A él no le pongo en duda. El fundamento y sentido de la existencia es el Otro. Por otro lado, remitimos también al texto de Joan Solé, en el cual, de manera bastante lúcida propone una explicación más radical de las razones por las cuales la ética es filosofía primera, de acuerdo con los trazos levinasianos. Por ello, remitimos la extensa cita que a continuación proponemos: “Por eso es preciso advertir de inmediato que la concepción de la ética en Levinas es distinta de cualquier otra. No establece normas ni criterio de comportamiento moral, no examina el contenido de conceptos como <<bien>>, <<libertad>> o <<deber>>, no nos dice en qué consiste la vida buena, no elabora una teoría de la justicia ni pautas de evaluación para máximas generales. no es que no tenga nada que ver con las escuelas éticas, llámense utilitarista, deontológica o contractualista: es que está situada en otro plano. Lo que ofrece Levinas, más que una ética es una metaética, o una protoética, o una ética de la ética. Dicho de otro modo, cuando escribe <<ética>> hay que entender más bien <<lo ético>>. Su reflexión se centra no en contenidos concretos y específicos de lo que hay que hacer, o criterios de validación de lo que se hace, sino en algo anterior a estos: en el ahondamiento de la dimensión moral del ser humano medita sobre la naturaleza ética del hombre. Tal meditación es primera, es previa a lo empírico e histórico y a lo ontológico, anterior a las decisiones y a las acciones, incluso a la reflexión sobre estas decisiones y acciones”. *La ética del Otro, Op. cit.*, p. 17-8.

<sup>16</sup> Ver: *Supra*, p. 5.

sentido. El sujeto al que apelaremos para la ética es uno que está en apertura, que sale de Sí para ir al Otro, sin retorno. Es un sujeto que se despliega en la exterioridad. Así pues, lo llamaremos un “sujeto desertor”. Y ello por dos razones, en primer lugar, porque sale de sí mismo, rehúye de la yoidad en cuanto mónada, el sujeto tiene miedo de estar en el en sí; en segundo lugar, porque es un Yo que ya no cumple los postulados del pensamiento occidental. Es un Yo que ya no lo podemos entender bajo el modelo que la filosofía occidental nos ha legado, es decir, como idéntico a sí mismo. Es pues este Yo el que hará posible la ética, entendiendo por tal la relación responsable con el otro.

Todo lo anterior es sólo un esquema general del pensamiento de Emmanuel Levinas. Para atisbar tales postulados, ensaya su pensamiento desde diferentes momentos para llegar a la ética como filosofía primera. Su pensamiento arranca desde el ámbito fenomenológico. Es allí donde comienza a vislumbrar las limitaciones de la filosofía al momento de hacer inmanente lo exterior. Por eso mismo, se opone a esta manera se experimentar la exterioridad. Y lo mismo ocurre con aquel otro postulado que hace de lo exterior un reducto de la conciencia. En lugar de tal inmanencia buscada por los sistemas que tratan de concentrar todo en un núcleo, aquí se trata de optar por la trascendencia que se limita imponer un orden en el exterior. Por ejemplo, en el ámbito fenomenológico, que es el último proyecto metodológico de la filosofía, y del cual nuestro autor estuvo precisamente más cercano “todo sentido debe ser construido por la conciencia. El mundo no es exterior a mí, él tiene un sentido para mí, él se me da en su sentido más que en su ser”.<sup>17</sup> En consecuencia, para nuestro autor, las cosas se entenderían desde una lógica contraria, que ante la fórmula: “él tiene [el mundo] un sentido para mí”, podríamos oponer la siguiente: “yo solo tengo sentido en cuanto soy para el mundo exterior, para con el otro.”

Sea pues este capítulo el escenario en el que se comiencen a exponer los primeros trazos en el pensamiento de Emmanuel Levinas al intentar conducir su pensamiento en la fundamentación de la ética.

---

<sup>17</sup> Sánchez Hernández Francisco Xavier, “La influencia de la fenomenología (Levinas-Husserl)” en Jorge Medina y Julia Urabayen (comps.) *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2014, p. 88.

## 1.2. Levinas y su incursión en la fenomenología<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Es importante señalar que la exposición que aquí elaboramos, obedece más a cuestiones metodológicas y no precisamente detalladas sobre la fenomenología husserliana. Ello busca dar cuenta muy someramente de la fenomenología, con el único fin de situar el pensamiento de nuestro autor en el suelo del cual parte. Así pues, es ésta una exposición de la fenomenología según la óptica de Levinas y no de acuerdo a una lectura atenta y directa de Husserl. Nos ha parecido importante resaltar este detalle, toda vez que ya casi un inagotable número de páginas que, imposibles de leer, han intentado poner de relieve una nueva interpretación de la fenomenología, la cual, por un lado, apunta a mostrar una interpretación errada de nuestro autor acerca del pensamiento de su maestro; podría fácilmente invalidar el discurso levinasiano toda vez que con los escritos inéditos de Husserl se pretende dar cuenta de la falta de comprensión de los alumnos hacia el fundador de la fenomenología. Haría falta ver hasta dónde tal interpretación es errada y examinar a su vez, si históricamente es justificable que tanto nuestro autor como otros discípulos hayan tenido limitaciones para entender a la fenomenología, toda vez que para entonces lo publicado por Husserl era igualmente escaso. Por lo tanto, es injusto desdeñar el esfuerzo de estos discípulos en virtud de que conocer la otra cara de Husserl en ese momento era prácticamente imposible. Una obra no publicada o no conocida por otros es una obra que no existe. A su vez, no han faltado levinasianos que defienden lo contrario. Véase: AGUIRRE García, Juan Carlos, “Sobre el concepto de Husserl” en *Anuario colombiano de fenomenología*, Colombia, Universidad Tecnológica de Pereira, 2013, pp. 225-236. En cambio, hay otros que sostienen la idea de que Levinas no conoció el pensamiento completo de Husserl, sino que con únicamente dos obras las *Investigaciones Lógicas e Ideas I*, se atrevió a realizar el primer estudio atento a la fenomenología. Sobre ello puede consultarse Rosemary Rizo-Patrón, “Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, Intesubjetividad, generatividad”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Autónoma del Perú, 2012, pp. 385-395. En consecuencia, quienes le restan importancia a su trabajo exigen una lectura más amplia del autor de las *Meditaciones* para darle crédito a su interpretación, cosa que obviamente se sitúa en la imposibilidad por motivos históricos. No obstante, es de suma importancia aclarar, para tratar de ubicarnos en una postura media y más razonable, que existe una cuidadosa advertencia en *La teoría fenomenológica de la intuición* donde dice que su autor trataría de trabajar con lo que hasta el momento tenía en sus manos del pensamiento de Husserl, mas ello no implicaba dar por terminada la interpretación del padre de la fenomenología, sino todo lo contrario, significaba solo la apertura en un ámbito completamente nuevo y fecundo para explorar. De manera que nuestro autor ha sido, de acuerdo a nuestro juicio, culpado por problemas que él mismo reconoció que pronto quedarían superados en la medida que el pensamiento de su maestro comenzara a difundirse cada vez más. De modo que, es importante reconocer que los méritos de la primera obra levinasiana se deben más a que nuestro autor dio a conocer el primer estudio serio de la fenomenología en Francia, que fue donde primero tuvo impacto este movimiento, incluso antes que en Alemania. Mas, de las limitaciones de este primer estudio estuvo completamente consciente en *La teoría fenomenológica de la intuición*. Con todo, no podemos subordinar tampoco la ética levinasiana a la husserliana. Creemos que son dos cosas totalmente diferentes que no se invalidan unas a otras. Que en ambos pensadores haya algunas coincidencias es natural, y no vemos problema alguno. Que haya diferencias, es aún más rico, pues ¿qué sentido tendría leer a un Levinas que en prácticamente todo sigue a su maestro? Por eso consideramos que es hasta cierto punto absurdo invalidar la ética del francés con el argumento de que lo dicho por él, o ya había sido planteado por Husserl en sus inéditos o leyó de una manera errada a su maestro.

Como ya hemos anotado antes, este filósofo fue discípulo de Husserl. Ello nos conduce a exponer que nuestro autor empieza a abordar una filosofía desde el ámbito de la fenomenología. De hecho, su primera obra publicada está destinada a exponer un panorama en Francia sobre la filosofía que en Alemania estaba operando con el pensamiento de Husserl.<sup>19</sup> Así pues, para empezar a construir el panorama que muestra el lado fenomenológico de Levinas, atisbaremos un esquema que muestre rápidamente su incursión y su distanciamiento respecto a la fenomenología de Husserl, para a partir de allí, notar de dónde arranca la ética.

Si hemos dicho que Husserl es quizás el último pensador que intentó hacer filosofía desde una metodología bien determinada, ello supuso apoyarse en un criterio apodíctico. Tal criterio lo encontró en las raíces de la misma metodología cartesiana, si bien es cierto que con ciertas variaciones: el filósofo alemán también pondrá como referente epistemológico al *ego*. Así pues, es este ego el principio de conocimiento, a partir del cual puedo tener experiencia del mundo. De esta manera estamos en un ámbito en el cual, la filosofía sigue entendiéndose como la búsqueda de la verdad, sólo que esa verdad puede ser encontrada por el ego en la conciencia misma.

La fenomenología, tal vez puede, según las pretensiones de Husserl, aspirar a convertirse en ciencia estricta toda vez que se enfrenta probablemente a lo que había sido el problema más grande para la filosofía tradicional, a saber: ¿cómo conocemos? ¿Cómo es posible determinar que un objeto trascendente pueda entrar en contacto con la conciencia, y que ésta, en su función, trata de hacer inmanente el mundo: trata de reducirlo a ella? Y así, ¿cómo se correlacionan entre sí, conciencia y mundo, para que luego de un proceso metodológico, podamos afirmar que el resultado es el conocimiento objetivo y universal de cierto objeto?

Lo universal se entiende a partir de que un mismo objeto pueda ser precisamente *lo mismo* para dos sujetos diferentes ¿puede ser esto posible? Si lo es ¿cómo ocurre tal cosa? De la aportación que la fenomenología da a esas cuestiones se explica por qué ella

---

<sup>19</sup> Cfr. Levinas Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 19.

es para este contexto la filosofía más viva que pueda existir, pues parece ser el último intento que se esfuerza por dar con la verdad universal de las cosas.

Hasta aquí, no obstante, podríamos tener dificultades para establecer una distinción entre el intento husserliano y los intentos anteriores en su afán de pretender responder las preguntas anteriormente planteadas. Pese a ello, el mérito de Husserl estriba en instaurar una forma nueva de entender la correlación sujeto-objeto. El elemento que viene a poner un remedio a este problema es la tan conocida intencionalidad<sup>20</sup> de la conciencia, que es imprescindible al momento de abordar la fenomenología husserliana. “Con la idea de intencionalidad, y por lo tanto rechazando de entrada la separación entre interioridad y exterioridad, Husserl pone fin a toda la tradición filosófica que privilegia uno u otro aspecto de esta búsqueda”.<sup>21</sup>

Para quienes han estudiado el tema, lo que Husserl propone consiste en un modo de conciliar el mundo y la conciencia. En otros términos, se trata de descubrir cómo el mundo adquiere sentido a través de las vivencias que la conciencia adquiere con él. Ello supone ubicarse en un plano donde la relación de la conciencia y el mundo no son simplemente de conocimiento, sino de sentido: cómo el mundo adquiere sentido por la conciencia. ¿No era, por cierto, está la tarea principal que la filosofía se había echado encima desde sus inicios, buscar el sentido del mundo?

Es importante resaltar que lo que Husserl hace no es un idealismo en el sentido extremo del término, es decir, que manifieste que por el hecho de que el mundo exterior sea reducido a la conciencia, éste no existe real o materialmente y que sólo devenga en

---

<sup>20</sup> Sobre el tema de la intencionalidad, nuestro autor encaminó interesantes y profundas investigaciones que planteaban algunas otras cosas que implicaba la idea de la intencionalidad en la fenomenología husserliana. Destaca, entre otras cosas que: “La intencionalidad aportaba la nueva idea de una salida de sí, acondicionamiento primordial que condiciona todos los demás, que no cabía interpretar por otro más profundo, pero interno, del alma”. Además de esto, nos parece importante resaltar que Levinas enfatizó mucho el papel de la sensibilidad y el cuerpo respecto a la intencionalidad, cuestiones que amplían el sentido de ésta y muestran, al mismo tiempo que esta palabra en la fenomenología es algo más complejo de lo que se puede entender con la fórmula tradicional y simple que dice que con la intencionalidad la conciencia es conciencia de algo. La importancia de resaltar esto se explica una vez que entendemos a nuestro autor como un importante difusor, crítico y analista de la fenomenología. Véase: “Intencionalidad y sensación” en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis Editorial, 2009, pp. 209-236.

<sup>21</sup> Sánchez Hernández Francisco Xavier, “La influencia de la fenomenología (Levinas-Husserl)”, en *Levinas confrontado, Op. cit.*, p. 85.

la interioridad mental del sujeto.<sup>22</sup> Husserl prevendrá de ello con la sentencia tan conocida de su doctrina que puntualiza la fórmula: “¡A las cosas mismas!” Esto supone ya, lógicamente, la existencia material de un mundo exterior al sujeto. Pero hay que señalar aun otro punto. Además de rechazar un psicologismo, rechaza también un naturalismo. El centro de su pensamiento gira en torno de la conciencia. Suponer el naturalismo es contraproducente pues pone de manifiesto que la conciencia puede ser reducida a una simple cosa, mas no es eso lo que verdaderamente ocurre. La conciencia es la posibilidad del experimentar el mundo y el mundo es lo que permite el despliegue de la conciencia.

El sentido que la conciencia le da al mundo no se da de manera espontánea, sino a través de un método bien determinado, el fenomenológico. En suma, es el ego trascendental que le asigna un sentido al mundo. Para ello es imprescindible la intuición, pues es ésta la que trae la cosa en carne y hueso a la conciencia. Ahora entendemos que no es gratuito que la tesis doctoral de nuestro autor haya girado en torno a una única categoría. De hecho, su mérito consiste en resaltar este detalle, en mostrar la importancia que tienen la conciencia conjugada con la intuición.

Husserl muestra que el movimiento de la conciencia, de ser conciencia de algo, tiene “necesidad” de la presencia de la cosa (en carne y hueso) para que la verdad de la cosa pueda manifestarse en ella, y llegar de esta manera a la esencia misma de la cosa. El privilegio de la intuición sobre la intención, reside en el hecho de que con ella hay auto-donación de la cosa.<sup>23</sup>

La fenomenología, en su modalidad que se preocupa de la objetividad del conocimiento, pone de relieve la importancia capital de atender a la búsqueda de la verdad. “Para que lo que nosotros enunciamos o pensamos sea “verdadero”, es necesario que haya encontrado su correlación con el objeto en cuestión”.<sup>24</sup> Es decir, se trata de encontrar un referente real que venga, con la intuición que se da en carne y hueso del

---

<sup>22</sup> Véase: Llewelyn John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Ediciones Encuentro, 199, p. 110-11.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 91.

objeto, a llenar de sentido una proposición mentada. Desde esta postura, la fenomenología, en su empresa de desarrollar una teoría de la verdad, la encuentra en la adecuación de la evidencia con respecto a la idea. Por eso la conciencia va a las cosas mismas, y ellas vienen a la conciencia, mas no sus simples representaciones.

Ahora bien, Levinas hará notar que en Husserl existe una ontología, es decir, una teoría del ser; cuestión que, desde la terminología propia, posiblemente no pareció interesarle tanto al maestro. Hablar de ontología tenía quizás una importancia de segundo plano para él. Lo que le interesaba era el carácter científico de la filosofía y no el especulativo. Ahora bien, si la filosofía es un asunto que trata sobre el ser, creemos, de acuerdo con el joven fenomenólogo, que en Husserl podemos encontrar una peculiar manera de atender este problema, y justamente, tal atención puede ser rastreada en su obra. La respuesta que ante ello cree Levinas que podría tener Husserl apunta a decir que el ser es vivenciado por la conciencia intencional y no hay nada que quede fuera de los alcances de la conciencia. Todo el ser está dado a la conciencia y es ésta lo único absoluto que existe. De acuerdo con la postura de Francisco Xavier Sánchez Hernández, esta cuestión demandada al pensamiento de Husserl permite exponer con mejor detalle que para la fenomenología se da un salto de la verdad-representación a la verdad-evidencia. Tenemos la evidencia de la cosa, no representaciones ni imágenes, fuimos a la cosa misma. Mas ¿cómo es posible eso? Según la lectura que el autor de *La teoría fenomenológica de la intuición* realiza, la intuición es la que mueve todo este engranaje metodológico. “Por la intuición categorial es que la sensibilidad misma se idealiza y se vuelve inteligible [...] “La intuición ofrece el mundo a la presencia, sin retiro, sin resguardarse algo”.<sup>25</sup> En resumen, si para la fenomenología el ser se presenta vivenciándolo, la vivencia es llenada por la intuición.<sup>26</sup> En consecuencia, es la intuición la que eleva al pretendido carácter científico a la filosofía fenomenológica si consideramos que para hablar de ciencia necesitamos hablar de apodicticidades y rehuir

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>26</sup> Sobre la intuición categorial, véase: “La obra de Edmund Husserl” en *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, *Op. cit.*, p. 59-60.

del mundo especulativo para apoyarse en uno más concreto que sea captado esencial y realmente.

Recordemos que la fenomenología ambicionaba cumplir la tarea de llegar a la verdad de las cosas. Los grandes sistemas filosóficos anteriores situaban la posibilidad de encontrar la verdad en el ámbito de la lógica. En cambio, para la fenomenología, la verdad es ahora vivencial, sólo que es una vivencia de la conciencia, misma que termina situándose en el ego. Comentar esto es de suma importancia, pues es aquí donde se da uno de los principales quiebres y desviaciones del pensamiento de Levinas respecto al de Husserl.

Si todo lo exterior se vuelve inmanente a la conciencia, y ésta encuentra la verdad vivenciándola, hemos supuesto la objetividad de la verdad. Todo lo exterior ha quedado constituido como cosa, pues sólo como tal puede entrar a la conciencia; de modo que no sólo tenemos su representación, sino a ella misma en original en la conciencia. Hemos aprehendido lo exterior. Y la cosa se nos ha aparecido a la conciencia.

A estas alturas, nuestro autor comienza a ser un filósofo que sospecha ya de la Fenomenología. ¿Será efectivamente todo lo exterior al yo reducible a la conciencia? ¿Podrán las intuiciones suministrar contenido objetivo a los enunciados mentados?

Fue Heidegger, de acuerdo a quienes han puesto atención al tema, el primero que desertó del carácter husserliano de la fenomenología. Husserl se reducía a la fenomenología, mas ésta ya no se reducía a él. Sus discípulos buscaban nuevos derroteros que condujera la disciplina a otros ámbitos distintos a los que pretendía Husserl. A decir verdad, fue Heidegger, antes que Levinas el primero que rechazó aquella tesis que apuntaba que el mundo fuera un reducto de la conciencia. La salida buscada por él conduce a un replanteamiento de la fenomenología, pero ahora como método, cuyo propósito apuntaba al retorno a la ontología fundamental, aquella que le inquieta la pregunta y el sentido del ser.

Para Husserl habría que permanecer absolutamente ligado a la conciencia intencional. Advertía en la ontología heideggeriana una salida de la experiencia interna de la conciencia, base de toda verdad, en provecho de una “teoría” sobre el ser. Husserl tenía

razón. Si Heidegger iba a buscar salir de la conciencia en beneficio de la búsqueda de un extranjero llamado Ser, Levinas iba a lograr la salida definitiva de la conciencia a través del encuentro con el “rostro”, *del extranjero por excelencia que me hará descubrir ser otro de quien yo creía.*<sup>27</sup>

Husserl buscaba descansar la filosofía en un terreno seguro, poner los pies en terreno firme. El ansia de verdad implicaba eso: la objetividad, la universalidad, y con el método se esforzaba por cumplir ese propósito. Pero la cita que hemos resaltado comienza a vislumbrar una faceta ya propia del pensamiento levinasiano que lo arrastrará por un camino del cual no ha de volver. Allí se ha puesto de manifiesto que el extranjero ha de ser quien me descubra ser otro de quien yo creía. Esto se presenta apenas como un primer ensayo de romper con la identidad, renunciar al terreno firme, renunciar a la seguridad, a la totalidad de las cosas o los entes que pueden reducirse a la conciencia. El método ya no me garantiza nada. La verdad, desde la pretensión fenomenológica, está perdida. Todo este modo de argumentar tendrá sus raíces en las influencias que nuestro autor recibirá del judaísmo. Aunque es parte imprescindible de su pensamiento, regresaremos a ello más tarde para ser consecuentes con el orden que llevamos hasta ahora.

El aun joven fenomenólogo se va convirtiendo en un filósofo cada vez más original, al tiempo que poco a poco va tomando distancia respecto a la fenomenología. Sigue siendo discípulo y buen conocedor de ella, mas no en un sentido plenamente ortodoxo.

Retomemos nuestro discurso. Si el mundo es exterior al sujeto, y éste, en el camino fenomenológico intenta reducirlo a la conciencia, tal cosa sería posible a condición de que dicha exterioridad fuese completamente pasiva. Mas no es eso lo que ocurre. Al exterior hay otros yo, otros sujetos, viviendo en un ámbito totalmente dinámico. ¿Cómo se las arregla la fenomenología para reducirlos? La ontología<sup>28</sup>,

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 109. [Cursivas nuestras].

<sup>28</sup> Más adelante se expondrá lo que nuestro autor entiende por ontología, así como su distinción, pues ello es parte central de su propuesta. Mas aquí conviene puntualizar, a fin de entender los trazos hasta aquí hechos, que ontología será entendida como una relación con lo otro que es siempre violenta, relación de aprehensión.

motivada por el método fenomenológico<sup>29</sup> parece que comienza a vislumbrar sus primeras limitaciones. Levinas se aferró a una ética por encima de la ontología, y reconfigurando algunos puntos importantes de la fenomenología considera que puede conseguirlo.<sup>30</sup>

Una ampliación del sentido de la intencionalidad será de gran ayuda para que comience la tarea de fundamentar su ética, de modo que ahora la intencionalidad será entendida de otro modo:

La noción de intencionalidad, explica Levinas, no significa únicamente que la conciencia se dirige hacia el objeto y que nos hace estar *inmediatamente* presentes cerca de las cosas (no hubiera sido necesario esperar a Husserl para esto, dice Levinas). Para él, la novedad de la intencionalidad husserliana reside en el hecho de que ella nos

---

<sup>29</sup> Es importante aclarar que tanto Heidegger como Levinas, ambos discípulos de Husserl, ven a la fenomenología como método para llegar a la ontología. “Lo que debemos mantener siempre presente es que toda consideración sobre el método supera los límites de una lógica puramente formal y se hunde profundamente en una *ontología*”. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, *Op. cit.*, p 22. Otro tanto podemos decir respecto a Heidegger, quien sentencia; “fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología solo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico del fenómeno entiende por “lo que se muestra” el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados.” Heidegger Martín, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 46.

<sup>30</sup> Sobre las limitaciones que Levinas vislumbra en la fenomenología trascendental de Husserl, puede verse el excelente artículo de Pedro Enrique García Ruiz, “Fenomenología y ontología en el joven Levinas” en *Revista de filosofía*, Vol. 31, Núm. 1, 2006, págs. 123-141. Donde señala que las críticas levinasianas se ciñen al camino abierto por la fenomenología trascendental, no obstante, el arranque de la ética del pensador francés coincidió, en algunos puntos, con lo que Husserl había planteado posteriormente en el proyecto de la llamada “fenomenología genética”, en la cual se aborda a la conciencia señalando que ésta ya tiene una carga de significaciones históricas y culturales, por decirlo de un modo, en la cual dicha conciencia está ligada a una existencia humana concreta y no estática. Allí, el autor también señala las lamentaciones de Levinas en virtud de que su maestro no diera a conocer los giros que la fenomenología hace respecto al problema de la intersubjetividad, no obstante el haber conocido las *Meditaciones cartesianas*, texto en el que, según Pedro Enrique ya comenzaba a presentar los primeros esbozos del programa genético de la fenomenología, cuyas cuarta y quinta meditación fueron traducidas precisamente por el propio Levinas. Una postura parecida es manejada por Guillermo Hoyos Vasquez en la introducción que hace a la versión española de Husserl, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. En el cual observa que desde la óptica husserliana el “intento de resolver el problema de la intersubjetividad: no parece posible constituir al otro en su propia corporeidad, en su subjetividad a flor de piel, desde mi propia corporeidad, basándome en un modelo de constitución de los objetos del mundo [...] Se habla entonces de agotamiento del paradigma de la filosofía trascendental y se buscan alternativas [...] veamos entonces si una propuesta como la de Emmanuel Levinas de una <<ética como filosofía primera>> ayuda a aclarar de una manera más fundamental el problema de la intersubjetividad, sin lo cual no podemos avanzar en la construcción de una ética para la renovación cultural y el cambio social”. Barcelona; México, Antropos editorial; Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. XXIX-XXX.

presenta de otra manera la “estructura” de la conciencia: una conciencia que es relación y que se deja afectar por el otro.<sup>31</sup>

Esto quiere decir que la intencionalidad adquiere un sentido diferente. La intencionalidad ya no es algo que apunta a algo (un objeto), sino a alguien (un sujeto) y se apunta bajo una forma bien determinada, a saber, la responsabilidad por el prójimo. Más aun, no está apuntada a este sujeto porque él sea pasivo y la intencionalidad activa, de modo que la intencionalidad es libre y se tiende a lo otro para aprehenderlo, sino más bien, porque ese otro le demanda direccionarse hacía el él, sólo que es ya un direccionarse responsable. “Una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también –indirectamente y como por añadidura–, conciencia de sí misma: conciencia del yo activo que se representa mundo y objetos, así como conciencia de sus propios actos de representación, conciencia de la actividad mental”.<sup>32</sup> De modo que, a lo que Levinas se está enfrentando es a la conciencia de lo mismo, a la conciencia de sí, en cambio, lo que él busca, es esa conciencia que se dirige al otro en forma de responsabilidad, pero en tal acto, en la conciencia ocurre una traición a sí misma, pues no está fijada en ella misma, sino en lo Otro. Es a esto a lo que podremos denominar mala conciencia.

La maldad de la conciencia consiste precisamente en esa traición que se da a sí misma al no estar pendiente de sí y de su direccionar hacia los objetos<sup>33</sup>, sino de estar pendiente del otro bajo esa forma responsable.

---

<sup>31</sup> Sánchez Hernández Francisco Xavier, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>32</sup> Levinas Emmanuel, “La conciencia no-intencional” en *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en Otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 155.

<sup>33</sup> La idea de la mala conciencia está también expuesta en uno de sus últimos textos, que es la “Ética como filosofía primera”. En este texto, hay lo que algunos críticos exponen como un regreso a Husserl e incluso a antes de Husserl, en virtud de que Levinas quiere ir más allá de Husserl en un primer momento al situar al rostro del otro como lo que está más allá del alcance de la conciencias, mas al final, este regreso nuevamente a Husserl o antes de Husserl consiste en ubicar en un antes de la conciencia donde se habla de una conciencia no-intencional, o una conciencia pre-reflexiva o, para para entendernos todavía mejor con una manera de referirnos propia, podemos adoptar la conciencia todavía no reflexiva. Véase sobre todo el apartado dos del texto referido, que fue presentado como una ponencia. Allí se encuentra un examen más minucioso de esta concepción de la conciencia. *En Revista a parte rei*, Enero 2006, [En línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>. Fecha de consulta: 25/02/2016]

Se trata de una <<conciencia>> que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia. Mala conciencia: sin intenciones, sin enfoque, sin la máscara protectora del personaje que se contempla en el espejo del mundo en su auto posición y su certeza. Sin nombre, sin situación, sin títulos. Presencia que teme a la presencia, nuda de todo atributo. Esta desnudez o es la del desvelamiento o el descubrimiento de la verdad. En su no intencionalidad, antes de todo querer, antes de toda falta, en su identificación no intencional, la identidad retrocede ante su afirmación, ante lo que el retorno a sí misma de la identificación puede comportar de insistencia. Mala conciencia o timidez: sin una culpabilidad acusada y responsable de su propia presencia.<sup>34</sup>

La intencionalidad y la conciencia han sido replanteadas. Sin embargo, toda vez que se ha tomado la decisión de encaminarse a la ética por medio de la fenomenología, no ocurre lo mismo con otros conceptos, tal es el caso de la intuición, categoría que a pesar de ser la clave que desentrañaba el significado de su tesis doctoral, termina por dejarla a un lado argumentando que era ésta (la intuición) la que estaba más limitada para poder dar cuenta del Otro. “Cuando la conciencia intencional encuentra al otro, no hay ninguna intuición posible. El otro desconcierta a la conciencia que lo mira”.<sup>35</sup> Del Otro no hay un contenido que llene de significado el enunciado. El otro ya no es inmanente, es trascendente y exterior, es inalcanzable: el otro es infinito.

Una vez que se han acomodado con más éxito las bases que posibilitarán la nueva ética, será necesario replantear en qué sentido sigue siendo filosofía, y no sólo eso, sino “filosofía primera”.

Por otro lado, un aspecto que debe quedar bien claro es que, el hecho de que la filosofía primera sea la ética y no la ontología, no quiere decir que aquella renuncie a la pretensión de querer llegar a la verdad. Sólo que, a la verdad, se procederá de modo distinto. Si hay otro exterior al yo, e irreductible a la conciencia, no es el yo el criterio de verdad. Tal criterio de verdad es el Otro. La verdad es ética. Es un encuentro responsable con el Otro.

No es tampoco el yo quien asigna sentido al mundo, sino el mundo (los otros) asignan sentido al Yo. Por eso, queremos insistir en la fórmula que atisbamos desde el

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>35</sup> Sánchez Hernández Francisco Xavier, “La influencia de la fenomenología” (Husserl-Levinas) en Jorge Medina y Julia Urabayen, *Levinas confrontado*, *Op. cit.*, p. 113.

comienzo de este escrito, a saber, para nuestro autor, la pregunta principal de la filosofía no consiste en interrogarse si el ser es, sino cómo éste se justifica. Hay, también aquí, una tendencia a cuestionar al Yo, no en el sentido de dudar de él, sino en pedirle que rinda cuentas de su existencia. Ello implica tener que responder del propio derecho a ser, según los reclamos de Levinas, de modo que para él, en la ética por la que apela, el problema no es el otro, sino más bien el yo:

El yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aun en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar de otro”.<sup>36</sup>

Las cosas se invierten. Para exponer mejor el desenlace que se produce a través de estas problematizaciones, conviene mejor referir aquí las palabras de Francisco Xavier Sánchez toda vez que expresa finamente lo que nosotros podríamos hacer con más rodeos:

En sus estudios posteriores Levinas no sólo va a “transformar” profundamente las bases de la fenomenología (la intencionalidad y la intuición), sino que va a realizar una “ruptura” con respecto a la fenomenología husserliana. Antes de la aparición de Otro, el yo se constituye a partir de la intencionalidad de la conciencia, vientre hambriento que busca saciarse de todo lo que encuentra a su paso. Aquí todavía podemos hablar de un Levinas fenomenólogo. Sin embargo, a partir del momento en que el Otro hace su aparición ya no podemos hablar de fenomenología por dos razones fundamentales: Primero porque el Otro no aparece (no se muestra) a la conciencia, por lo tanto no hay descripción. Segundo, porque el yo de la conciencia es pasivo: no da sentido sino que recibe el sentido.<sup>37</sup>

### 1.3. De la evasión

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas “Del Uno al Otro. Trascendencia y Tiempo” en Ídem., *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, *Op. cit.*, p. 177

<sup>37</sup> Sánchez Hernández Francisco Xavier, *Op. cit.*, p. 113.

Cuando hacíamos referencia a que Heidegger es la figura que guía a Levinas para emprender un camino a través la fenomenología pero que va encaminado a la ontología, suponíamos, sin embargo –y el mismo francés lo admitía- que la vía que hay que retomar era la que conducía a dar cuenta del ser, es decir, allí aun había un intento de hacer ontología. No obstante, si bien es cierto que Heidegger es siempre el referente inmediato para reflexionar sobre la fenomenología husserliana<sup>38</sup> y sus limitaciones en cuanto a lo ético, no es menos cierto que la ontología heideggeriana será también fuertemente cuestionada, generándose así una ruptura con respecto a ésta. Si el logro más importante de *Ser y tiempo* consiste en trazar la diferencia ontológica entre ser y ente, esto también ha permitido otorgar una primacía al ser porque los entes están subordinados a él y de ellos se ocupan las ciencias ónticas, mientras que del ser se encarga la ontología. De modo que, para poder apreciar la diferencia y la pluralidad por la que apuesta la ética como filosofía primera, no es el ser sobre lo que hay que poner más atención sino sobre los entes mismos. Sólo ello permitirá salir definitivamente del atolladero ontológico, se trata de una salida sin regreso. Se trata del descentramiento del ser. Desplazar al ser del centro es salir de Europa (el ser) para ir a lo otro, lo no occidental. Así pues, podemos suponer junto con Julia Urabayen que: “Levinas parte de la afirmación de que el pensamiento filosófico es única y exclusivamente ontología, pensamiento del ser, de lo mismo, con la consiguiente exclusión de la diferencia, de lo

---

<sup>38</sup> Levinas sigue muy de cerca al Heidegger de *Ser y tiempo*, respecto a la segunda obra del alemán, muy poco caso hace. “Pienso que es por *Sein und Zeit* por lo que continua siendo válida la obra ulterior de Heidegger, que no me ha producido una impresión comparable. No es, como usted comprenderá, que ésta sea insignificante; pero sí mucho menos convincente. Y no digo esto a causa de los compromisos políticos de Heidegger, adquiridos algunos años después de *Sein und Zeit*, a pesar de que yo jamás haya olvidado esos compromisos, y de que Heidegger nunca, a mi entender, se haya disculpado de su participación en el nacional-socialismo.

[...] “(la decepción de la segunda parte de la obra heideggeriana está dada) Quizá por la desaparición en ella de la fenomenología propiamente dicha; por el lugar privilegiado que empieza a ocupar, en su análisis, la exegesis de la poesía de Holderlin y las etimologías (...)” Véase: *Ética e infinito*, *Op. cit.*, p. 39. Véase también el artículo de Juan A. García González “Fuentes del pensamiento levinasiano”, en *THÉMATA. Revista de Filosofía*, Núm. 26, 2001, p.p. 187-195. Allí observa lo siguiente: “Ante todo, el incidente de Heidegger con el socialismo nacional alemán provocó tal rechazo en Levinas que no llegó nunca a conocer la mutación sufrida por el pensador alemán a finales de los años treinta, tras la lectura de Nietzsche; ni lo que y se conoce como el segundo Heidegger. No era para menos, pues lo que a uno le permitió renunciar a una cátedra en Berlín para conducirlo al rectorado de la universidad de Friburgo, al otro no le otorgó un destacado puesto de trabajo sino que le llevó al campo de concentración de Hannover”, p. 190.

otro y, más concreta y dramáticamente, del otro”.<sup>39</sup> El ser es entonces una carga que se ha tenido que soportar para mantener el orden establecido. Ya habíamos apuntado antes que para nuestro autor, el ser mide la riqueza mientras que la pobreza es medida por la nada. Sólo el ser nos hace ser: nos hace ser occidentales, racionales, los Mismos, nos da identidad, pero también nos encadena a ella. Nos vela los ojos para que no podamos ver a los otros. Para analizar este problema, podemos remitirnos a un texto llamado *De la evasión*. Allí se presenta lo que nosotros, por nuestra parte, hemos querido anunciar como los antecedentes del sujeto desertor de occidente al que apelamos para la fundamentación de la ética. Urabayen nos dice al respecto:

Allí quiere rebatir este modo de pensamiento, poniendo de relieve la necesidad de la evasión, cifrada en el descubrimiento de la inmovilidad y pesadez de la presencia del propio ser. La evasión no es una huida hacia la muerte, hacía otro lugar o hacía la eternidad, es la necesidad de romper el encadenamiento al ser y más concretamente al propio ser, a la brutalidad de la propia existencia. En la profundización de esta tesis, este breve estudio presenta un interesante análisis fenomenológico del ser humano y de los estados de ánimo, más concretamente del deseo, del placer, de la vergüenza, del malestar y de la náusea.<sup>40</sup>

Es pues allí donde se muestra al sujeto que renuncia a sí para afirmar a los otros. Se trata de un perderse de la identidad de sí, y no sólo eso, de perderse para siempre. Empezar un camino sin regreso es una tragedia humana. Por eso el título es bastante sugestivo: *De la evasión*. Es evadir mi propia identidad.

Veamos más detenidamente el caso. Si sostenemos a la ontología todavía como el intento por atrapar el ser, estaríamos sin embargo en una visión bastante empobrecida de lo que ésta, bajo esas premisas, realmente es. Pues no sólo somos nosotros quienes tratamos de atrapar al ser mediante la ontología, sino, complementariamente, es ésta la que trata de atraparnos a nosotros en el ser, nos trata de esclavizar a Él. Por eso, visto desde esta óptica, la propuesta de Levinas es un enfrentamiento no sólo contra la ontología misma, sino con el ser.

---

<sup>39</sup> Urabayen Julia, “Emmanuel Levinas” (en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>), pág. 9. [consultado 22/11/2015]

<sup>40</sup> *Ibíd.*

La fórmula que para esto compone nuestro autor se irá configurando de modo que acierte decir que si hay un ser, solo será en la medida que sea un ser para los otros, excluyendo definitivamente un ser para sí, egoísta. Mas ¿esto quiere decir que el camino que se necesita para evadir el ser haya quedado perfectamente trazado ya a estas alturas? De lo que hemos dicho, difícilmente podemos desprender una respuesta positiva. Eso será cuestión que le ocupará a nuestro autor hasta sus últimas obras. Sería muy arriesgado que semejante empresa se haya logrado prontamente. Incluso sería más que importante comenzar a advertir que fue precisamente en este tipo de cuestiones de las que el judío tanto nos previno, pues, en su proyecto, lo que importaba era emprender ese viaje sin regreso (característico de Abraham) olvidándose de la necesidad de tener una certeza sobre si podíamos llegar a pisar el destino trazado o, por el contrario, de regresar al inicio. Lo que importa es perderse en ese viaje que a cada paso nos niega la identidad y nos abre a la apertura de la otredad, siendo nosotros el primer otro que encontraremos.

#### 1.4. El “Hay”

*De la evasión* es el primer texto de Levinas que lo comienza a perfilar como un pensador original. Lo publica apenas cinco años después de haber incursionado en la fenomenología con su tesis doctoral. Es claro que para el lituano-francés, el meollo de su programa filosófico estribaba en componer una ética como filosofía primera. Y para ello, es también claro que tenía que arreglárselas con la noción de sujeto que hasta entonces imperaba en la filosofía occidental.

Aunado a esto, reconoce que las aportaciones más brillantes de Heidegger son aquellas que apuntan a trazar la distinción entre el ser y el ente. Pero también en la manifestación que se ha hecho, con Heidegger, de que: “en la palabra <<ser>> se ha despertado su <<verbalidad>>, lo que en ella es su acontecimiento, el <<pasar>> del ser”.<sup>41</sup> El ser, entendido en el sentido de la pura verbalidad es lo que después reconocerá

---

<sup>41</sup> Levinas Emmanuel, *Ética e infinito*, Op. cit., p. 36.

nuestro autor como una de las deudas más grandes que tiene para con el autor de *Ser y tiempo*.

Si para Heidegger lo que existe es el ser, antes que el ente, Levinas se ha de valer de una fórmula que hasta cierto punto es familiar con la heideggeriana. Para el segundo, la distinción a la que hay que recurrir para entender el surgimiento del sujeto es la que traza entre el existir y el existente.<sup>42</sup> De un modo similar al heideggeriano, aquí también encontramos una noción del hombre como un ser arrojado a la existencia. Mas la forma en que el hombre está arrojado a la existencia en la filosofía del pensador judío es ya completamente diferente respecto a la de su homólogo. Y sobre ello hay que prestar atención, pues estamos ante uno de sus aportes más originales en cuanto a la explicitación que él hace del sujeto y su relación con el tiempo.

Para nuestro autor, el existir precede al existente. Es como si dijéramos en la óptica heideggeriana que el ser precede al ente, pero que a su vez es el hombre (un ente ejemplar) quien solo puede dar cuenta del ser. Así también, el existir precede al existente, pero es sólo el segundo quien puede dar cuenta del primero. De modo que, si el ser es anterior al ente, el existir antecede al existente, pero ¿qué es el existir aislado del existente, será la pura nada? Ésta es una pregunta constante en dos textos que anteceden y que a la vez ensayan la obra mayor, *Totalidad e Infinito*, estamos hablando de *El tiempo y el otro* y *De la existencia al existente*.

En el simple y puro existir no podemos decir que hay algo, pero tampoco podemos decir que hay nada, pues afirmar tal cosa es ya afirmar algo, afirmar que la nada es de algún modo. Así pues, el camino por el que comienza a adentrarse es aquel otro que sugiere que simplemente *Hay*. El *Hay* puede entenderse como la ausencia de todo, incluso de la misma nada. De modo que, con todo derecho, podemos hablar de un *Hay* impersonal. Al respecto, observa que: “El *Hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el <<ser en general>>”.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Levinas Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 82.

<sup>43</sup> Levinas Emmanuel, *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 1986, p. 69.

Ahora bien, lo único que hay es el existir. Y de él no va a nacer el existente, sino que va a tomar conciencia como yo, como identidad, como mónada. Si en el *Hay* no encontramos existentes aun, no es porque no tengan existencia material, sino porque no han tomado conciencia de sí. El *Hay* es anónimo porque no ha surgido el existente que se afirme con un nombre propio. Mas en algún momento esto tiene que suceder. Cómo tenga que surgir este existente, es cosa que Levinas no nos lo explica y se excusa sentenciando de forma irónica que: “Evidentemente, no podemos explicar *por qué* se produce: no hay una física de la metafísica”.<sup>44</sup> Es la conciencia, en este sentido, lo que caracteriza al existente. Sin embargo, antes de tener conciencia, simplemente *Hay*. Este término es usado anticipando que es sólo un concepto que se aproxima a lo que se quiere dar a entender, pero que dista mucho de describir con exactitud el fenómeno al que se quiere referir. Pues si en este “*Hay*” no hay nada, ni siquiera conciencia, la falta de conciencia es lo que indica la imposibilidad de siquiera poder utilizar nombres específicos para designar lo que hay, por eso es que sólo se puede hablar de un *Hay*, que además es anónimo. *Hay* el existir, pero no el existente. Por lo tanto, no hay sentido, no hay fin ni principio, no hay un tiempo medible, y si queremos pensar esto en términos temporales, lo mucho que podemos decir es que hay la eternidad. Porque para que haya algo, debe ser nombrado, y tal fenómeno solo puede ocurrir a través de la conciencia, y la conciencia es lo primero que se diluye en el *Hay*. Con todo, esto es una de las tres formas en las que se puede pensar la noción de tiempo en Levinas. Aquí nos encontramos con la primera forma de concebir el tiempo, es decir, como un puro y simple *Hay*.<sup>45</sup>

No obstante, llega un momento en el que el existente surge, cobra conciencia de sí y se vuelve un Yo. De modo que el existir, que aplastaba a todos los entes en el anonimato ha sido dominado por el existente que se ha rebelado y ha adquirido la existencia, que, traducido en otros términos ha adquirido conciencia, y con ello, la

---

<sup>44</sup> Levinas Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, *Op. cit.*, p. 88.

<sup>45</sup> Cfr. Lorca Gómez Óscar, “Palabras preliminares” a Emmanuel Levinas “Ética como filosofía primera”, en *A parte rei. Revista de filosofía*, Enero, 2016 [En línea: <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Fecha de consulta: 28/072016]

noción de tiempo, de sí mismo, de libertad y de soberanía. Este proceso puede ser entendido bajo el nombre de hipóstasis. Y en este sentido, cabe hablar de la segunda manera de concebir al tiempo.<sup>46</sup> Tal hipóstasis es una liberación respecto al existir anónimo. Pero tampoco hay que entenderla como liberación absoluta, sino todo lo contrario, se trata de un encadenamiento del yo a sí mismo. Cobrar conciencia de sí es estar al tanto de lo que necesito para llevar a cabo mi existencia. Es también cobrar conciencia de mi cuerpo: “esta condición se traduce en el hecho de que el yo está fijado a sí mismo, de que la libertad del yo no es ligera como la gracia, sino en sí misma gravedad, de que el yo es irremediamente sí mismo”.<sup>47</sup> Empero, el yo ha quedado constituido de este modo y sin embargo, ha quedado solo. Así pues, la existencia nos ha librado del *Hay* pero a la vez se ha vuelto una carga con la que el yo tiene que habérselas. Ya en el texto siguiente a *El tiempo y el otro*, Levinas sentenciaba que: “la existencia acarrea un peso –aunque no sea más que ella misma- que complica su viaje de existencia”.<sup>48</sup> Así pues, ha cuidado de este modo en entregarnos una concepción del sujeto con metáforas bastante bellas que tienen el cometido de caracterizarlo como un sujeto que siempre está sujeto a algo, nunca libre; primero sujeto a sí mismo, pero, en un segundo momento, sujeto al otro.

El existente se ha hipostasiado a través del anonimato del *Hay*. A partir de tal suceso ha venido a la existencia, una existencia consciente. Sin embargo, el precio de su llegada a la existencia por parte del yo, lo ha tenido que afrontar como un castigo. En tal castigo se las ha tenido que ver consigo mismo, pero sobre todo se las ha tenido que ver con su soledad. Es aquí que nuestro autor coincide con algunas de las tesis más sobresalientes del existencialismo, pero que al mismo tiempo las contrasta. Para el movimiento filosófico llevado adelante por Sartre, hay una angustia ante la nada, y hay un infierno que son los otros. En el sujeto hipostasiado levinasiano, en cambio, hay angustia ante el ser, y los otros no son el infierno sino quienes me redimen de él. No es miedo a la nada, sino miedo al ser, una vez que soy, ¿qué es lo que soy y cómo justifico

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*

<sup>47</sup> Levinas Emmanuel, *El tiempo y el Otro*, *Op. cit.*, p. p. 94.

<sup>48</sup> Levinas Emmanuel, *De la existencia al existente*, *Op. cit.*, p. 31.

esto que soy ante los otros? Levinas contesta que el yo es soberanía que se impuso al *Hay*, y una vez esto, se justifica ante los otros a través de la responsabilidad.

El objetivo que anima nuestra investigación apunta a desentrañar la dinámica por la cual el yo se responsabiliza por el otro, de modo que este yo se tiene que volver un sujeto diferente al concebido en la filosofía tradicional. Y hasta aquí, el tema del *Hay* pareciera que adquiere muy poca relevancia respecto a nuestro objetivo trazado, y sin embargo, lo contrario, es decir, una relevancia mayor, se muestra toda vez que, para hacer justicia a ese yo del que demandamos responsabilidad por el otro, es preciso que primero nos atengamos a cómo este yo adquiere la soberanía de sí mismo, es decir, cómo este yo se constituye a sí mismo. En consecuencia, podemos afirmar, de acuerdo con lo anterior, que se constituye como un existente que se revela ante el existir anónimo que está perdido en el *Hay*. Al momento de revelarse, adquiere conciencia de sí, que no es otra cosa que un encadenamiento responsable por sí mismo, pero hundido en la soledad. Hace falta desear lo otro para hacer de la existencia algo soportable.<sup>49</sup>

### **1.5. Ontología, Metafísica, Ética y Religión**

Lo que anteriormente hemos atisbado son sólo los ensayos que nuestro autor tuvo que realizar para llegar a la configuración de un pensamiento propio y original que

---

<sup>49</sup> En este sentido, podemos hablar de una noción de tiempo que aunque ya no está vinculada con la eternidad del *Hay*, es aún un tiempo sincrónico, es decir, que depende de del sujeto hipostasiado, pero como tiempo que se mide desde sí mismo. Sin embargo, queda revisar aun otra noción del tiempo, que es en la que Levinas aterriza el tema de la intersubjetividad, y este es el tiempo diacrónico, uno que no depende del Yo en un estado de soledad y separación del otro, sino uno que va en relación con el rostro del otro. De modo que este tiempo será denominado con el nombre del “tiempo auténtico”. Es el tiempo en el que puede ser posible la responsabilidad. Es un tiempo dia-crónico porque cuando el rostro del otro irrumpe, rompe mi presente y me hace notar sobre el pasado y el futuro, y en este sentido, ambas modalidades del tiempo ya no son solo mías, sino también del otro. Un pasado desde el cual el otro ha existido, al margen de mi existencia como yo, y un futuro, donde seguirá existiendo sin coincidir necesariamente con mi existencia. Sobre esta noción del tiempo volveremos más adelante pues es esta una de las categorías sobre las cuales encuadra la noción de subjetividad responsable del autor. Un estudio bastante ilustrativo y más amplio de cómo la noción del tiempo va cambiando a lo largo de la obra del francés, se puede apreciar en el magistral texto de GARRIDO Maturano y Ángel E., “Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas” en *Enfoques*, vol. XIV, núm. 1, Enero-Diciembre, 2002, págs. 57-71.

quedaba condensado en la primera obra mayor, nos referimos a *Totalidad e Infinito*. De modo que lo que hemos acotado, pueden ser sólo formas de prepararnos para leer la tan complicada obra de nuestro autor. Se trata de familiarizarse con la terminología que allí opera. Sin embargo, para leer *Totalidad e Infinito* habría que poner especial atención sobre las categorías que vendrían a complicarnos un poco la obra si no atendemos a su sentido y su contexto. Por ello, creemos que es importante prevenir sobre la importancia que debemos otorgar a la distinción entre metafísica y ontología, y del mismo modo hay que precisar en qué sentido podemos entender a la ética y la religión, regiones diferentes pero no necesariamente antitéticas.

La tradición occidental siempre ha dado cuenta de que la ética es posible sólo si en un primer plano se ubica a la ontología. Toda ética viene sólo una vez asentada una ontología, apunta la tesis de la tradición. De modo que, situados en el plano de la responsabilidad, aquella tradición nos diría que sólo puedo responsabilizarme por lo que conozco. Nuestro autor intenta desmentir esta aseveración y plantea la posibilidad de erigir una ética sin ontología, pero sí vinculada fuertemente con la metafísica. Es decir, una ética que responda antes de conocer el ser, pues en realidad el ser (el yo) se justifica en la responsabilidad por el otro. Ser, es ser responsable. De hecho, llegará un momento donde metafísica y ética se concilien.

Entonces ¿cómo entender la metafísica sin la ontología? Para el pensamiento occidental es muy difícil entender estas dos regiones sin una casi inevitable vinculación. Por ontología entenderá al intento en el que el yo procura atrapar lo otro a través de categorías de pensamiento previamente preparadas para tal fin. Por eso, la ontología es violencia ante lo otro, es corromperlo; en suma, negación de la alteridad. Así pues, lo que en este intento de aprehender hace la ontología es convertir en inmanente al yo todo lo que está fuera de él. Contrario a esto, la metafísica reconoce, en primer lugar, que el otro es trascendente al yo, y es justamente a partir de esto que se reserva el derecho a quererlo agotar con categorías, manteniendo de este modo su alteridad. En esta postura, el otro es trascendente, se le reconoce la diferencia y, al mismo tiempo se reconocen las limitaciones del yo respecto al otro al momento de aprehenderlo.

La idea de infinito se ve entonces con la necesidad de ser introducida para intentar referir al otro, pero sin agotarlo. Lo infinito se convierte, así, en un término solicitado a la metafísica. Por ello, la ética se respalda de la manera en que la metafísica entiende a lo infinito, pues sólo a partir de que la metafísica renuncia a la pretensión de agotar lo otro la ética se entiende, al igual que la ontología, como una relación, pero se diferencia de ésta en que aquí la relación guarda esa distancia con respecto al otro, por cuanto que no trata de violentarlo sino antes bien, de responsabilizarse por él. Así pues, la relación queda en términos de proximidad. Pero proximidad que es siempre paralelismo: es acercarse y tocar al otro, lo que también nuestro autor denominará la caricia, pero jamás lastimar, aprehender, u oprimir la piel del otro. El otro es próximo al yo, y sin embargo, siempre escapa a su total aprehensión. Relacionarme con el otro sin violentarlo, sino antes bien, responsabilizarme, es posible en cuanto el otro es trascendente: metafísico. Una cita directa de nuestro autor pondrá de manifiesto semejante tesis con una lucidez que por mucho rebasa nuestra manera de explicarlo, así, en *Totalidad e Infinito* apunta:

En la metafísica un ser está en relación con algo que no podría él absorber; con algo que no podría él comprender en el sentido etimológico de este término. La cara positiva de la estructura formal –tener la idea de Infinito- equivale concretamente al discurso, que se precisa como relación ética. Reservamos el término de religión a la relevancia del ser de aquí abajo y el ser trascendente, que no va a parar a ninguna comunidad de concepto ni a ninguna totalidad: relación sin relación.<sup>50</sup>

El contenido de esta cita tiene fuertes implicaciones en el ámbito de lo concreto. Para el autor de *Totalidad e infinito*, podemos diferenciar entre el otro y el Absolutamente Otro. El primero es el otro hombre, mientras que el segundo es Dios. La relación con el otro hombre es metafísica porque el otro sobrepasa la capacidad que el yo tiene de contenerlo en la conciencia, y es ética porque a pesar de sobrepasarlo, es responsabilidad por él. Por otro lado, la relación con el Absolutamente Otro es también metafísico porque sobrepasa al yo, y es religiosa porque es el vínculo con lo divino, pero

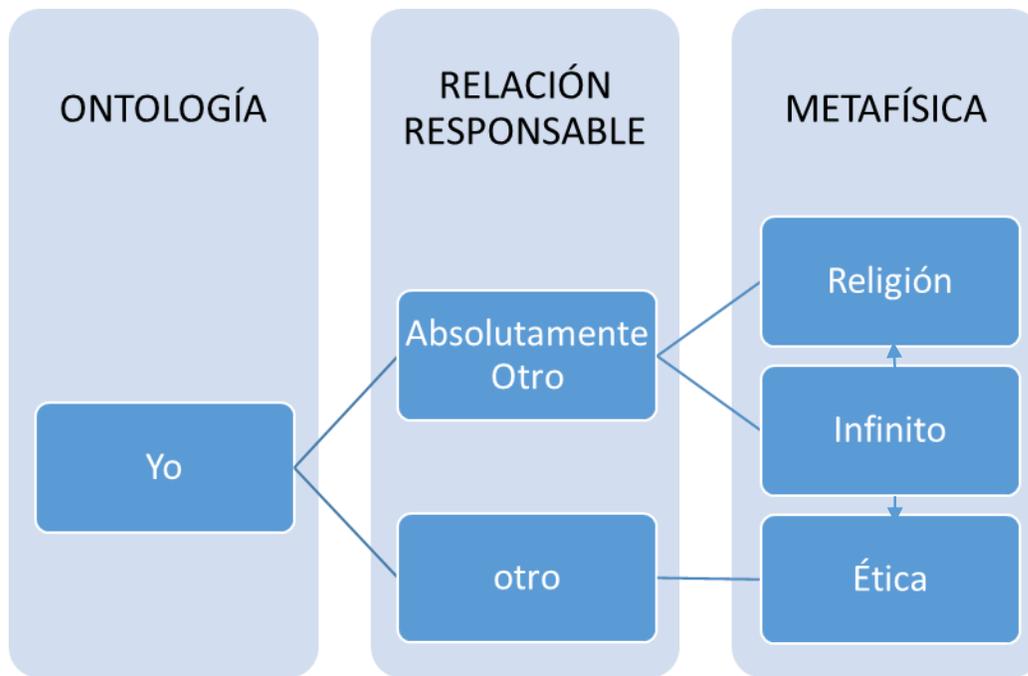
---

<sup>50</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, *Op. cit.*, p. 83.

que sin embargo no puede realizarse si primero no se ha pasado por el vínculo por el otro hombre.

El siguiente esquema nos muestra cómo esa relación es posible. Allí aparece el yo, en primer lugar, en este momento estamos con un Yo de la ontología, que quiere arreglárselas con el ser. Pero con quien se relaciona es con el otro y el Absolutamente Otro, está ya en una relación que está poniendo en entredicho las posibilidades de la ontología, puesto que el otro y el Absolutamente Otro son Infinitos. Finalmente, lo que logra es una relación metafísica, donde no puede agotar al otro y al Absolutamente Otro. De Modo que se llega a la consolidación de la ética y la religión, respectivamente.

Si retomamos los antecedentes de los cuales partimos en este capítulo, donde se exponía que la Filosofía de la diferencia y responsabilidad por el otro en Levinas responde a una situación totalitarista donde una cultura hegemónica (la occidental) ha privado de la alteridad al otro, de modo que las grandes guerras son la clara evidencia de ello, podemos percatarnos de la relevancia que adquiere la última cita aquí planteada, misma que ha sido esquematiza en el diagrama que a continuación presentamos. Ahora entendemos que la propuesta de nuestro autor va encaminada a replantear la alteridad del otro, planteamiento que demanda el respeto y responsabilidad por Él, que en las grandes guerras dejó con una deuda impresionante al pensamiento de lo Mismo, de lo idéntico, pensamiento totalitarista.



[Elaboración propia]

### 1.6. Otro sujeto y otra filosofía. Quién es el “YO” y quién es el “Otro”

El miedo siempre ha sido, ontológicamente hablando, una categoría constitutiva del ser humano. Miedo de ser, de estar solo. “El miedo por mi ser, que es mi relación con la muerte, no es pues, miedo a la nada, sino miedo a la violencia (y de este modo se prolonga en miedo del otro, del absolutamente imprevisible)”.<sup>51</sup> Sin embargo, las formas en las que los sujetos intentan sustraerse a ello se han ensayado de diversas maneras a lo largo de la historia. Algunas veces, el miedo se vuelca en asombro, asombro que es conducido como requisito de primer orden para filosofar según la tradición occidental

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 265.

legada desde Aristóteles.<sup>52</sup> Y el asombro no sólo surge a través de la visión del mundo natural, sino asombro es también la impresión que deja el rostro del otro que está parado frente a mí. Podríamos decir que el asombro es un asombro del mundo, en cambio el miedo es miedo ante el otro. Por eso, según nuestro autor, el rostro del otro, parado frente al yo, es un misterio, y se encuentra en dos posibilidades. Una es que, ante su miseria, responda por él; la otra es que al tiempo que me advierte de su pasividad indefensa, me incita a que puedo asesinarlo sino he sabido captar el ¡No matarás! que debo saber desentrañar de aquella mirada.

Pero la filosofía se ha volcado ontología, es decir, ha tratado de neutralizar al otro para dejarlo indefenso. Así pues, *Totalidad e Infinito* plantea una distinción entre el yo, que equivale a lo Mismo con respecto a lo Otro, o el otro, que es justamente aquel que me mira. Al respecto, para hacer más fácil la distinción, podemos recurrir a un texto de Olga Belmonte García, en el cual se manifiesta que: “el otro no es meramente otro yo, es lo que yo no soy: el débil, cuando soy el fuerte; el pobre, si soy el rico... El otro es el “prójimo”, el próximo, pero no en una distancia que haya que superar”.<sup>53</sup> De esta manera, la distinción trazada comienza a sugerir porqué el yo es responsable ante el otro y no al revés.<sup>54</sup> De hecho, es a partir de esta distinción que Levinas se mostrará hostil al resto de los representantes de las filosofías dialógicas como Buber o Ricoeur, en virtud de que ellos mantienen una postura en la cual la reciprocidad juega un papel importante entre el Yo y el Tú en el caso de Buber o el yo y el otro que es abordado en el

---

<sup>52</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 982b 15.

<sup>53</sup> Belmonte García Olga, “Decir Tú para llegar a ser Yo (Levinas-Buber)” en Jorge Medina y Julia Urabayen (comps.) *Levinas confrontado*, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>54</sup> Sin embargo, tal distinción en un primer momento puede parecer bastante ambigua en la medida que, para Levinas, el Otro es quien en última instancia termina siendo superior al Yo por su posición de altura: el Otro me mira desde la altura. Cfr. Levinas Emmanuel, *Ética e Infinito*, *Op. cit.*, p. 75. Por otro lado, en el primer volumen de los *Escritos inéditos* se puede observar la siguiente anotación: “La superioridad de otro respecto de mi apelar a él para que me mande; pero también para que me mande que yo le mande. Situación del nosotros. No hay acción en favor del Otro sin que él esté asociado a ella. Sin esto, servir al otro=lástima. El altruismo es, pues, necesariamente, el moralizar.” Levinas Emmanuel, *Escritos Inéditos I*, *Op. cit.*, p. 263. De estas comparaciones podemos atisbar que el Otro es superior al Yo en la medida que lo mira y le demanda responsabilidad desde la altura y sin embargo el Yo es tal porque está en una posición privilegiada, podíamos decir, más en el ámbito materialista, a través del cual el Yo debe responder por el cobijo del otro. También se puede consultar que en *Totalidad e Infinito* Levinas sostiene que: “el yo existe como separado de su disfrute, es decir, como feliz y puede sacrificar a la felicidad su ser puro y simple.”, p. 63.

pensamiento de Ricoeur. Levinas, por el contrario, no exige reciprocidad en su ética porque precisamente el prójimo lo distingo en el rostro, rostro siempre diferente al mío, que rehúye a la identidad. Pero nuestro autor nos comenta una y otra vez que el rostro es desnudez. Desnudez que me solicita cobijo. Si me lo está solicitando es porque no tiene para abastecerse por sí mismo. Si me está pidiendo a mí, amparado en la postura del yo, es que justo por eso puedo dar. Es decir, estoy en la excedencia y por eso la puedo derramar hacía el otro. De esta manera, el filósofo judío desafía a las filosofías dialógicas cuestionando cómo es posible la reciprocidad cuando del otro no puedo esperar lo mismo que yo doy.<sup>55</sup> En tal caso, se desprendería la posibilidad de volver a la filosofía socrática, que tanto proclamaba la mayéutica; la cual, según nuestro autor, sigue manteniendo la lógica de lo Mismo, que no da ni recibe nada del otro, y a la que por cierto, tanto se opusieron las reflexiones levinasianas.

Es aquí también donde nuestro autor muestra con más precisión el motivo de que su obra sea entendida como filosofía de la diferencia y no como filosofía de la identidad, que es lo que había venido imperando en los sistemas de pensadores como Hegel, por mencionar un caso que es tal vez el más característico en este sentido.

Sentirme vigilado por el rostro del otro y, acto seguido, responsabilizarme por él sin exigir reciprocidad, es en virtud de que el otro no es igual al yo. Es un yo siempre diferente.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Uno de los filósofos que influyen mucho a nuestro autor es Martín Buber, quien sin embargo es también fuertemente cuestionado por ser él, que a la vez es el que mejor representa el carácter dialógico de las relaciones humanas. En este sentido, Levinas entabla un largo debate con él cuestionándole siempre la reciprocidad que aparece planteada en su obra *Yo y Tú*, pues un pensamiento así supone un diálogo entre iguales, en donde se da al otro, pero también se recibe de él, según la interpretación levinasiana. Sin embargo, haría falta examinar con más cuidado hasta qué punto las objeciones lanzadas contra Buber están en lo cierto, puesto que por su parte, el Tú del que él nos habla es un Tú que también está situado en el ámbito de lo infinito, por eso es Tú, porque no es igual al Yo y no se le puede reducir, de lo contrario caería en el ámbito del Ello. Sospechamos así de una interpretación levinasiana en cierto sentido exagerada. Existen varios pasajes que pueden desmentir fácilmente esa lectura levinasiana en la obra directa de su homólogo judío. Así, en el texto de Buber podemos leer: “Sin duda quien se presenta ante el rostro ha sobrepasado deber y obligación, pero no por haberse alejado del mundo, sino porque se ha acercado a él verazmente. Deber y obligación solo los hay para con el extraño, pues para el amigo se está bien dispuesto y lleno de ternura.” *Yo y Tú*, Madrid, Caparrós Editores, 2005, p. 94.

<sup>56</sup> Sobre esto puede verse: Corres Ayala Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009.

A decir verdad, Levinas detecta que la historia de la filosofía comienza a tomar un camino errado desde sus inicios mismos; o cuando menos alterado en la significación misma del término filosofía. Por tanto, podemos comenzar a desentrañar que la crítica de la filosofía es llevada a sus últimas consecuencias al punto de poner el dedo en los detalles más tolerados o desapercibidos por la crítica filosófica oficial. De ello da cuenta Óscar Lorca Gómez, en la introducción que hace a una conferencia de Levinas inscrita precisamente con el título *Ética como filosofía primera*; donde parafraseando al mismo autor, sugiere que de acuerdo a la misma etimología del término, no se trata ya, o más bien no debía tratarse del “amor a la sabiduría, que terminó siendo o fue siempre un querer el saber, sino que, más allá de la sabiduría del conocer, una sabiduría del amor o sabiduría en forma de amor”.<sup>57</sup>

### **1.7. Totalidad e Infinito**

A pesar de que uno de los propósitos centrales de este trabajo apunta a tratar el tema propuesto desde la generalidad de la obra levinasiana, al final de cuentas resulta absolutamente necesario resaltar la atención que merece *Totalidad e infinito*, puesto que es donde mejor se pueden apreciar las tesis de la ética, de una manera más sistemática en comparación de los textos anteriores que parecían ser una especie de ensayo de esta importante obra. Por eso mismo, los apartados que a continuación presentamos son interpretados a la luz de esta obra, especialmente. Pues nos da los elementos más importantes para abordar el tema del sujeto, permitiéndonos con ello examinar cómo la noción de sujeto que se esfuerza en plantear queda constituida. Para todo ello hay que tener presente además que, el método al que se está apelando en lo que al autor allí expone es estrictamente fenomenológico, si bien ya no en un sentido estrictamente husserliano, pues como lo vimos antes, a estas alturas Levinas se ha desviado en más de

---

<sup>57</sup> Lorca Óscar, “Introducción” a Emmanuel Levinas, “Ética como filosofía primera” en *Revista A parte rei*, en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>. (Consultado el 15 de mayo de 2015), p. 2.

un aspecto respecto a la fenomenología husserliana, podemos sin embargo presumir de fenomenología toda vez que lo que aquí encontramos es una descripción del *cómo* la aproximación del Yo al Otro es posible.

### 1.7.1 Una fenomenología del Yo

La obra cumbre de Emmanuel Levinas es sin duda *Totalidad e Infinito*. Es allí donde queda condensado de forma más completa su pensamiento.<sup>58</sup> Es allí donde queda plenamente decidida la tesis de la responsabilidad por el otro. Allí se sustenta desde una postura estrictamente filosófica la tesis que defiende la responsabilidad respecto a la alteridad. *Totalidad e Infinito* representa una obra que ha sido parteaguas en la historia de la filosofía, marca un sesgo de ésta, expone la deserción del sujeto occidental. Dicha obra supone una vitalidad exorbitante toda vez que representa un diálogo con la tradición. Es un diálogo vivo con Hegel, un diálogo con Descartes, con Husserl y con Heidegger. *Totalidad e Infinito* es un escándalo para occidente. Tal obra no pasa desapercibida para la mayoría de los pensadores de la época. De ahí en adelante, para debatir con la filosofía de la alteridad, ya sea para refutarla o para defenderla, imprescindible es pasar por este texto.

---

<sup>58</sup> Con esta obra cierra su primer período como pensador original. Es la obra cumbre hasta ese momento. En cuanto a su segundo periodo está caracterizado por *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Hemos calificado a *Totalidad e Infinito* como culmen del primer periodo de acuerdo a la clasificación, ya casi canónica, por parte de los comentaristas del autor, en virtud de que, hasta esa obra, al camino emprendido para fundar la ética como filosofía primera, tiene pocas variaciones desde que comenzó a elaborar sus primeros esbozos. En cambio, *De otro modo que ser o más allá de la esencia* cambia más radicalmente los planteamientos, evidenciados en el lenguaje utilizado, para llegar al mismo objetivo, a saber, la ética. Por otro lado, nos parece importante resaltar que esta distinción se hace en virtud del camino trazado para los objetivos del propio Levinas, mas si consideramos que su finalidad fue constante y siempre la misma, es decir, nunca desistió de la empresa de hacer de la ética la filosofía primera, tendremos que hablar, en este sentido, de un único Levinas, siempre fiel al mismo proyecto. Así pues, este capítulo lo hemos considerado sólo hasta el primer momento, dejando para un segundo momento a la parte complementaria de nuestro filósofo. Al respecto puede consultarse: GIBU Shimabukuru, Ricardo, "Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas" en *La lámpara de Diógenes*, vol. 11, núm. 20-21. Enero-Diciembre, 2010, págs. 115-128. En este texto, el autor plantea la evolución de una obra a otra, sin perder de vista que tal evolución viene dada a partir del lenguaje ontológico que se usa en la primera, mientras que en la segunda tal lenguaje trata de ser erradicado.

Cuando analizamos la incursión de Emmanuel Levinas en el ámbito de la fenomenología habíamos mostrado que este pensador se inicia en ella, pero después termina por cuestionarla. Sus pretensiones van en función de una ética como filosofía primera. Neutralizar al otro para aprehenderlo u objetivarlo no es una empresa que ayude en mucho para su fundamentación. La fenomenología, en cuando neutralizadora de lo otro queda, sólo en parte, descartada de su proyecto, mas no hemos de suponer por ello que nuestro autor la abandona definitivamente. La aborda de diferente manera.

*Totalidad e Infinito* es una obra dedicada exclusivamente a trazar el camino de la responsabilidad por el otro. Hasta qué punto esta obra es una que pone en primer plano la alteridad, es una cuestión bastante complicada de definir. Es más, desde una postura realmente exigente bien podríamos leerla como una obra que, antes de poner en primer plano al otro, lo hace con el yo, con el Mismo. Esto por una razón sencilla. Quien está obligado a la responsabilidad es el yo, mientras que el otro no tiene esa necesidad: por eso es otro.

Toda vez que la ética de Levinas no es dialógica, es decir, una ética de igual a igual, de responsabilidad recíproca, al otro no le podemos responsabilizar del yo. Con el otro no podemos hacer fenomenología, así pues, hay que hacer una fenomenología del yo. Entendemos por tal, la descripción que expone cómo es posible la aproximación del yo frente al otro. En este sentido es un ejercicio fenomenológico.

Podemos interpretarlo también como un ejercicio al estilo kantiano. Si para el autor de la *Crítica de la razón pura* se trataba de trazar los límites y alcances de la razón, otro tanto podemos decir aquí con respecto al yo. *Totalidad e Infinito* es una especie de crítica cuyo propósito fundamental consiste también en tratar de trazar los límites y alcances del yo con respecto al otro. Bien pudiéramos denominar a esta obra *Crítica del yo puro*.

Comencemos a entendernos a la luz de términos claros. En dicha obra se hace una fenomenología del yo. Para la fenomenología de Edmund Husserl el yo o el ego que importa, es el trascendental, se trata de la subjetividad elevada a un rango superior respecto del que normalmente habita un ser humano de carne y hueso. Allí el ego trascendental es despertado del hombre de carne y hueso, pero no es el hombre de carne

y hueso.<sup>59</sup> Levinas intenta hacer pues la fenomenología del yo, emparejando al hombre de carne y hueso con el yo.

Nuestro autor parte del ego husserliano, sólo que en vez de encaminarlo a la trascendencia, lo regresa de ella. Es un ego husserliano porque es un ego encerrado en sí mismo, un yo separado. El yo se repliega en sí mismo, a este ejercicio el discípulo de Husserl le denomina la economía del ser. Se trata de un yo egoísta. En otro momento, el lituano francés denominará a esto como ateísmo. La explicación de esto viene dada toda vez que tal ser separado, encerrado en sí mismo, es un ser para sí, no conoce de exterioridades, sino que es interioridad pura.

Mas lo religioso es lo opuesto al ateísmo. El ateísmo, hemos advertido, es interioridad pura, es el para sí. En cambio, lo religioso está vinculado a la exterioridad, a lo Otro. Lo otro existe fuera e independiente del yo, es trascendente a él. Si el yo ateo es un para sí, éste se entiende como un sujeto que procura el bienestar de sí mismo. La forma en la que éste está al cuidado de sí, nuestro autor la ha denominado disfrute. Ese disfrute se da en la soledad. No obstante, para que tal disfrute se realice es imprescindible el uso de los instrumentos externos al cuerpo. Al respecto, en *Totalidad e Infinito*, se puede leer lo siguiente: “El alimento, como medio de revigorización, es la trasmutación del otro en Mismo que está en la esencia del disfrute. El disfrute es alimentación”.<sup>60</sup> Desde aquí, se puede ver que en esta faceta del disfrute del yo, lo externo es diluido en el yo, el yo se lo traga para su bienestar. Un poco más adelante, Levinas vuelve a tocar el tema aseverando que: “disfrutar es el estremecimiento mismo del Yo. El disfrute es saciedad de sed”.<sup>61</sup> Y luego puntualiza: “Hasta aquí la subjetividad

---

<sup>59</sup> Husserl definía a la subjetividad trascendental de la siguiente manera: “La subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales, sino una unidad de síntesis, y de una síntesis de múltiples niveles, en las que están constituido tipos de objeto (ob) y objetos (ob), singulares siempre nuevos. Cada objeto (ob), sin embargo, indica una ESTRUCTURA REGULAR PARA LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL”. Husserl Edmund, *Las conferencias de París*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 29. (Mayúsculas en el texto original). Esta definición la tomamos de *Las conferencias de París* ya que es más apropiado de esta obra y no de otro posterior toda vez que nuestro autor conoce la fenomenología del primer Husserl, así pues, sería arbitrario de nuestra parte confrontarlo con estudios husserlianos más nuevos.

<sup>60</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, *Op. cit.*, p. 117.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 120.

toma su origen en la independencia y soberanía del disfrute. El deseo metafísico está por encima de la vida y no cabe hablar de él en términos de saciedad”.<sup>62</sup>

Ahora bien, Levinas ha partido de un sujeto concreto, no del ego trascendental. Ello supone un ser dinámico, racional pero también finito. Ante ello el francés marca la distinción entre necesidad y deseo. Un yo necesita instrumentos para sobrevivir y para disfrutar. “El disfrute cumple la separación atea. La necesidad es el primer movimiento de Mismo”,<sup>63</sup> nos comenta nuestro autor. Sin embargo, pongamos cuidado en esta aseveración, pues marca una ruptura del yo inmiscuido en la interioridad para dar el salto a la exterioridad. Las necesidades y sus respectivos cumplimientos constituyen al Mismo como tal, la posibilidad de saciarlas no lo mueve a salir de sí.

Mas ese Mismo, una vez cubierta cada necesidad, está en constante deseo. Y el deseo ya no equivale a la necesidad. La primera se satisface con lo que se tiene a la mano, mientras que aquel (el deseo) jamás es saciado. Porque se desea lo exterior, lo que nunca puedo absorber en el Mismo. Lo exterior es lo trascendente al yo (ego). En consecuencia, si tal exterioridad no puede ser incluida en el yo, el deseo es perpetuo y nunca saciable. Mas ese deseo no es en virtud de que sea de importancia instrumental para la vida del Mismo, puede vivir sin él pero no renuncia a él. En virtud de ello, el autor del que aquí nos ocupamos ha denominado a tal deseo, deseo metafísico. Lo que se desea, entonces es lo otro. En este mismo sentido, tal deseo es siempre de algo que está más allá del yo, más allá del alcance, más allá del ser. Desear es aquello que no puedo integrar a mi ser.

### **1.7.2 Una fenomenología del cuerpo**

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 121.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 123.

Antes de abordar la importancia que tiene el deseo metafísico en la ética de Levinas, es importante resaltar que allí hay lo que podríamos denominar también una fenomenología del cuerpo. Veamos de qué se trata.

Si hemos advertido que el yo del que se vale nuestro autor no es aquel elevado al nivel trascendental, sino que esto supone un yo de carne y hueso en el sentido más literal del término, esto implica que podemos hablar de un yo corporal. Un yo es un cuerpo.

El cuerpo tiene una función importante en la fenomenología del yo, ya que si estamos describiendo cómo éste se desenvuelve, tal fenómeno ocurre sólo como cuerpo. Hemos hablado de un yo ateo, resguardado en la economía del ser, replegado en sí mismo.<sup>64</sup> De cierta manera, podemos decir que aquella sentencia platónica que marcaba al cuerpo como cárcel del alma tiene muchas semejanzas con la concepción del cuerpo aquí tratada.<sup>65</sup> El cuerpo marca la interioridad, traza los límites que distinguen al yo respecto de lo exterior.<sup>66</sup> El cuerpo es perímetro. Marca la identidad, pese a los intentos levinasianos de rehuir de ella. El cuerpo es el para sí:

El cuerpo es la posesión misma de sí por la que el yo, liberado del mundo por la necesidad, consigue superar la miseria misma de esta liberación. Y una vez que se han reconocido las necesidades materiales se abre al Deseo de lo que no le falta. Existo como cuerpo. Ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> En el siguiente capítulo, cuando abordemos la evolución del primer al segundo Levinas, esta noción de cuerpo tendrá una relevancia imprescindible. Es importante no olvidar lo que por el momento mencionaremos, pues sobre esto se da el quiebre de nuestro autor, lo que supone un primer y un segundo Levinas, cuando menos. En el primero, el cuerpo es la condición del disfrute, por lo tanto, del para sí, mientras que en el segundo, el cuerpo es el principal receptor de la sensibilidad del otro.

<sup>65</sup> Si reparamos en que alma y espíritu los podemos entender bajo un mismo criterio, no estamos equivocados al sostener esta afirmación. Sobre el tema del cuerpo, puede consultarse el pequeño texto de Marcelo Schuster, *Fósil. La llamada de Emanuel Levinas*, México, Ediciones sin nombre, 2012. “El *corpus* no es, exactamente la caída de un espíritu que cae profundo y duele superficial, sino una inclinación, una declinación, un declive, quizá un agujero que duele o *una caverna que encadena a la pantalla, y aun, un encadenamiento inevitable*, un ducto imposible de allanar, ni siquiera un espíritu superior, llámese sujeto, Dios o género humano”. p. 33 [Cursivas nuestras].

<sup>66</sup> En forma casi poética, Marcelo Schuster, expone las consideraciones en torno a la noción del cuerpo levinasiano, y cómo éste hace posible la ética. El tema de la responsabilidad viene dado una vez que el sujeto está clavado a sí mismo, y su “sí mismo” más inmediato es la propia corporalidad. “El cuerpo como empaque, como fardo, que lleva y trae su sujeción en términos de un continente (contiene al yo, al espíritu)”. “El espíritu, creyendo estrangular al cuerpo, no es más que un cuerpo estrechamente estrangulado, que, al no caber en su hueco, o al escapársele, se porta como (venido o ido) del más allá”. *Ibíd.*, p. 31.

<sup>67</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, *Op. cit.*, p. 124.

Así pues, el cuerpo es el límite que demarca al interior del exterior.<sup>68</sup> El cuerpo es la posibilidad de retirarse en sí mismo, pero al mismo tiempo es la posibilidad de estar separado del otro, pues el otro es cuerpo también: en este sentido, marca la exterioridad. Sólo con el cuerpo puedo captar lo que no está en mí para ir por él al exterior cuando deseo lo otro. Sobre ello, el discípulo de Husserl reflexiona: “Las necesidades del cuerpo afirman la exterioridad como no constituida, como antes de toda afirmación”.<sup>69</sup> Y volverá sobre esta idea un poco más tarde sentenciando: “El cuerpo es mi posesión”.<sup>70</sup>

El cuerpo tiene aún otra función importante. Vuelve a tener relevancia la analogía que hacíamos con la concepción platónica que lo mira como cárcel. Otro tanto podemos decir desde Levinas. Una cárcel es aquello que limita la libertad, y en este sentido el cuerpo es el primer obstáculo para ser libre. Éste es la carga que el yo se ha echado encima. Es la primera alteridad por la cual responsabilizarse. Mi propio cuerpo me impide ser libre.

Si Emmanuel Levinas emprende la tarea de fundar una filosofía de la alteridad, demanda una infinita responsabilidad del yo para con el otro. Pero esa responsabilidad no queda fundada en lo abstracto. Esa responsabilidad no es puro discurso, o más bien es un discurso encarnado. La ética de nuestro autor va encaminada a convertirse en filosofía primera. Filosofía es búsqueda de la verdad. La verdad, en este caso, es el encuentro responsable con el otro. Así pues, el yo va en busca del otro, no para neutralizarlo, sino para pararse responsable y paralelamente ante él.<sup>71</sup> Estando siempre a

---

<sup>68</sup> Véase también la Llewelyn John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, p. 119. Allí se puede leer: “Mi cuerpo es aquello a través de lo cual soy vulnerable a las amenazas y a la posesión, pero al mismo tiempo resulta capaz de protegerme de la amenaza y de lograr una autoposición mediante el trabajo de mis manos”.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 179.

<sup>71</sup> Es interesante seguir todavía de cerca las reflexiones de Marcelo Schuster, en virtud de que él nos habla de un encadenamiento al cuerpo, de modo que dicho encadenamiento es un encadenamiento que hay que humanizar para hacer posible la ética. “(Levinas siempre reserva, reserva un poder, una posibilidad del sí (mismo): humaniza el encadenamiento, ¿qué habría antes, del cuerpo neutral o la posibilidad separada, especializada, genérica y singular, que porta la clase y la nomenclatura?” *Fósil. La llamada de Emmanuel Levinas. Op. cit.*, p. 43. La manera de humanizar el encadenamiento consiste en que, si dicho

la escucha de él para la responsabilidad. Mas esa responsabilidad sólo es posible mediante el cuerpo. La responsabilidad no es de palabra, sino de obra: lo que obra es el cuerpo. De ahí que el filósofo judío comience a insistir que acoger responsablemente al otro o encontrarse con él (encontrar la verdad) no se da con las manos vacías.

Amén de lo anterior, hay que tomar en cuenta que el cuerpo es también sensibilidad. Éste —el cuerpo— es el criterio que distingue al yo del otro, pero a la vez, es también el vínculo entre ambos. Pues permite que el yo sienta al otro. El cuerpo es la posibilidad del afecto y la solidaridad. Es la posibilidad de ser tocado sin ser absorbido. El cuerpo permite la caricia, y ésta es el vínculo de la comunión responsable entre los antagonistas: yo y otro.

Pero el cuerpo del otro no está abierto a las mismas posibilidades que el cuerpo del yo. El cuerpo, en cuanto que amparado en la posición del yo, es activo, mientras que el cuerpo del otro es receptivo. No son cuerpos iguales, sino diferentes. El uno expuesto a la responsabilidad, el otro a recibir tal responsabilidad. Si dos cuerpos estuvieran situados en el mismo ámbito o la misma situación, no habría necesidad de responsabilizarse uno por el otro. Mas para que esto se dé, se necesita situarlos como polos desiguales. “La relación entre yo y otro comienza en la desigualdad de los términos”,<sup>72</sup> dice nuestro autor.

### **1.7.3 Una fenomenología ¿del rostro?**

El yo es interioridad pura, retraído en su casa, que es el cuerpo. Mas *Totalidad e Infinito*, pese a trazar una fenomenología del yo, su propósito es buscar el camino de acercarse al otro y responsabilizarse por él. Sobre esto hemos enfatizado que el cuerpo es la posibilidad de tal encuentro, es la apertura al contacto y la caricia; el elemento que permite tocar y ser tocado.

---

encadenamiento es del espíritu al cuerpo, hay que llevarlo adelante encadenando el cuerpo al otro a través de la responsabilidad.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 285.

Mas, cómo el yo es sensibilizado por el otro, es cosa que hasta ahora no hemos especificado. Hay que remarcar y tener bien presente que el cuerpo es el mecanismo, podríamos decir, físico, a través del cual se da el contacto y la responsabilidad con el otro, y sin embargo de ninguna manera es el motivo que demanda tales actos. Lo que hasta ahora hemos atisbado respecto al cuerpo podríamos situarlo como un discurso físico. No obstante, eso que nos interesa ahora resaltar debemos situarlo en el plano de la metafísica. El cómo sea posible la renuncia a sí mismo y la salida al encuentro con el otro, es cuestión que rebasa los alcances del cuerpo. La vergüenza que el yo siente ante el otro, viene una vez que Éste lo está mirando como lo que está en lo más alto, superlativo en la máxima expresión. Es el rostro del otro, que mira al yo desde la altura. Se trata de una altura no medible en términos métricos. “Mi libertad arbitraria lee su vergüenza en los ojos que me miran”.<sup>73</sup>

El rostro del otro es un escándalo para el yo. Es Él quien hace notar al yo que está sólo como cuerpo, mas el cuerpo lo limita hacia el interior (al yo), y sin embargo exteriormente están los otros. Pero el problema se presenta toda vez que los otros fijan la mirada del rostro desnudo en el yo. Es decir, fijan la mirada de un rostro amparado en la orfandad y demandan por eso mismo infinita responsabilidad. El rostro irrumpe ante el yo y lo estremece. El rostro nunca es aprehensible, sino infinito, escapa a la conceptualización. Es lo exterior en grado superlativo. Es lo trascendente: lo metafísico.

Pese a que el título de ese apartado se inscribe bajo el título “una fenomenología del rostro”, tal enunciación es, ya de por sí limitada, finita, para poder dar cuenta del rostro. Cuando a Levinas le preguntaron sobre la posibilidad de hacer una fenomenología del rostro, él, por su parte señalaba que a decir verdad, desconocía si se podría hacer una fenomenología de tal cosa. Su argumento se basaba en que la fenomenología es la descripción de cómo los fenómenos se aparecen, y en ese sentido, el rostro era algo que por mucho rebasaba la categoría de fenómeno. En este sentido, optó por denominarlo epifenómeno. Esto se refería a que el modo en que el rostro se impone, no es el mismo en como un fenómeno cualquiera lo hace, el rostro es más que un

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 286.

fenómeno. Por eso mismo, no es fenomenología en el sentido estricto ya que no se da el método de ésta con todos sus pasos, la intuición que podamos tener del rostro no alcanza para llenar de significado tal concepto. De lo contrario, tendríamos que arreglárnoslas con un rostro finito. De ahí que el subtítulo de este apartado, luego de enunciar una fenomenología, coloque con signos de interrogación la palabra rostro, pues es una cuestión problemática. Sin embargo, lo fenomenológico se da toda vez que, aun con todas las limitaciones con que nos topamos, el rostro lo tomamos como se nos presenta, en la desnudez y hacemos una descripción de él –siempre limitada, es cierto– en su dinamismo siempre dirigido e incómodo ante el yo.

A la manera en que se presenta el Otro sobrepasando *la idea de Otro en mí*, la llamamos, en efecto, rostro. Esta *manera* no consiste en figurar como tema bajo mi mirada, en exhibirse como un conjunto de cualidades que forman una imagen. El rostro del Otro destruye a cada momento y desborda la imagen plástica que me deja, la idea de mi medida y a la medida de su *ideatum*, la idea adecuada.<sup>74</sup>

De lo que hemos atisbado, podemos sugerir ya que el rostro es lo que conmueve al yo para la responsabilidad que se da mediante el cuerpo. Sin embargo, ahora debemos reconocer cuando menos dos elementos importantes para que la ética de la responsabilidad se dé. De un lado tenemos un rostro que la demanda. En el polo opuesto necesitamos un yo separado y recogido en su interioridad que salga de sí mismo para ir con el otro. En el texto se lee, pues, lo que sigue: “Para ello hace falta que un ser, aunque forme parte de un todo, tenga de sí mismo su ser, y no de sus fronteras –no de su definición–; que exista independientemente, que no dependa ni de las relaciones que indican su lugar en el ser, ni del reconocimiento que le otorgue el Otro”.<sup>75</sup>

Con todo, la noción de rostro es una de las más problemáticas por su ambigüedad. En primer lugar, el rostro podría entenderse en términos sencillos como el semblante físico del otro hombre ante el que estoy parado. Sin embargo, Levinas pronto advierte que se trata de una noción de rostro mucho más compleja de lo que a simple

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 61.

vista puede parecer, pues más allá del rostro físico que podemos vislumbrar en el otro, de lo que aquí se trata es de una dimensión verdaderamente metafísica, es decir, una dimensión que no se agota en los rasgos faciales. El rostro es, en verdad, una noción metafórica.<sup>76</sup> Si se tratara del rostro en términos faciales, no habría ningún problema en evaluar esto en términos fenomenológicos toda vez que un rostro así, es un rostro físico, del cual puedo dar cuenta de su manifestación.

El rostro se manifiesta como exterioridad y alteridad de la epifanía o revelación del rostro (*visage*). Este rostro no es la cara física, los rasgos de una persona que aparecen en mi percepción, no es objeto de experiencia sensible sino –como siempre en Levinas- algo anterior a lo empírico: es la irrupción de lo otro que no se deja reducir, a representación, a concepto, a tema.<sup>77</sup>

Por lo dicho en este sentido, podemos decir que la noción de rostro no se agota en lo facial, sino que se más bien expresa la totalidad del espíritu que solicita responsabilidad. Al mismo tiempo que abre la posibilidad de la trascendencia y el cumplimiento de la metafísica, pues el rostro es el que estimula la salida de sí a lo otro que el yo, o el otro que el ser.

## **1.8 Las influencias del pensamiento judío en la obra levinasiana**

Ya en alguno de los párrafos anteriores hemos puesto de relieve que para el autor que aquí nos ocupa, la filosofía era un encuentro con lo otro, que no tenía por qué ser necesariamente lo ya conocido, sino lo desconocido y misterioso: el rostro no tematizable. La inconformidad de Levinas para con las limitaciones que la filosofía occidental ha tenido, le dan oportunidad de buscar otras formas de intentar componer

---

<sup>76</sup> En la presentación que el mismo Levinas hace a la edición castellana de *Totalidad e infinito*, cuya traducción y edición corre a cargo de Daniel E. Guillot, el autor señala que esta obra trata exclusivamente sobre “la epifanía del rostro como un desechamiento del mundo”, por eso mismo, precisa que “el rostro es la desnudez y el desnudamiento –<<del pobre, la viuda, del huérfano, del extranjero>>, y su expresión indica el <<no matarás>>.” Emmanuel Levinas, “Presentación a la edición castellana” en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Traducción, introducción y notas por Daniel e. Guillot], Salamanca, Sígueme, 2002, p. 9.

<sup>77</sup> Solé Joan, *Levinas. La ética del otro*, España, Batiscafo, 2015, p. 94.

una filosofía con otras categorías, que permiten otra forma de comprender el mundo, que, sobre todo, ante la gran barbarie vivida por el filósofo judío, víctima de los grandes desastres de la segunda guerra mundial; le permita entender al sujeto de un modo tal que la violencia que éste pueda cometer para con los otros no quede justificada por medio de los postulados del pensamiento filosófico. Es a partir de allí que la otra forma de entender a la libertad y la responsabilidad se hace patente. Para aclarar mejor esto es importante hacer notar que un criterio imprescindible para realizar la lectura de la obra es que se debe tener en cuenta que a ese autor no se le puede entender desde lo exclusivamente filosófico, entendiendo como tal lo montado en la fundación de las categorías del pensamiento estrictamente nacido en la tradición griega.

Nuestro autor tiene una gran formación en la enseñanza expuesta por el pensamiento judío.<sup>78</sup> Es entonces a partir de aquí que encontrará esa otra forma de entender la libertad y la responsabilidad con que es investido el sujeto. De acuerdo a esto, ahora podemos decir que en su pensamiento se ha fusionado la filosofía occidental con el pensamiento judío. Toda su filosofía es una síntesis de estas dos formas de entender al mundo. Por tal motivo, se hace necesaria la importancia de dar cuenta de las ideas principales que Levinas retoma del pensamiento encontrado en el libro sagrado. De aquí se explica también el hecho de que para nuestro autor la figura de Dios -no tematizable desde luego, sino enunciado, sólo desde la categoría de lo infinito o lo Absolutamente Otro- juega un papel de primera importancia en su ética como filosofía primera.

De lo anterior se desprende la singularidad del pensamiento levinasiano con respecto al modo de pensar a Dios. Pero lo que él hace no es de ninguna manera ontología en el sentido de que se aferre a atrapararlo con categorías de pensamiento. Esos intentos son ya bastante característicos de la filosofía occidental. Así, nuestro autor desde un principio le brinda atención al tema y sugiere el fracaso al que está condenado el intento de tematizarlo. A ello le dedica uno de sus textos breves titulado con el nombre

---

<sup>78</sup> Un estudio bastante completo sobre las influencias de lo judío en la obra del fenomenólogo, es ofrecido por MEDINA, Jorge, “Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2, Diciembre 2010, págs. 205- 221.

*Trascendencia e inteligibilidad.* En este texto, encontramos ya en el prólogo que se trata de hablar de Dios no al modo en que lo hace la filosofía occidental. Por ello es necesario “hablar de Dios en términos de Ser sin pensarlo en clave ontológica”.<sup>79</sup> Por eso en el pensamiento de este autor, “se trata del Dios cuyo ser, alérgico a la presencia, queda del otro lado de la revelación que, como un trompetazo, despabila al yo y lo arranca del logos del ser (con un logos) que lo obliga a la respuesta ética, a partir de la cual el extraordinario nombre de dios adquiere sentido (teología)”.<sup>80</sup> En consecuencia, la cita a la que hemos apelado nos da la clave precisa del sentido que tiene la noción de Dios en la ética. El problema que este autor tiene con las tendencias filosóficas occidentales, lo sabemos ya bien, consiste en instaurar al yo como criterio epistemológico de la verdad. Él, por su parte, en su ética, entendida como relación con el otro sin ejercerle violencia, nos sugiere que el criterio es el otro; y sin embargo antes de justificar la verdad, en la responsabilidad con el otro es como se justifica el yo. Así pues, Levinas opta, según la cita, por ese Dios que precisamente despabila al yo, es decir, lo saca de su ensimismamiento para que apresure el encuentro con el otro. Un encuentro con lo divino no es posible entre el yo en dirección inmediata con Dios, sino en una relación mediata – ética por antonomasia- con el otro hombre.

Levinas es un filósofo que encara decididamente lo desconocido. Ha renunciado a poner los pies en tierra firme, pues, influenciado por el pensamiento judío que a la par del griego se muestra en su pensamiento, se siente extranjero de su propia tierra. A partir de allí se explica lo irrisorio del egoísmo que el yo, absurdamente parado en el mundo, representa. Para él la filosofía no será en ejercicio de pensar que asegure la existencia del yo, sino más bien porque esa existencia no es segura lo mejor será encaminarla a la responsabilidad por el otro.

Metafísicamente hablando es Dios el ser ininteligible por excelencia. El absolutamente trascendente. Y sin embargo es una ininteligibilidad que desafía al hombre para atisbar un saber sobre ella. No obstante, el encuentro con dicha

---

<sup>79</sup> Levinas Emmanuel, *Trascendencia e Inteligibilidad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1996, p. 14.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 13.

inteligibilidad se da solo por medio del otro encarnado, de acuerdo a los ejemplos a que nuestro autor tanto recurre, en el huérfano, la viuda, el pobre, el extranjero, etc.<sup>81</sup> En este sentido, podemos interpretar que para el filósofo judío al otro no se le encuentra por medio de Dios, sino al contrario, la única manera de encontrar a Dios es a través de la relación con el otro. “La justicia tributada al otro, a mi prójimo, me da de Dios una cercanía insuperable. Cercanía tan íntima como la plegaría y la liturgia, que no son nada sin la justicia. Dios no puede recibir nada de unas manos que han ejercido violencia”.<sup>82</sup>

El judaísmo se desmarca de la filosofía occidental en la medida que en éste pensamiento lo primordial no sería el universalizar una verdad para todos, mucho menos intentar convencer al modo platónico al otro o someterlo, sino más bien conservando la alteridad, pues sólo de esta manera se mantiene la diferencia. Al respecto, el pensador judío sugiere que: “quizá en el judaísmo la conciencia del universal no empiece con estar todos de acuerdo sobre una verdad, sino con la responsabilidad para con todos; quizás sea así como la historia universal se refleje en la historia judía”.<sup>83</sup> De acuerdo a esto, la conciencia de responsabilidad es lo único que Levinas intenta elevar al rango de universalidad. Por consiguiente, sólo así se admitiría una igualdad entre los hombres. Lo que los haría iguales sería que todos sean declarados responsables por el otro hombre. Sin embargo, ¿No será que esto desemboque en un totalitarismo, cuestión que por lo demás tanto se teme en el pensamiento de este filósofo? En un conjunto de textos reunidos bajo el título de *Los imprevistos de la historia*, dedica un estudio al respecto.

---

<sup>81</sup> Además de la hostilidad que tiene para con la filosofía occidental, en la misma medida es un severo crítico del cristianismo por cuanto que aun aquí se da prioridad, según él, a la idolatría dejando atrás el rostro del otro que demanda responsabilidad. El cristianismo es catalogado aquí como una tendencia en la cual el yo vela por sí mismo y solo en un segundo plano por el otro. Pero en ese cuidar de sí mismo, las conquistas políticas y, en consecuencia, la anulación o violencia hacía el otro son imprescindibles, de ahí su total rechazo. En uno de sus textos se puede leer lo siguiente: “en medio de tantos otros horrores, el exterminio de seis millones de seres indefensos, en un mundo al que en dos mil años el cristianismo no ha sabido hacer mejor, empequeñece a nuestro entender mucho el prestigio de su conquista de Europa”. (Levinas Emmanuel, *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004, p. 129). Pocos párrafos más adelante, confronta a la visión del cristianismo la orientación esencial del judaísmo, al respecto, menciona lo siguiente: “si el judaísmo se adhiere a lo de aquí abajo no es porque le falte imaginación para concebir un orden sobrenatural ni porque la materia tenga para él un no sé qué prestigio propio de lo absoluto, sino porque el primer fulgor de la conciencia se enciende para él sobre la vía que conduce del hombre a su prójimo.” (*Ibid.*, pp. 129-130).

<sup>82</sup> Levinas Emmanuel, *Difícil Libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004, p. 37.

<sup>83</sup> Levinas Emmanuel, *Trascendencia e Inteligibilidad*, *Op. cit.*, p. 54.

Allí comenta: “hace falta que uno se sienta responsable de esta igualdad hasta el punto de renunciar a ella, hasta el punto de exigir de sí <<infinitamente más>> y <<siempre más>>”.<sup>84</sup> Es decir, lo que nos sugiere es que rompamos con la igualdad en la medida que somos un yo despabilado, nos desmarquemos del otro por sentirnos más responsables que él. Excedidamente responsables. Ese es pues el tipo de privilegio que se goza en el pensamiento judío. No un privilegio que consiste en recibir sino en dar infinitamente. “Privilegio temible: <<solo a vosotros he distinguido a todas las familias de la tierra, por eso os pido cuenta de vuestros pecados>>. La universalidad en el pensamiento judío descansa sobre las responsabilidades de una élite que subsiste en su particularidad”.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Levinas Emmanuel, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 176.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 177.

## Capítulo Dos

### El debate

*Nunca ayudé a nadie con la esperanza de que sirviera de algo; ayudaba porque no podía dejar de hacerlo.*

Henry Miller

#### 2.1. ¿Tiene lugar en la historia del pensamiento la obra de Levinas?

Levinas es uno de esos filósofos en quién más se cumple a cabalidad aquella sentencia heideggeriana que puntualizaba que, en realidad, un filósofo no piensa sino sólo una idea,<sup>86</sup> y con eso basta para desarrollar toda una labor inmensamente fecunda en el ámbito del pensamiento. Ese pensamiento que se encuentra a lo largo de la obra de nuestro autor es la responsabilidad para con el otro; el resto, no son sino las diferentes maneras a través de las cuales va construyendo las vías de sensibilizar al Yo para aproximarse a la alteridad. Así pues, lo que hemos atisbado en el capítulo anterior hace referencia a que la crítica que Levinas ha sometido a la filosofía occidental no son sino los primeros balbuceos de su pensamiento. Un primer intento de pensar a favor de la alteridad, de hacer filosofía de modo diferente. ¿Los sistemas de la filosofía no son, por cierto, los altibajos del pensamiento que oscilan de una faceta a otra, exigida siempre por un contexto condicionado y diferente cada vez? De lo contrario, la tarea de la filosofía hubiera claudicado desde el apogeo de los griegos. Principio y fin hubiesen coincidido allí donde el pensamiento tenía que retornar a lo Mismo, donde, al fin de cuentas, sería

---

<sup>86</sup> Heidegger Martín, *¿Qué significa pensar?* Madrid, Herder, p. 39

indiferente comenzar o no comenzar jamás.<sup>87</sup> Al respecto, en un texto dedicado a Derrida podemos leer que: “La historia de la filosofía no es probablemente más que una creciente conciencia de la dificultad de pensar”.<sup>88</sup> De ahí que el pensador del que aquí damos cuenta es uno de esos autores que por sí mismo se da cuenta que su pensamiento no queda del todo terminado con la elaboración de una obra de la talla de *Totalidad e Infinito*, cuánto más ha de establecerse como definitivo un pensamiento cuando tiene frente así un grupo de críticos dispuestos a someterlo con los argumentos más audaces. En virtud de ello, hay que resaltar que no basta con enjuiciar al pensamiento occidental, sino ir más allá y presentar argumentos de qué otra vía alterna existe para conjugar pensamiento y acción en un ámbito donde la filosofía tenga vínculos con la vida práctica,<sup>89</sup> sin por ello descuidar la coherencia del discurso filosófico elaborado.

Esa otra vía que creemos se puede encontrar se da a partir de entender a *la subjetividad de otro modo*. Por ello, nuestro autor, no conforme con el impacto que *Totalidad e Infinito* tuvo en el ámbito filosófico, vuelve con más fortaleza a encarar la violencia del pensamiento occidental.

Que su empresa consistía no en otra cosa sino simplemente en destronar el primado de la ontología para instaurar el de la ética, y; a su vez, desplazar el primado del yo para instaurar el del otro, nos ha quedado claro desde las primeras lecturas. Que esto pueda ser posible aun cuando nuestro autor haya intentado fundamentarlo aduciendo para ello, necesariamente, una fuerte crítica a los máximos exponentes de la filosofía occidental como Hegel, Husserl o Heidegger, entre otros, no nos queda del todo claro ni nos convence con lo acotado hasta el momento. Esto en virtud de que la filosofía de

---

<sup>87</sup> Curiosamente, en el poema de Parménides, justo contra quien Levinas intenta cometer el parricidio enuncia esta idea en uno de sus versos. Sirva pues esto como pretexto para mostrar las razones que lo incitan a *ir más allá del ser*. Cfr. Parménides, *Poema sobre la naturaleza*, fragmento 30: “Y me da lo mismo por dónde deba empezar: pues allí llegaré de vuelta de nuevo”.

<sup>88</sup> Levinas Emmanuel, *Nombres Propios*, *Op. cit.*, p. 59.

<sup>89</sup> No hay que perder de vista que la filosofía de Levinas constantemente se presenta como respuesta a una problemática social determinada. Ello nos recuerda que no se trata de un pensamiento que no tiene como finalidad moverse en el plano de las abstracciones, sino que esto, es solo la manera o el pretexto de aproximarse a pensar lo concreto. ¿Acaso no incluso el mismo Hegel o Kant filosofaban a partir de una época determinada?

estos pensadores está fincada en las raíces griegas, a las cuales, por cierto, Levinas, desatiende.

Que, además, los pensadores contemporáneos del padre de la ética como filosofía primera hayan guardado silencio a la alarmante demanda con la que tal filósofo quiso enjuiciar la filosofía occidental -que venía apareciendo desde sus críticas a Heidegger y Husserl esbozadas en sus primeros textos hasta el proyecto ético que queda condensado en su obra mayor *Totalidad e Infinito*- sin que su atención haya merecido un mínimo impacto de las pretensiones, es otro punto que no podemos en manera alguna ignorar.

Ahora bien, podemos suponer que una crítica bien elaborada, como la que presenta el discípulo de Husserl y Heidegger, puede componerse de tres momentos fundamentales: a) en primer lugar, diagnosticar lo insostenible, es decir, lo que ya se ha hecho respecto a la ontología que tiene sus raíces más profundas desde la tradición griega (es lo que a nuestro juicio, expusimos en el capítulo anterior); b) en segundo lugar, debatir con quienes nuevamente lo sostienen (es lo que en el presente capítulo nos proponemos exponer) y; c) posteriormente, proponer lo que se piensa es más benevolente, siempre y cuando sea el resultado de un diálogo como el que el francés sostuvo frente a la tradición filosófica. Pasar al tercer estadio depende siempre de los resultados obtenidos en el segundo.

Así pues, el presente capítulo se explica toda vez que lo que dejamos dicho en el anterior no es sino apenas la primera parte de la obra, y ello por varias razones. En primer lugar, el pensamiento de un filósofo nunca está acabado, siempre hay algo que le falta y sólo es completo, relativamente hablando, cuando el autor muere; si consideramos que una obra no se culmina al acontecer la muerte, sino que hay siempre algo que se escapa a ser dicho, de modo que toda la obra de un filósofo es siempre una obra inacabada. Por otro lado, como ya lo señalamos antes, lo que nuestro autor manifestó hasta *Totalidad e Infinito*, era todo un desafío a la filosofía de occidente, de manera que el escándalo que éste causó a sus contemporáneos era más que evidente. Así se explica que las críticas, bastante severas, es cierto, que por su parte recibió de sus

colegas filósofos lo obligaron a repensar su obra.<sup>90</sup> Y, buscar nuevos derroteros que lo llevaran a como diera lugar al objetivo que se había planteado, a saber, hacer de la ética la filosofía primera era ya un compromiso del que no podía haber vuelta de hoja.

Sin duda alguna, el primer estudio serio que se hizo sobre la obra de Husserl en Francia pertenece a la autoría del filósofo judeo-francés. Tal estudio es su conocida tesis doctoral inscrita bajo el nombre de *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sin embargo, no podemos desconocer que ya antes de su tesis, un año atrás,<sup>91</sup> nuestro autor había realizado un estudio sobre una de las obras principales de su maestro, cuyo contenido era más breve al presentado en su tesis doctoral, mas no por ello menos severo con su maestro, pues allí ya comenzaba a tener ciertas dudas sobre el tema de la intersubjetividad dentro del terreno fenomenológico.<sup>92</sup> Por otro lado, no sabemos qué impacto pudo haber tenido este pequeño texto ante la posible lectura del padre de la fenomenología, sin embargo, lo que es cierto, es que aquel texto era sólo un estudio de una sola de las obras de Husserl, se trataba de *Ideas I*. De modo que lo que allí se exponía es muy posible una crítica bastante limitada a la fenomenología en razón de haber bebido muy poco de ella hasta entonces. Y también, muy probablemente, porque Husserl era aún muy prolífico en lo que estaba produciendo, de modo que su obra aún era incompleta.

Ahora bien, lo que Levinas fue para su maestro Husserl, es decir, un alumno y lector crítico y radicalmente severo, Derrida fue para el autor de la *Totalidad e Infinito*. Esta obra tuvo una acogida también bastante crítica de parte del padre del deconstruccionismo.<sup>93</sup> De modo que, el segundo momento de la obra estuvo animado

---

<sup>90</sup> Véase: Levinas Emmanuel, “<<Totalidad e Infinito>> prefacio a la edición alemana” en *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, *Op. cit.*, p. 265. (Comillas francesas en el original). Se trata del prefacio a la edición alemana de su primera obra importante, el cual fue reunido posteriormente en este otro volumen, y que en *Totalidad e Infinito* curiosamente no aparece, al menos en las dos ediciones españolas que consultamos.

<sup>91</sup> Cfr. Pierre Hayat “Introducción” a Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, *Op. cit.*, p. 11.

<sup>92</sup> Nos referimos a “Sobre <<Ideas>> de Edmund Husserl”, en Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, *Op. cit.*, pp. 39-88.

<sup>93</sup> Para tener en cuenta las influencias que Levinas ejerció sobre Derrida y cómo éstas fueron asimiladas, remitimos al apartado llamado “Sobre la hospitalidad” en Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 57-67. “El de Levinas es un gran pensamiento del otro. He de decir (...) que actualmente las palabras <<otro>>, <<respeto del otro>>, <<apertura del otro>>, etc., empiezan

por las críticas de su colega francés. Si bien es cierto que Derrida es el primer filósofo en rendir homenaje tras la muerte del también estudioso del judaísmo, es igualmente cierto que es el primer crítico de él. Para dar cuenta de ello debemos partir de aquel texto derridasiano inscrito bajo el nombre “Violencia y metafísica en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. Aquí veremos hacia dónde apuntan esas críticas y cuál es la reacción del interrogado ante esto. De entrada, solamente podemos advertir que en gran parte, la segunda obra más importante de nuestro autor, a saber *De otro modo que ser o más allá de la esencia* es el resultado de ese diálogo que tiene Levinas<sup>94</sup> frente a sus lectores críticos, pero también, insistimos en ello, se trata de un diálogo con la tradición.

De manera que el capítulo que ahora presentamos, está compuesto de dos partes fundamentales. En primer lugar, la crítica a la filosofía de nuestro autor, así como su respectiva defensa. En segundo lugar, encontramos el desarrollo de las categorías a las que apela en el segundo periodo de su pensamiento. Categorías cuyo desarrollo está principalmente expuesto en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, pues es éste el texto que responde a los planteamientos críticos que le hacen ver.<sup>95</sup>

---

a resultar un poco latosas. Hay algo que se torna mecánico en este uso moralizante de la palabra <<otro>> y, a veces, también hay, en la referencia a Levinas algo que resulta un poco mecánico, un poco fácil (y edificante) desde hace años. Me gustaría por consiguiente, en nombre de ese pensamiento difícil, protestar contra esa facilidad.” *Ibid.*, p. 49.

<sup>94</sup> Podemos remitir al propio testimonio de Levinas, tan conocido y citado por cierto entre sus comentaristas -y que por lo mismo se ha convertido en un testimonio ya clásico en este sentido-, donde él mismo manifiesta que la evolución de sus obras va en función del uso de un lenguaje ontológico que aparece en la primera para intentar ser erradicado en la segunda, por lo que ella va denominada por el otro modo que ser, por lo que se trata de un lenguaje que ya no enuncie en función de lo que es, de lo dicho, sino del decir. Tal testimonio se recoge en unas pequeñas notas a modo de autobiografía, tildadas bajo el nombre: <<signature> en *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós editores, 2004.

<sup>95</sup> Por su parte, Joan Solé, hace notar que la evolución que va de *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser*, se cifra en un discurso que va de lo dicho al decir, categorías que, por lo demás son también clave para entender la segunda obra. Así es como señala que: “Levinas desea situarse [...] <<más allá de la esencia>>. Por lo que necesita estar en otro lenguaje, uno que no sea ontológico, que no imponga automáticamente los predicados del ser. El lenguaje de una ética sin ontología, capaz de interrumpir o derrocar el régimen del ser.” *La ética del Otro*, España, Batiscafo, 2015, p. 105. Más adelante continua señalando el mismo punto con una explicación bastante interesante de las dimensiones de sentido que pertenece al decir y a lo dicho. Sobre ello, apunta: El decir es el ámbito de lo <<de otro modo que ser>>. Es el lenguaje ajeno y anterior a la ontología que esta buscando Levinas para interrumpir el régimen de la esencia y permitir el surgimiento de lo ético, de lo Otro no tematizado, el Otro. El decir es originario, incluso preoriginal, está antes de la Totalidad, de la constitución del sujeto y la conciencia. El decir es el espacio (o mejor dicho el no espacio) del encuentro con el Otro, el infinito y la exterioridad [...]

Por otro lado, antes de comenzar la exposición, queremos dejar en claro dos cosas. En primer lugar, no sabemos si hubo algún contacto directo entre nuestro autor y otro de los más brillantes filósofos franceses contemporáneos: Alain Badiou. Pero de lo que sí estamos seguros es que el segundo fue también un crítico de importancia mayúscula a su obra, no menos severo que Derrida, al sostener que lo que el judío hacía -con todo lo elogiabile que en él hay- era religión, pero nunca filosofía.<sup>96</sup> Por su parte, sostiene que su ética se torna irrelevante una vez que el Absolutamente Otro queda eliminado como categoría filosófica. Es decir, la filosofía, en tanto que discurso estrictamente racional, debe prescindir de Dios. Su ética, por el contrario, que además de pretender ser filosofía, es filosofía primera, no puede sostenerse sin este gran supuesto, pues sólo a partir del Absolutamente Otro, el otro tiene su lugar.<sup>97</sup>

De modo que, otro de los argumentos del presente capítulo trata de confrontar hasta dónde lo que nuestro autor atisba en su segundo periodo es lo que la crítica de Badiou argumenta, es decir, el carácter religioso de su pensamiento, para de allí inferir qué carácter adquiere la filosofía que nuestro autor hace.

Así pues, en segundo lugar queremos recordar que el objetivo trazado en esta investigación apunta a desentrañar que en Levinas, para hacer de la ética la filosofía primera, hay que hacer filosofía de otro modo, pero si la filosofía es siempre un discurso encarnado en el sujeto desde el cual ésta se elabora, es preciso entonces, que, en primer lugar tengamos que atenernos que lo que él demanda es el problema de la subjetividad, de modo que el meollo del asunto está presente al encarar al sujeto de otro modo, como sujeto responsable antes que como sujeto completamente libre y/o solipsista. De manera que en el segundo periodo de su obra, la noción de la subjetividad no está para nada olvidada, sino al contrario, recordada con más ahínco. Es aquí a donde queríamos llegar

---

“Lo dicho [en cambio] es el discurso de la filosofía –ontología- un discurso proposicional que anuncia la esencia de lo real (el ser) mediante la práctica de asignar predicados a sujetos (<<A es B>>).” *Ibíd.*, p. 107

<sup>96</sup> Badiou Alain, *La ética. Ensayo sobre el mal*, Madrid, Herder, p. 48.

<sup>97</sup> Al respecto, puede verse la parte final del ensayo titulado la “La huella de lo Otro”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, p. 287.

antes de proceder a examinar las tesis de su segunda obra mayor, pues así mostramos el hilo conductor de nuestra investigación.

A pesar de que las más significativas obras de nuestro autor son principalmente dos, separadas por un periodo de tiempo relativamente largo cuya aparición hace posible la división de su itinerario filosófico, ello no implica que la gestación de obras menores no se haya dado, ya sea al inicio de esta división, al final o bien como parte intermedia, que es justamente de lo que más abunda. Pues entre una y otra de tales obras, ensayo esa forma diferente con que se quiere romper de una vez por todas con la filosofía heredada de occidente. Así pues, *El humanismo del otro hombre* parece ser el intento más próximo a *De otro modo que ser*.<sup>98</sup> Este pequeño libro está constituido por tres textos realmente minúsculos, pero con una fecundidad que será muy notoria en su pensamiento. Es en el último de estos tres textos, auspiciado bajo el título: “Sin identidad” donde Levinas comienza a encontrar la posibilidad de expresar ya libremente lo que allí le preocupa en cuanto a la visión de la subjetividad, desmembrada de la ontología y situada más en la ética. Así pues, aunque sólo en una nota a pie de página del texto que hemos mencionado, comenta lo trascendente de tal planteamiento. Vale la pena resaltar lo que allí se dice para comprender mejor la apuesta en la que se está depositado la confianza del proyecto ético.

La noción de subjetividad, que proponemos aquí, no consiste ni en conjunción de estructuras, ni en red de reflejos. No remite a la interioridad de la conciencia trascendental precavida de antemano contra todo traumatismo y, desde el fondo de su misma receptividad, asumiendo el dato, la subjetividad *significa* por una pasividad más pasiva que toda pasividad, más pasiva que la materia, por su vulnerabilidad, por su sensibilidad, por su desnudez más desnuda que la desnudez, por el desudarse sincero de esta desnudez que se convierte en decir, por el decir de la responsabilidad, *por la sustitución de la que la responsabilidad se dice hasta sus últimas consecuencias*, por el acusativo sin nominativo del sí, por la exposición al *traumatismo* de la acusación gratuita, por la expiación por otro [...]<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Cfr. el “Prólogo” de Daniel Enrique Guillot a Emmanuel Levinas, *Humanismo de otro hombre*, México, Siglo XXI, 2013, p. 5.

<sup>99</sup> Levinas Emanuel, *Humanismo de otro hombre*, *Op. cit.*, p. 125. [Cursivas nuestras]

De lo que hemos rescatado en la cita, vale la pena comentar que aquí la noción de subjetividad va fuertemente vinculada con la noción de pasividad porque es ésta la que hace posible acoger al otro, es decir, poner al sujeto en una posición que le permita estar siempre al pendiente de recibir. Si bien la postura de esta filosofía es una donde el “dar” es siempre una noción clave para entender la ética, no es menos importante la noción de “recibir”, y en este sentido lo que puede recibirse, es el rostro de la alteridad. Y para tal recibimiento, la pasividad lo que permite evitar la violencia cuando observamos la llegada inminente del otro.

## 2.2. Críticas a la propuesta de Levinas de la “Ética” como “Filosofía primera”

Hacer una filosofía en la que la ontología, es decir, donde la importancia de la pregunta por el ser quede relegada a un segundo plano, del mismo modo que aquel que lanza tal pregunta, en detrimento de aquel que no pregunta nada y que sólo se presenta con un rostro desnudo; ¿no será, antes de hacer filosofía, un atentado contra la filosofía misma? En otras palabras ¿es posible hacer filosofía esquivando las categorías<sup>100</sup> que el pensamiento griego nos heredó?<sup>101</sup> Fueron de esta naturaleza las cuestiones que Derrida

---

<sup>100</sup> El mismo Levinas es consciente que, uno de los problemas centrales de su filosofía es el del uso adecuado de las categorías. En un ensayo titulado “¿Un dios hombre?” Recogido en *Entre Nosotros, Op. cit.*, apunta: “estas ideas, en primera instancia teológicas, trastornan las categorías de representación. Deseo por tanto preguntarme si estas ideas, incondicionalmente válidas para la fe cristiana, tienen también un valor filosófico: en qué medida pueden aparecer en la fenomenología. Una fenomenología que ya es beneficiaria de la sabiduría judeocristiana, ciertamente. Pero la conciencia no asimila la totalidad de las sabidurías”. p. 72.

<sup>101</sup> Uno de los principales exponentes de la tesis que apunta que la filosofía, o es griega o no es filosofía, es sin duda alguna Heidegger. En uno de sus textos se ocupa especialmente de esta cuestión, que por otro lado, nos advierte una razón más para entender la confrontación entre Heidegger y Levinas. Allí se puede leer lo siguiente: “La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no solo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión <<filosofía europea occidental>> que se oye con tanta

le hizo notar a Levinas. Pero aún hay más. Amén de dejar de lado los esquemas de la filosofía griega, ¿hasta qué punto era posible sostener una filosofía fincada en las estructuras dadas por una tradición completamente diferente a la oficial, es decir, la griega?

La preocupación central a estas alturas es entonces la siguiente: ¿dónde queda parado nuestro autor si sus contemporáneos lo han embestido desde diferentes ángulos? ¿Es posible que su pensamiento se pueda mantener firme?

En términos sencillos, las categorías no son más que las palabras que se utilizan para enunciar el discurso. No es posible atisbar un pensamiento sin un lenguaje. En cambio, un lenguaje requiere de conceptos legislados para designar ciertos objetos o fenómenos. Ahora bien, la filosofía es la forma de pensar griego en torno al origen del cosmos y qué es este cosmos. Por tanto, tal pensamiento es en clave griega, es decir, es elaborado desde conceptos griegos. Así pues, si la filosofía nace en Grecia, las categorías deben ser griegas y, todo lo que después se quiera proponer como filosofía, o debe estar amparado en estas categorías o, será todo menos filosofía. Así pues, “plantea Derrida al inicio de su ensayo los inicios de tensión que se debaten en la filosofía, a saber, el paradigma griego y el pensamiento heterológico judío”.<sup>102</sup> “El lenguaje filosófico, para Derrida, supone la imposibilidad de lo exterior y de su pureza. El lenguaje es devenir y el devenir es ya guerra y violencia”.<sup>103</sup>

*Totalidad e Infinito* ensayaba los argumentos bajo los cuales Levinas podía someter al yo y a la ontología. Sin embargo, él mismo fue consiente de las críticas que le hicieron notar posteriormente algunos de sus colegas. Así pues, la gestación de *De otro modo que ser o más allá de la esencia* parece obedecer a la preocupación de dar alcance a tales objeciones. Supone este texto una forma de enfrentar a sus contrincantes desde un discurso lo más finamente concebido al estilo filosófico.

---

frecuencia, es en verdad una tautología. ¿por qué? Porque la <<filosofía>> es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia, de tal naturaleza que preciso del mundo de los griegos, y solo de este mundo, para iniciar su despliegue”. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Herder, 2004, p. 35.

<sup>102</sup> Gibu Ricardo, “Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas.”, *Op. cit.*, p. 2

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 4.

Más aun, nuestro autor intuyó desde mucho antes de escribir *Totalidad e Infinito* que al atisbar un pensamiento como el que planteó, se enfrentaría a un problema de envergadura considerablemente compleja si apelaba a conceptos como el de Infinito, cuyo significado terminaría siendo asimilado desde posturas místicas, invalidando su carácter filosófico. Aun así, el francés apela al Infinito como la única categoría que nos abre a la posibilidad de relacionarnos con lo exterior, sin que tal exterioridad se integre a lo Mismo. Empero, cuando en el lenguaje griego es imposible dar cuenta de lo exterior, Levinas se aferra a dicha relación y repara en el problema al que se está enfrentando al reflexionar de esta manera:

¿Cómo puede seguir siendo filosófica tal estructura? ¿Cuál es el respecto que, aunque permaneciendo lo más en lo menos, no se transforma en la relación donde, según los místicos, la mariposa atraída por el fuego se consume en el fuego? ¿Cómo mantener separados a los seres, cómo no zozobrar en la participación contra la que la filosofía de lo Mismo tendría el inmortal mérito de haberse rebelado?<sup>104</sup>

Ahora bien ¿puede, lo que nuestro autor hace, considerarse filosofía? Comencemos por considerar que la filosofía que allí se encuentra es diferente a la tradicional desde la forma misma de entenderla a partir de su simple etimología. No es ya amor a la sabiduría sino sabiduría del amor.<sup>105</sup> ¿Se puede pensar la filosofía de otro modo? Si es así, ¿cuál es el criterio para tal aseveración? De lo contrario ¿no ha quedado la filosofía, entendida como discurso eminentemente griego, por lo tanto clausurada y no quedan sino sólo estudios, reseñas o lo que se quiera de aquello que fue la más grande expresión del pensamiento?

---

<sup>104</sup> Levinas Emmanuel, “La filosofía y la idea de lo infinito” en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, Op. cit.*, p. 247.

<sup>105</sup> Ya casi al termino de *De otro modo que ser* es donde queda expuesta esta fórmula que tanto caracteriza a nuestro autor, pero que un poco titubeante aparece hasta esta que es la obra, sino definitiva, al menos la que responde las objeciones que se le habían planteado y que expone que no renunciará a lo ya dicho, sino al contrario, lo reafirma con más decisión. Pág. 242: “la filosofía en esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro propio de la proximidad, algo así como la sabiduría del amor”. Quizás sea esta la manera con la que nuestro autor sentencia que es posible hacer filosofía a favor del otro, sin que esto deje de ser filosofía. Así pues, es esta una de las embestidas más directas de Levinas hacía los críticos de su discurso. Probablemente es también la manera más directa de ironizar sobre la univocidad de la filosofía.

Por otro lado, nuestro mismo autor preveía a la perfección la inconsistencia que se encontraba en *Totalidad e Infinito*, quizás de ahí se explique que al final del capítulo que inauguraba su segunda obra mayor, se detuviera a expresar las siguientes palabras que ponían de manifiesto su rebeldía cuando lo tachan de que lo de él no es filosofía. De modo que, él entabla un diálogo con la tradición, y no supone a interlocutores iguales para dialogar, sino más bien diferentes, pues son las diferencias las que en este sentido enriquecen la discusión. Por ello, él quiere dialogar con la tradición, pero quizás no desde la tradición. Es decir, un diálogo con los filósofos, pero no con lo que ellos han dicho, o al menos no con lo que más se ha dicho. Por eso:

La filosofía suscita un drama entre filósofos y un movimiento intersubjetivo que no se parece al diálogo de colaboradores en un equipo científico ni siquiera al diálogo platónico, el cual es reminiscencia de un drama. Se perfila con una estructura distinta. Empíricamente, se ordena como historia de la filosofía en la que entran siempre nuevos interlocutores que tienen nuevas cosas que decir, pero donde los antiguos retoman la palabra para responder en las interpretaciones que suscitan donde, a pesar de esa falta de <<seguridad en la marcha >> (o por ella misma), a nadie está permitido ni una distracción ni una falta de rigor.<sup>106</sup>

Consciente el propio Levinas de que en el cara a cara no se enfrentaba solamente a un rostro desnudo por quién responsabilizarse, sino también un rostro que no necesariamente amparado en la desnudez le objetaba algunos supuestos a su filosofía, prepara algunos argumentos con los que pretende defender su pensamiento de aquellos que lo culpan por la pretensión de hacer filosofía deslindándose de lo griego. Por ello, protesta irónicamente aduciendo que:

El discurso buscado sólo se reconoce como racional si los griegos han fijado el vocabulario y la sintaxis, de suerte que ninguna noción nueva accede a la dignidad filosófica ni se acredita más que si ella se define a partir de ese vocabulario originario y se forma según esa sintaxis o esa lógica. Sin duda, la fuerza de este lenguaje reside en su rechazo de todo *extrinsecismo*, es decir, en virtud de conciencia extrema.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 66.

<sup>107</sup> Levinas Emmanuel, *Nombres propios*, *Op. cit.*, p. 79.

No obstante, con estas palabras, se busca la posibilidad de atisbar una filosofía que se sustente en una estructura diferente a la que se ha sustentado la tradicional. La cuestión que nuestro autor plantea, por tanto, va más allá de lo que a simple vista parece, sus críticas someten al criterio bajo el cual se defiende que lo que se nos ha dicho que es filosofía, sólo eso puede ser tal. De modo que ya en la introducción a la edición castellana de su segunda obra destacada, redactada por Antonio Pintor-Ramos, éste advertía, a favor del judeo-francés, lo siguiente:

Que la filosofía no pueda existir más que desde una tradición, que esta tradición aporte el teclado, e incluso los signos del discurso no significa ni que sobre ese teclado sólo se pueda ejecutar la melodía de un solo modo ni tampoco que sólo se pueda componer un único discurso o variaciones sobre él. Es muy cierto que sólo se puede crear con los instrumentos que tenemos, pero no lo es menos que en el ámbito de las significaciones posibles no está cerrado definitivamente.<sup>108</sup>

Ese otro mundo de significaciones es el que Levinas se aventura a buscar. Por eso, si para la filosofía tradicional el punto de apoyo ha sido el yo, él, en cambio, intenta desplazar a ese yo para poder darle un lugar de primera importancia al otro. En consecuencia, en la medida que vamos recorriendo la lectura de las diferentes obras, que, pese a las duras críticas que sus contemporáneos le han planteado, él, por su parte en ningún momento renuncia a su empresa, sino al contrario, dichas críticas alientan su espíritu para volver cada vez con más fuerza y replantear con más rigor las tesis que ya estaban ensayadas.

Empero, una vez que nuestro autor se ha defendido de que su discurso sea tachado de no filosófico y protestado sobre las culpas que le atribuyen, podemos exponer los recursos a los que apela para sustentar su ética como filosofía primera, sin por ello dejar de lado el problema de la subjetividad.

Irónicamente, Levinas retoma su discurso apelando a ideas que muy poco tienen que ver con la filosofía occidental o, por el contrario, las retoma pero en un sentido negativo, un ejemplo de ello es la categoría de anarquía, pues en nuestro autor este

---

<sup>108</sup> Pintor-Ramos Antonio, "Introducción" a Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser*, *Op. cit.*, p. 34.

término es una idea regulativa que no apela a un principio material en base al cual el mundo surge, pues un principio de este tipo, conduce a una jerarquización en las esferas del ser, de modo que el otro, del cual nuestro autor siempre estuvo preocupado, solo puede ubicarse en la esfera del casi no ser. En cambio, sin este principio, se apela más a la idea de creación ex nihilo, idea poco tolerada por la filosofía occidental, salvo por los atisbos de la filosofía medieval cristiana.

### **2.3. Ser sujeto es sujetarse a la responsabilidad**

Insistimos en que el problema al que nos enfrentamos es al de la subjetividad. Y lo que menos quiso el autor fue asimilarla con la concepción que de ella se tenía en occidente. De modo que lo que en última instancia trató de evitar fue entender esta categoría bajo la condición de identidad, solipsismo, etc. Sin embargo, para configurar esa otra subjetividad por la que él apela, la tiene que encontrar en el entrelazamiento de otras nociones que le permitirán tal consideración. Lo primero por lo que él se pregunta es desde dónde esa subjetividad se puede entender sin tampoco apelar a una construcción arbitraria. Por ello, en este sentido, tiene que revisar lo otro de la historia del pensamiento y remitirse hasta los inicios de la filosofía para ver si había una posibilidad alterna de leer la filosofía occidental. Sobre ello, efectivamente encuentra hallazgos importantes, tal es el caso de la idea de principio, pues la tradición nos ha dado cuenta que la filosofía inicia allí donde se pregunta sobre el origen o principio de todas las cosas, pero al preguntar tal cosa, el principio era ya un supuesto que se asumía. En cambio, pudo ser posible que aquello de donde vinieron las cosas no fue el principio sino la nada. Pues bien, esto es pieza clave para entender los hallazgos de los que arranca la lectura alterna al pensamiento occidental que se intenta hacer, de modo que desde allí se pueda insistir en la posibilidad de una noción diferente de subjetividad, sobre ello daremos cuenta a continuación. Cabe, además decir que, aunado a esto, la subjetividad propuesta ahora va ligada una noción diferente del tiempo y de la muerte, temas centrales de la filosofía. A continuación, exponemos estos aspectos.

### 2.3.1 Creación ex nihilo y anarquía

La filosofía griega es la búsqueda del principio a partir del cual surgen todas las cosas. La lógica de aquel pensamiento establece una premisa a partir de la cual se explica que tiene que haber algo del cual todas las cosas participan, de modo que el mundo, es decir, la exterioridad, es inmanente a ese principio. Así pues, los pensadores con los que se inaugura la filosofía griega son de este parecer. Para algunos, es el agua aquel principio, en cambio para otros es el fuego, etc. No obstante, no nos preocupa tanto el dar cuenta detalladamente de cuál es el principio de cada uno de aquellos filósofos clásicos, en cambio, nuestro interés apunta a indicar que de aquellos ejemplos podemos derivar una premisa que es característica de aquel pensamiento, a saber: nada puede surgir de la nada. De modo que, si es que hay un rasgo que puede distinguir a la filosofía griega antigua, es probablemente éste el que más enfatice su peculiaridad. Esto es el pensamiento griego. Pensar, es entonces pensar sobre el principio (*arjé*), o pensar la sustancia, en otras palabras, pensar el ser del ente.

En cambio, Emmanuel Levinas está pensando desde la tradición judía, es decir, desde lo no griego. Por lo tanto, sospechamos que la categoría griega de principio, ἀρχή, adquiere un sentido completamente diferente toda vez que lo que el lituano francés busca es hacer una ética como filosofía primera que abra la vía de la responsabilidad por el otro, pero un otro que no es lo mismo que el yo, sino otro diferente. Otro diferente es aquel que no queda absorbido por el Mismo en la aprehensión, sino que se escapa a ella, y se escapa en virtud de que no comparte la esencia del yo, es decir, no participa del mismo principio que el yo, no es idéntico a él, por tanto es trascendente. Ahora bien, esa es una problemática que nuestro autor pretende resolver desde lo no griego.

El principio ἀρχή, hace referencia al fondo común del cual todas las cosas emanan. Levinas medita al respecto y se hace la pregunta que nos permite entender la posibilidad de que plantear la filosofía desde otro ángulo desemboque hacia otro derrotero diferente al tradicional. Esa sentencia griega que nos sugiere que nada puede

venir de la nada, la podemos entender como un principio metodológico. Ahora bien, en cuestiones de método, los pasos los podemos variar según lo que buscamos en la investigación. Así pues, el proyecto filosófico levinasiano busca un nuevo criterio que le permita sostener que, para fundamentar la ética como filosofía primera, hay que hacer filosofía de otro modo. Por tanto, es necesario remontarse hasta el origen mismo de la filosofía. Por eso es que en su obra hay también una constante apelación a la filosofía antigua. De modo que, frente a aquel principio cuya tesis central defiende que nada puede surgir de la nada, nuestro autor medita sobre las posibilidades de que la nada se situó antes del ser, es decir, que el ser devenga de la nada. Su inquietud gira en torno a la pretensión de saber hacia dónde nos conduciría la posibilidad de que la creación del cosmos fuese a partir de la nada. Al respecto, sus meditaciones, que comienzan a cobrar sentido desde *Totalidad e Infinito*, son las siguientes:

Afirmar el origen a partir de la nada, por la creación, es impugnar la previa comunidad de todas las cosas en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir a los seres como de una matriz común. *El desfase o nivel absoluto de la separación que la trascendencia supone no podría decirse mejor que con el término creación, en el que a la vez se afirma el parentesco de los seres entre ellos pero también su heterogeneidad radical, su recíproca exterioridad a partir de la nada.* Cabe hablar de criatura para caracterizar los entes situados en la trascendencia que no se cierra en totalidad.<sup>109</sup>

En efecto, lo que nuestro autor propone es la creación *ex – nihilo*, que nos da la posibilidad de entender que la idea de la creación tiene ventajas en la esfera práctica<sup>110</sup> frente la idea del principio de la filosofía antigua. Al respecto enfatiza lo siguiente: “La gran fuerza de la idea de creación, tal como la aportó 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, sino porque así el ser separado y creado no ha

---

<sup>109</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Op, cit., p. 330. [Cursivas nuestras].

<sup>110</sup> Emmanuel Levinas no hace referencia al carácter práctico de su ética, aunque la ética es por antonomasia praxis. Sin embargo, sus críticas van dirigidas constantemente hacia el teoricismo. Si oponemos teoría y praxis, y asumimos su hostilidad hacia el teoricismo o el intelectualismo, podemos derivar, a nuestro juicio, que su ética debe ser praxis total. El término que nuestro autor prefiere emplear al respecto es el término de obra.

salido simplemente del padre, sino que le es absolutamente otro”.<sup>111</sup> De modo que, la idea de un principio material al modo como fue pensado por los griegos no cabe ya en este proyecto filosófico puesto que tal principio era el criterio que permitía la identidad y el regreso a lo mismo. Además de eso, tal principio era el que sostenía la idea de lo Uno, misma que privaba de la pluralidad y la diferencia al cosmos. En su lugar, Levinas opta por la creación, puesto que la creación es el acto de crear creaturas que toda vez que van siendo creadas una a una, van adquiriendo diferencias unas respecto de otras en la misma medida que van abriendo paso a la pluralidad de los seres que aún no se pueden ver como una totalidad.

Al estar ubicado frente a esta idea de creación, desde esta óptica, estamos, al mismo tiempo afirmando la idea de anarquía, por cuanto que no tenemos un principio, en forma de ley que determine el orden y la jerarquización de los seres, al modo de la filosofía griega antigua. La anarquía, en este sentido, es la forma en que el yo puede quedar indefenso ante el otro. La anarquía es utilizada para designar aquello que no tiene principio, o no puede dar cuenta de él. El yo no tiene un principio al que se repliegue al momento de verse acosado por la responsabilidad que el otro le demanda. La anarquía es despojar al yo de sus privilegios, de sus principios, es destronarlo del suelo donde podría poner los pies en tierra firme, suelo en el que el yo puede hacer ontología. La anarquía es también arrebatarle al yo el criterio que le da soberanía, es impugnar la ley que le permite generar un orden en los seres. Sobre ello, el autor de *De otro modo que ser*, observa:

El desorden es tan solo un orden distinto y lo difuso está posiblemente tematizado. La anarquía conmociona al ser por encima de tales alternativas. Detiene el juego ontológico que, precisamente en cuanto juego, es conciencia en la que el ser se pierde y se encuentra, de este modo, se esclarece. Bajo las formas de un Yo, pero anacrónicamente en retraso respecto a su presente, incapaz de recuperar ese retraso, es decir, bajo las formas de un Yo incapaz de pensar aquello que lo <<toca>>, la ascendencia del Otro se ejerce sobre lo Mismo hasta el punto de interrumpirlo, de dejarlo sin voz; la anarquía es persuasión.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Op. cit., p. 64.

<sup>112</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Op. cit., p. 166.

No obstante, lo hasta aquí expuesto sólo es un modo de entender la anarquía.

Pero aún hay una manera más radical de poderla entender también a la luz del camino abierto por la idea de la creación ex –nihil. El hecho de que el cosmos haya sido creado implica que fue alguien el creador y no algo, porque el crear es un atributo de un ser y no de una cosa. Por lo tanto, dicha creación es una creación consciente. Y es una conciencia del creador que está creando, mas no de la creatura creada, pues ¿cómo va a saber de su creación si no fue ella la que la decidió? De modo que, los seres que participan de la creación no han sido interrogados sobre si tenían o no la voluntad de ser creados. Así que, la creación entonces, está antes de las facultades deliberativas del sujeto.

De este modo, el sujeto ha venido al mundo sin un contrato en el que haya estado de acuerdo, porque no era consciente de esa venida a la existencia. Por tal motivo, se trata de un asumir la existencia que está antes de todo recuerdo, se trata de una creación de la que no fuimos llamados a opinar si estábamos de acuerdo o no. Es por eso que Levinas dirá en algún momento de su pensamiento que el sujeto, de esta manera, está amparado en una responsabilidad que nunca ha estado en su decisión. Así pues, es de esta manera como se entiende el concepto de anarquía en su sentido más amplio. El sujeto no sólo ha sido creado, sino que ha sido creado y ha sido responsabilizado incluso por lo que él no hizo, es decir, por la creación de los otros. Por lo tanto, si el Yo no ha elegido su existencia, tampoco ha elegido su responsabilidad, incluso, podría ser que ha ocurrido lo contrario, es la responsabilidad que potencialmente es el paso hacia el Bien, quien ha elegido al yo. Se trata, en este sentido, de una responsabilidad excedente, que va más allá de la que uno puede adquirir al momento de cometer un mal. Es una responsabilidad por los otros y no sólo por mí. Es la responsabilidad antes de la libertad. Así pues, el discípulo de Husserl admite que:

Hay una significación ética de esta responsabilidad –en esta responsabilidad anárquica-, que no es el recuerdo presente de un compromiso cualquiera. Significa en ella un pasado

que me concierne, que <<tiene que ver conmigo>>, que es <<asunto mío>> al margen de toda reminiscencia, de toda retención, de toda referencia a un pasado rememorado.<sup>113</sup>

Ahora bien, estas cuestiones son de capital importancia en el pensamiento del fenomenólogo francés toda vez que son el mecanismo a partir del cual, lo que él buscaba, es decir, una ética de la responsabilidad por el otro, es posible. Ello en virtud de que una creación del cosmos que está en un pasado del cual no puedo dar cuenta, porque rebasa mi capacidad de recordar, es una creación de la que no puedo tener representación. La reminiscencia a la cual tanto apeló Platón es limitada en este sentido. En consecuencia, los seres que han sido creados, no puedo representármelos en la conciencia, por lo tanto, tampoco los puedo retener en ella. Existe solo una huella de esa creación, y esa huella está presente en el rostro del otro. A su vez, esa huella es huella del creador. Semejante huella no permite, de igual modo, que el Yo tenga una representación de tal creador. La huella es lo único que queda. Y esa “es huella de un pasado que se niega al presente y a la representación, huella de un pasado inmemorial”.<sup>114</sup> Es inmemorial porque el sujeto creado no puede dar cuenta del tiempo de la creación, tal asunto se escapa a sus posibilidades cognitivas. Por tanto, se puede decir que ese momento en el que asumió la existencia no fue producto de una decisión deliberada. Porque fue un tiempo en el que el Yo no era consciente, y al no serlo, además de sujetarse a la existencia, se sujetó<sup>115</sup> a una responsabilidad por el otro.

A partir de la responsabilidad respecto de otro hombre cobra sentido un pasado inmemorial, que me llega en la heteronomía de un mandato: mi participación no intencional en la historia de la humanidad, en el pasado de los demás que <<tiene que ver conmigo>> desde el fondo de la concreción de un tiempo de mi responsabilidad respecto de otro, la diacronía de un pasado que no se unifica en la representación.<sup>116</sup>

Así pues, la noción de subjetividad que ahora ensayamos está vinculada a una responsabilidad radical por los otros, puesto que se trata de responder incluso por lo que

---

<sup>113</sup> Levinas Emmanuel, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 198.

<sup>114</sup> Levinas Emmanuel, *Humanismo del otro hombre, Op. cit.*, p. 105.

<sup>115</sup> Sujeto en este sentido se debe entender como “estar atado a” la responsabilidad por el otro.

<sup>116</sup> Levinas Emmanuel, *Entre nosotros. Op. cit.*, pp. 198-199

el Yo no ha hecho. En el pensamiento occidental también se ha apostado por la responsabilidad, la diferencia entre aquel y la postura que aquí tratamos estriba en que la occidental es una responsabilidad por lo que hago, llamada por nuestro autor, una responsabilidad ontológica, puesto que ésta gira en torno al yo; responder por lo que el yo ha hecho, pues sólo el yo conoce sus actos para responsabilizarse de ellos. Mas nuestro autor busca ir más allá con una responsabilidad ética, que responde no sólo por lo que el yo ha hecho, sino por los actos del otro. El yo se dice en acusativo, se acusa de ser culpable por los otros. El yo ha contraído una responsabilidad indeclinable desde el momento que vino a la existencia.

La responsabilidad ontológica de occidente primero pregunta para conocer, luego se responsabiliza. En cambio, la responsabilidad propia de la ética se responsabiliza sin conocer las causas de aquello a lo que hay que responder. El obrar es anterior al teorizar. De ello, Levinas ofrece un ejemplo bastante lúcido que ilustra magistralmente tal situación. En el *Génesis* encontramos tal ejemplo. Cuando Caín asesina a Abel, es cuestionado por tal obra: “Yahvé dijo a Caín: <<¿Dónde está tu hermano? Abel Contestó: <<No sé. ¿Soy acaso guardia de mi hermano?>>.”<sup>117</sup> Caín puede muy bien exponer la actitud de la responsabilidad ontológica en la medida que contesta “¿soy acaso el guardia de mi hermano?”, pues en ello se entiende que no es el guardia del otro como lo es de sí, es decir del yo. Ahora bien, una responsabilidad desde la ética consiste en invertir la pregunta de Caín en afirmación, una afirmación donde el Yo (Caín) se acusa de ser guardia de su hermano (Abel). La postura de Caín exigía un principio que le ordenara la responsabilidad por Abel, de modo que lo teórico imperará en lo práctico, mas lo que la postura deja ver es que el mandato de la responsabilidad viene dado desde un tiempo inmemorial, no está dado como orden teórica sino como mandato que hay que desentrañar desde el rostro mismo del otro. Se trata de un mandato<sup>118</sup> que viene implícito en la existencia. Una extensa cita de Levinas es imprescindible para mostrar esto:

---

<sup>117</sup> “Génesis”, 4, 9. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, 1976.

<sup>118</sup> Al respecto, puede verse el texto de Levinas titulado “Libertad y Mandato” en *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 67-84.

La relación con un pasado al margen de todo presente y de todo lo re-presentable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana en la que la fraternidad por sí misma –pensada con toda sobria frialdad cainesca- no explicaría aun la responsabilidad que proclama entre seres separados. La libertad del otro, jamás podría comenzar en la mía, esto es asentarse en el mismo presente, ser contemporáneo, serme representable. La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo <<anterior-a-todo-recuerdo>>, de <<ulterior-a-todo cumplimiento>>, de algo no presente, viene de lo no original por excelencia, de lo an-arquico, de algo que está más allá o más acá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en el que se coloca el no lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo dicho y la esencia deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no presente, y todo lo representable, descarte que a su modo –un modo que habrá que precisar, sirve de signo al responsable.<sup>119</sup>

La idea que sugiere que la responsabilidad para con el otro es un compromiso que no se ha contraído en un tiempo representable para al sujeto, y que por tanto, se trata de un compromiso asumido incluso contra la voluntad de uno mismo, nos remite a otro de los temas de capital importancia para entender el papel que desempeña el sujeto en la ética como filosofía primera, y que por cierto, ya comienza a estar presente en la cita que anteriormente hemos esbozado, a saber, el tema del tiempo.

### 2.3.2. El tiempo como alteridad absoluta

En un pasaje de la cita antes eludida se pone de manifiesto que la responsabilidad frente a la alteridad se trata de un asunto “<<anterior-a-todo-recuerdo>>”, y “<<ulterior-a-todo cumplimiento>>”.<sup>120</sup> La primera expresión del entrecomillado ha quedado explicada en lo anteriormente expuesto. La segunda no, y de ello daremos cuenta a continuación.

---

<sup>119</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>120</sup> Mantenemos las comillas francesas con las que se encuentran los términos entrelazados en el original para no alterar o menospreciar la carga semántica que dichos términos adquieren con tal estructura.

La filosofía de Emmanuel Levinas, en la medida que es una acogida responsable de la alteridad, deja atrás aquella fórmula característica de la filosofía occidental de que el ser es el para sí y el en sí, es decir, lo idéntico a sí mismo. En cambio, es sustituida por aquella otra fórmula del ser para el otro. Ser para el otro, es ser para el otro hombre. Pero ser para el otro hombre no es ser para el otro que es igual a mí, de lo contrario, estaríamos en la postura del Yo- Tú de Buber, la cual Levinas tanto cuestionó. Ser para el otro es para el otro diferente al yo, ser para el prójimo, para el que está en la indigencia, en la miseria. Por lo tanto, puede tratarse de ser para otro hombre que no es mi contemporáneo, que participa de un tiempo diferente al mío. De otro que sobrevivirá aun cuando cese la existencia del yo. Esto es lo que también puede hacer de la ética una ética desinteresada, que no apela a una recompensa mediata o inmediata de las obras que hace por la alteridad. Y es lo que hace del obrar también, un obrar de un tiempo para el que el yo ya no estará, pero tiempo que el yo hace posible. “Renunciar a ser contemporáneo del triunfo de su obra, es obtener dicho triunfo en un tiempo sin mí, apuntar a ese mundo sin mí, apuntar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo”.<sup>121</sup> Pero no sólo eso, esta idea también nos permite comprender un aspecto más que hace que la subjetividad que posibilita la ética se desmarque de la noción de subjetividad en la que se ampara el discurso ontológico de occidente, puesto que, lo que concierne a la existencia del yo, no acaba en con la muerte, sino que se prolonga hacia más allá de la muerte. La obra del Yo debe tener incidencia después de que el yo haya muerto. No obstante, el cumplimiento de tal responsabilidad jamás se ha dado plenamente. Entre más cumplo, más se abre la brecha entre el Yo y su responsabilidad.

Vistas las cosas desde esta óptica, ahora ya no se trata de un sujeto responsable por el otro en términos generales, se trata de un sujeto que se vuelve rehén del otro. Un sujeto que renuncia a sí mismo para encargarse del otro, es un sujeto que está siempre pendiente del prójimo, que está siempre próximo a él. Así pues, la noción de rehén, es una modalidad que también está fuera de lo griego. El sujeto es exposición hacia el otro.

---

<sup>121</sup> Levinas Emmanuel, “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, p. 273.

“De este modo, la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad”.<sup>122</sup> En cambio, ser rehén del otro implica, según lo deja dicho nuestro autor, quitarse el pan de la propia boca para dárselo al otro, implica desvelarse por él, no poder dormir, sentir la angustia de que el otro esté en peligro. Implica comprometer la existencia del yo.

Vistas las cosas así, lo que ahora tenemos es una concepción del tiempo que no es sincrónica, sino más bien diacrónica. Quiere esto decir que, el tiempo es definido a partir de la relación del yo con los otros, pero de ningún modo el yo es el eje que determina la duración del tiempo. El tiempo no se mide por la absorción del otro en el yo, sino por la independencia y dinamismo con el que marcha el otro respecto al yo. Ser diacrónico quiere decir que existe un tiempo antes de que yo venga a la existencia, pero también un tiempo aun después de que el yo abandone tal existencia. Por lo tanto, no es un tiempo que dependa de un presente determinado por la presencia del yo en el mundo, sino que viene de más antes, prueba de ello es el tiempo en el que fui elegido por la responsabilidad sin saber de aquel compromiso. A este tema, nuestro autor dedicó un conjunto de conferencias que posteriormente fueron reunidas bajo el nombre de *Dios, la muerte y el tiempo*, cuyo texto fue proseguido de un epílogo realizado por Jaques Rolland, donde observaba que: “<<el fin de estas conferencias, consiste en demostrar que el tiempo no es asunto de un sujeto solo y aislado, sino que es justamente la relación con los demás>>”.<sup>123</sup> Por lo tanto, la diacronía no consiste en la coincidencia temporal que hay del Yo con respecto a la alteridad. La no coincidencia con lo otro es lo que hace que no sean medidos a través de términos de igualdad, sino de diferencia. El otro es para un tiempo al que el yo ya no alcanzará a vislumbrar, por eso “el tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con el infinito”.<sup>124</sup> A esto, nuestro autor también asigna una categoría, a saber, la asimetría. Pero aún hay más, la no coincidencia no sólo no es posible con lo otro, sino incluso con la obra del Yo. El yo obra en un tiempo, pero

---

<sup>122</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>123</sup> Jaques Rolland, “Epílogo” a Levinas Emmanuel, *Dios la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2012. p. 271. [Comillas francesas en el texto].

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 30.

los resultados de esa obra son resultados que el yo no espera ver en la inmediatez, sino en lo futuro. Levinas finiquita ese asunto observando lo siguiente: “Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo después de mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte – “Que el futuro y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes”-, esto no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el paso al tiempo de lo Otro”.<sup>125</sup> De modo que podemos decir que la obra es para los otros, los de la posteridad.

### **2.3.3 La muerte como alteridad absoluta**

Una vez abordado el tema del tiempo, es imprescindible abordar también otro de los temas que están fuertemente enlazados con él, a saber, el tema de la muerte. Si la muerte es un tema que tiene una importancia mayúscula en nuestro trabajo, no es tanto porque sea un tema que comparte aquella obra en la que su título conjuga El tiempo y la muerte junto con Dios, y que por eso mismo sintamos el compromiso de resaltarlos, sino más bien porque, en la misma medida que los temas anteriormente tratados del fundador de la ética como filosofía primera, en su obra, la muerte también adquiere una connotación singular, que nos ayuda a tener otra concepción del sujeto que puede hacer esa otra filosofía, es decir, la ética.

Nuevamente, el referente inmediato de nuestro autor para abordar el tema de la muerte es Heidegger. Hay que reconocer en él a un referente del que en no pocos casos se vale el autor de *Totalidad e Infinito* para apoyar sus tesis. Ya sea para reafirmarlas o ya para negarlas, el autor de *Ser y Tiempo*, es siempre ineludible al momento en que Levinas traza los objetivos de sus investigaciones. En efecto, para el alemán, el Dasein es un ser-para-la-muerte. En cambio, para el francés, el sujeto es aun para-después-de-mi-muerte.

---

<sup>125</sup> Levinas Emmanuel, “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, p. 274.

Ahora bien, sobre la muerte podemos apuntar una serie de aspectos. Entre ellos, podemos comenzar por decir que la muerte no es nunca algo de lo que podamos dar cuenta objetivamente, pues ésta también es alteridad, debido a que es lo otro de la vida. El yo, mientras existe, existe como vida, por lo tanto, la muerte es la alteridad pura, puesto que de ella no sabemos nada, sólo la conocemos de oídas, pues la muerte no es nunca la muerte propia, sino la muerte del otro. La muerte la experimento en el otro, pero jamás en mí. Vale la pena quizás recordar la tal original acepción epicúrea que sostenía que cuando yo estoy la muerte no está, y cuando la muerte viene yo ya no estoy. De modo que para Levinas, la muerte es un misterio, un enigma, una pregunta para la que no hay respuesta.

La muerte también es la absoluta alteridad puesto que no es idéntica a la vida, no es lo mismo que la vida, por lo tanto, en la muerte es imposible emprender el camino de regreso característico de Ulises. En la muerte se parte a lo desconocido, a lo otro que el ser; la muerte es la salida sin retorno. La muerte rebasa la dicotomía del ser o la nada. Sufrir la muerte, ciertamente no es ya la experimentación de ser, pero tampoco es válido decir que con la muerte asumimos la nada. No es la asunción de la nada en virtud de que después de mi muerte aún hay algo, a saber, los resultados de la obra del yo. Bajo este esquema es que podemos plantear la fórmula del ser-para-mas-allá-de-mi-muerte. Por eso, la muerte es lo más allá del ser.

Ahora bien, la muerte, en términos generales puede entenderse como el dejar de ser, pero no como el pasar a la nada. Pero ese dejar de ser, nunca lo experimento como algo propio, sino como algo en los otros, porque cuando yo dejo de ser, quién jamás se da cuenta de ese dejar de ser, es precisamente el yo. De mi muerte, solo pueden dar cuenta los otros, y viceversa, de la muerte de los otros, solo puedo dar cuenta yo. Aclarado esto, hay que enfatizar entonces que la muerte propia no es nunca un asunto tan importante como lo es la de los otros.

Esta es siempre algo prematuro, que ocurre mucho antes de que uno esté preparado para asumirla. Mi muerte y la de los otros, son siempre muertes prematuras porque fueron muertes de una vida a la que le faltó siempre tiempo. Mas esto no quiere decir que en la muerte sí haya una especie de esa reciprocidad que fue rechazada en la

responsabilidad recíproca entre el yo y el tú. La muerte del otro no es recíproca con la muerte del yo porque la del otro es siempre un asunto mío, su muerte es un asunto del que yo debo evitar su llegada próxima. La tarea del yo es aplazar siempre la muerte del otro. Sin embargo, en un momento tiene que llegar, y es por eso que es prematura, porque para el yo no existe la posibilidad de que cese la vigilancia que evite la muerte de otro. En algún momento, el yo es rebasado por la muerte del otro. Y allí las cosas son verdaderamente problemáticas, porque el yo estaba para cuidar del otro.

Por otro lado, lo prematuro de mi muerte estriba en que yo muero aun cuando no he cumplido mi tarea, es decir, cuando no he cumplido esa infinita responsabilidad de velar por la muerte del otro. Y es que, a decir verdad, aquello es siempre imposible cumplir, porque tal responsabilidad es infinita y el sujeto es finito, tras su muerte queda una deuda de lo no cumplido. En cambio, del otro no le podemos exigir responsabilidad de mi muerte, pues la mía ha aparecido justo cuando la del otro ha llegado. Una vez que la muerte del otro ha llegado sin haber hecho yo nada por evitarla, la vida del yo pierde sentido.

(La simpatía y la compasión, sentir dolor por el otro o <<morir mil muertes>> por el otro tienen, como condición de posibilidad, una sustitución más radical por los demás. Una responsabilidad hacia el prójimo que consiste en soportar su desgracia o su fin *como si se fuera culpable*. Es la proximidad definitiva. *Sobrevivir como culpable*. En este sentido, el sacrificio por el prójimo crearía, con la muerte de los otros, una relación distinta: una responsabilidad que quizás sería la razón de que se pueda morir. En la culpabilidad de superviviente, la muerte del otro es asunto mío. *Mi* muerte es mi *participación* en la muerte de los demás, y en mi muerte muero esa muerte que es culpa mía [...]).<sup>126</sup>

Al abordar el tema de la muerte desde esta peculiar perspectiva, estamos una vez más, ubicados en una óptica que por mucho difiere respecto a la occidental. Una de las ideas que más se han difundido de la cultura occidental y que sin duda está firmemente amparada en el discurso filosófico europeo es que la vida es algo que tiene que ocurrir en el ahora. El referente de la vida es siempre el presente. Futuro y pasado son valorados

---

<sup>126</sup> Levinas Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, *Op. cit.*, p. 53. [Paréntesis en el texto].

en detrimento del presente. Es lo que también ha intentado referir nuestro autor con el nombre de sincronía. El tiempo que pasa es siempre un tiempo que se evalúa desde el yo y su presente. Incluso, si hablamos de un pasado o de un futuro, es siempre pasado y futuro del yo. De ello se sigue que el nacimiento y la muerte son los horizontes en los que el yo ha vivido. Así se explica por qué el nacimiento de la filosofía, el nacimiento del ser, está en Grecia y culmina en Europa Misma. Así interpretamos aquella sentencia proclamada por occidente que anuncia el fin o la muerte de la filosofía. Porque la filosofía es occidente. La decadencia occidental es la muerte de la filosofía. En cambio, en esta otra postura que podemos desentrañar a partir de Levinas podemos preguntar ¿qué hay de lo otro? Tras la pretendida muerte de la filosofía, ¿podemos afirmar también la muerte de lo no occidental? ¿El nacimiento de la filosofía griega es el nacimiento de la responsabilidad, solo porque la filosofía, que conoce el ser, debe conocer aquel ser del cual responsabilizarse? Recordemos que nuestro autor nos ha hablado de un tiempo inmemorial de donde se ha dictado el mandato de responsabilidad, inmemorial porque no es tiempo nuestro, sino un pasado lejano. Pero también de un futuro ulterior a todo cumplimiento, pues la vida no nos alcanza para abarcar dicho cumplimiento. Por tanto, es una responsabilidad que es incluso para más allá de la vida, para la alteridad.

El pasado y el futuro, en cambio, son ahora tiempos que no se miden desde el yo, sino desde la alteridad. El pasado es un pasado que no es mío, sino pasado de lo otro. Igualmente, el futuro no es un futuro mío, sino del otro. En cambio, el presente es el presente del yo, pero tal presente solo viene dado del pasado, es decir de lo otro para vincularlo a un futuro, que es también futuro para el otro. De modo que, el presente está justificado sólo en la medida que atiende al mandato de responsabilidad que le viene dictado del pasado para cumplirlo en el presente, pero vinculándolo con el futuro. Nuevamente, con esta idea remitimos a la noción de la diacronía y la muerte.

Tanto el tiempo como la muerte escapan a la lógica dicotómica del ser o la nada. Son la alteridad pura, son lo otro que el ser. En cuanto al tiempo, el pasado y el futuro

son lo otro que el presente, del presente del yo.<sup>127</sup> No son el ser, pero tampoco son la nada, sino la posibilidad de justificar el ser, es decir, el presente.

En cambio, la muerte también es alteridad que no se reduce a la nada, sino es lo otro que el ser. Igualmente, en este sentido, es la posibilidad de justificar el ser en el esfuerzo que hay en el yo de aplazar cada vez la muerte del otro.

#### **2.3.4. El sujeto como rehén de la responsabilidad**

En términos generales –y no necesariamente levinasianos- la ética se ocupa de reflexionar sobre la posibilidad de realizar el Bien. Sin embargo, una de las posturas que más han nutrido el debate en torno al Bien, es cuando a éste se le mira como un problema desde aquel punto de vista que si bien la Ética es la aspiración al Bien, tal aspiración no puede ser cumplida a cabalidad, pues para tal aspiración debemos atenernos a sujetos que en base a la razón, pueden legislar sobre lo correcto o lo incorrecto, y en consecuencia, actuar de acuerdo a ello para acercarse lo más posible a un comportamiento ético. Si los sujetos fueran puramente racionales, el problema se reduciría considerablemente. No obstante, los sujetos son también sujetos que tienen la razón como una disposición para conocer, y que en la mayoría de las veces tiene una ausencia en acto, en cambio, potencialmente es donde más tiende a imperar. Esto quiere decir que no en todo el tiempo estamos apelando a la razón, así que podemos hablar de un sujeto no racional, y en consecuencia, violento. Ahora bien, el hecho de que en los hombres esté también la propensión al mal, que iría en contra de la ética ¿supone que tengamos que renunciar al cumplimiento del Bien y, en consecuencia, la empresa de

---

<sup>127</sup> En este sentido, nos gustaría llamar la atención sobre uno de los descubrimientos más originales de nuestro autor. En algunos artículos pretendió hacer coincidir a Bergson con respecto a Heidegger en cuanto a que lo que para Heidegger era el ser del ente, para Bergson era la duración del tiempo, irreductible a la sustancialidad en ambos casos. De modo que incluso en la noción de tiempo de Bergson, cabe hablar ya de alteridad, pues los instantes que se siguen unos de otros, no son jamás los mismos. De allí la influencia para Levinas, pues también en él, arreglárselas con el tema del tiempo es ya arreglárselas con la alteridad. Véase Emmanuel Levinas, “El otro, la utopía y la justicia” en Ídem., *Entre Nosotros, ensayos para pensar en otro*, *Op. cit.*, p. 271.

construir una ética como filosofía primera tenga que ser abandonada por su carácter utópico? La respuesta es un no absoluto. Pero ¿acaso, con esta responsabilidad infinita no estamos exigiendo cosas imposibles y que difícilmente se podrán cumplir en el terreno práctico? ¿En qué se está pensando cuando se ponen de manifiesto semejantes exigencias? ¿Será posible establecer una ética más moderada, que exija menos pero que se pueda cumplir en el terreno de la realidad de manera más creíble?

Sobre esto, nuestro autor también fue muy criticado toda vez que su ética significaba un sacrificio del sujeto para responsabilizarse por el otro. Podríamos suponer, que el filósofo judío pudiera repensar su propuesta y moderar un poco las cosas, sin embargo, no fue así. Cada vez exigía más del sujeto. Aquella idea de la infinita responsabilidad jamás fue abandonada, sino cada vez más remarcada. El tema del tiempo, de la muerte, de la anarquía, etc., expuestos anteriormente nos hacen pensar en una subjetividad del Yo que queda casi por completo reducida a la responsabilidad. Y ello lo sabe bastante bien, así que para redondear esta noción o para expresarlo de modo más general y esquemático, el discípulo de Husserl opta designar al sujeto responsable bajo el nombre de rehén. Ese es el otro modo que ser, que en la segunda obra importante aparece explicado. No se trata de un sujeto soberano sino de un sujeto rehén, es estar a disposición del otro. Aquí, cobra sentido otra fórmula bajo la cual el yo es acusado de la responsabilidad ante la alteridad.

La significación el-uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al otro y la responsabilidad con el otro lo ha sido como substitución. En su subjetividad, en su mismo porte de substancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén.

Este libro interpreta al sujeto como rehén, y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la esencia del ser.<sup>128</sup>

Podemos percatarnos que nuevamente estamos parados frente a una noción de sujeto que no deja de ser problemática para la filosofía, desde cualquier ángulo que se le mire. Supongamos que la advertencia que Derrida y Heidegger hacen de que la filosofía

---

<sup>128</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, p. 267.

tiene que estar amparada en el discurso griego para que sea tal debemos tomarla al pie de la letra, entonces, lo propuesto por el lituano-francés con la idea de rehén nuevamente está en aprietos. Para Grecia, que es la cuna de la filosofía, era prácticamente impensable conjugar al sujeto que reflexiona o que ejerce la filosofía con respecto al estatuto de rehén. Para hacer filosofía en Grecia, habría que ser un sujeto completamente libre.<sup>129</sup> El filósofo que primeramente se nos viene a la mente al enunciar esto es sin duda alguna Aristóteles, cuyo planteamiento político establecía que hay hombres que por naturaleza son esclavos y a estos no le conviene la actividad vinculada con la filosofía.

Así pues –dice Aristóteles–, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuanto su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son los esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla [...]<sup>130</sup>

Es notable que Aristóteles no se está refiriendo al rehén sino al esclavo, y es cierto que las diferencias específicas entre ambos términos podrían impedir que los relacionáramos. Sin embargo, en la noción que el peripatético está asignando a la esclavitud en su *Política* pone de manifiesto una característica que por mucho coincide con la noción de rehén en Levinas. En la cita se puede leer que al esclavo le conviene ser de otro, estar sometido a otro ¿y no es justamente ese el estatuto que debe cumplir el sujeto ético en nuestro autor? Pero reparemos en que, como es comprensible, el griego se está refiriendo al esclavo en términos negativos, sitúa al esclavo casi en la esfera del no ser, pues el que tiene el ser del hombre es el soberano. Éste es el hombre en su integridad y no aquel, pues le falta algo que la naturaleza le negó para ser hombre. En cambio, para la ética como filosofía primera, un sujeto que se ha tornado rehén o esclavo, según términos aristotélicos, es el sujeto ético. De esta manera, podemos

---

<sup>129</sup> Véase al respecto el capítulo II de la obra de Hannah Arendt, *La condición humana*: “La esfera pública y la privada”. Allí hay una extensa y detallada explicación de cómo se ejerce la libertad en la Grecia clásica y su vínculo con la política. Barcelona, Paidós, 2007.

<sup>130</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2007, 1254b 8.

apreciar el carácter desertor de nuestro pensador y así, reafirmamos una de las tesis centrales de nuestro trabajo: sus reflexiones vienen dadas a través de un diálogo con la tradición, pero no de un acuerdo total con ella.

Volvamos a un punto que dejamos a un lado en párrafos anteriores. Sobre la noción de rehén, Levinas fue muy criticado por hacer de la ética un sacrificio total del Yo en el intento de asumir la responsabilidad por la alteridad, pero que, en tal sacrificio, el yo era injustamente abordado puesto se le negaba la libertad, de modo que la ética podía conducirnos por un derrotero que era el que justamente quería evitar, a saber, el de la injusticia. Da la impresión que la infinita responsabilidad invierte los papeles, y si el yo debía, en un primer momento acusarse como responsable por el otro al estar usurpando un lugar que muy probablemente era designado para la alteridad, y que, sin embargo, en dicho lugar, el Yo se ha erigido señor soberano de los otros; en la responsabilidad derivada de este presupuesto, cabe la posibilidad de que el otro tienda a convertirse en soberano del Yo. Es decir, que el yo sufra las injusticias del otro ¿sería esto ético? El problema central es entonces remitido a la pasividad con la que el sujeto debe someterse a la alteridad. Recordemos para esto que Levinas no está de acuerdo con un Yo activo sino más bien pasivo. Un Yo activo es aquel que domina al otro, en tanto que el pasivo debe ser aquel que se deja dominar por la orden de responsabilidad. Sin embargo:

Esto es lo que se propone atacar Ricoeur, defensor como es sabido, de una “antropología del hombre capaz”: capaz de decir, de narrar, de evaluar moralmente, y así capaz de construir su propia identidad como una identidad declarativa, narrativa y moral. Ese es el itinerario de *Sí mismo como otro*, y es por ello que este proyecto debió encarar a Levinas para defender, contra su yo endeudado, culpable, infinitamente acusado, un sí mismo como una capacidad de amarse a sí mismo, y que a partir de esta mínima autoafirmación pueda dar cuenta de su capacidad de entrega y de las facultades que le permiten encontrarse con el otro “más acá” de la absoluta exterioridad.<sup>131</sup>

Por nuestra parte, consideramos que existe un argumento bajo el cual la postura de nuestro autor se puede defender plenamente a la luz de sus postulados. En una ética

---

<sup>131</sup> Vicente de Haro, “El yo y el Sí mismo. Levinas -Ricoeur” en *Levinas confrontado*, Op. cit., p.5

como la de él, es bastante evidente que lo exigido es imposible cumplirlo, sin embargo notamos que en su pensamiento tal exigencia se puede entender como un exigir de lo imposible para poder cumplir lo posible. Es decir, Levinas está consciente de que no está interpelando a un sujeto puramente bondadoso, en tal caso, la elaboración de una ética no sería ni siquiera necesaria. Un lugar donde impera solo la bondad no sería habitado por hombres sino por dioses. Incluso el pensamiento estaría desfasado toda vez que el pensar es pensar sobre lo imperfecto y la posibilidad de perfeccionarlo. En cambio, un mundo de bondad no tiene la necesidad de pensarse, pues la perfección está ahí. Así que nuestro autor exige lo infinito, para cumplir siquiera con lo finito. De hecho, son estas las categorías que mejor explican su defensa ante tal acusación, de acuerdo a nuestra interpretación. Una responsabilidad infinita es imposible, pero una finita sí es posible. Sin embargo, si no hay motivación de cumplir con lo extraordinario lo ordinario se torna imposible. Podemos poner como ejemplo de esto la idea de perfección misma, tal cuestión es imposible cumplirla, sin embargo, no es posible tampoco retomar tal idea como motivación para acercarse, aunque sea un poco a ella. El hombre es un ser que constantemente se traza fines, en unas veces alcanzables, mientras que en otras veces dichos fines son inalcanzables; y sin embargo, aunque inalcanzables, la idea siempre lo motiva a intentarlo. Así que, de este razonamiento podemos valernos para trazar la línea que se prolonga indefinidamente por el derrotero de la responsabilidad infinita.

Por otro lado, lo que para las posturas como la antes esbozada a partir de las reflexiones de Ricoeur, es un problema, para nuestro autor es una solución. Es decir, cuando el primero objeta a nuestro autor la exigencia de un sacrificio del yo, protestan contra el carácter asimétrico de la ética, pues ésta sugiere la no reciprocidad. Se trata de dar siempre al otro sin esperar nada de él; el yo es infinitamente responsable del otro, pero el otro no tiene responsabilidad para con el yo, de modo que el yo queda en sometimiento. Así, la no reciprocidad es valorada por Levinas como una postura que salva al otro de la violencia por el yo. ¿Cómo evitar entonces que se inviertan los papeles de modo que el otro termine ejerciendo la violencia frente al yo? Antes de dar respuesta a esto, escuchemos que para Ricoeur es muy problemático y ambiguo en este sentido:

Esto es, el yo levinasiano le parece, a Ricoeur, demasiado cerrado, y es por ello que el otro levinasiano es a la vez demasiado ajeno y trascendente: la paradoja es que entonces, buscando la relación absoluta nos quedamos con una irrelación [...] y en *Sí mismo como otro* enfatiza la necesidad de una autoestima de base para la apertura del yo hacia el otro, que no es por tanto una pasividad sino una capacidad, al menos una complicidad: “Es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que el sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí. Pues no sería necesario que la “crisis” de la ipsiedad tuviese como efecto surtir la estima de sí por el odio de sí”.<sup>132</sup>

Las palabras anteriores de Vicente de Haro, señalan que en el sometimiento del yo éste pierda la autoestima para valorarse a sí mismo que a la vez permita y haga posible la apertura hacia el otro. Lo curioso es que, de quien se demanda la responsabilidad es del yo, y eso por una razón fundamental. En un inicio, ser yo es soberanía pura, es poder, es fortaleza. Ser yo es exceder los límites del poder. Por eso en los textos tempranos de nuestro autor se asocia el yo a la virilidad, a lo masculino. O bien, también podemos apelar a ese otro recurso del que ya antes hablamos diciendo que en Europa la riqueza mide el ser, mientras que la pobreza mide la nada.

Ahora bien ¿quién es el otro sino aquel que está en la indigencia, en la miseria? Solo hace falta conjugar las ideas para entender la explicación de porqué sí es posible exigir infinitamente al yo, y tal exigencia se torna en una ética de la no reciprocidad sin que esto se torne en un odio a sí mismo como se ha interpretado esta forma de pensar según lo que señalamos antes. Si se demanda al yo, es porque es él quien lo puede aportar, y eso que puede aportar es la responsabilidad. Así que la idea de rehén es para alguien que se somete a dar de lo que tiene, y de ningún modo se puede entender, ahora ya en términos reales y no sólo figurativos, que ese rehén se le pida el sacrificio real. Cuando al yo se le pide algo, ese algo que se le pide, es algo que lo tiene es excedencia, o que le sobra, en términos más coloquiales. De modo que lo que ahora tenemos, es una ética de la justicia en sentido estricto. La responsabilidad por el otro es posible cuando la responsabilidad por el yo se ha cumplido ya. En cambio, el otro apela a la

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 5.

responsabilidad del yo toda vez que su contexto histórico dado le dificulta la responsabilidad de sí mismo.

### **2.3.5. La sustitución**

Con la aclaración precedente podemos ya arribar al desenlace sobre la odisea del sujeto que Levinas propone de su obra en *De otro modo que se o más allá de la esencia*. El hecho de que el yo sea soberano y el otro un indigente, y que por tal motivo la relación que mejor convendría sería la de responsabilidad, nuestro autor la va a designar con un nombre específico. Tal nombre es el de sustitución. Todo el itinerario de esta obra, apunta a hacer del sujeto un ser que pretende evitar la muerte del otro a costa de la suya propia.

En la esfera de la responsabilidad, ser Yo es ser irremplazable por otro. La idea del yo, remite a una identidad que es una mónada, es idéntico a sí mismo. Nada hay que se le parezca, y nada puede sustituirle. La responsabilidad que el yo tiene por el otro nadie puede venir a cumplirla en su lugar. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el lugar del otro. A él sí se le puede, incluso, es un deber, sustituirle, quitarlo del lugar en el que está en riesgo y ocupar el suyo. No obstante, no hay que interpretar esto como una declaración que indica que al otro se le puede reemplazar por el hecho de tener una identidad movediza y falsa, sino al contrario, por el hecho de ser otro que no puede ser absorbido por lo Mismo. La manera de conservar su alteridad es evitando el mal que el Yo puede detener. Por eso la sustitución apela a que el yo ocupe el lugar del otro, pero el del yo, de quien su ser se justifica en la responsabilidad que tiene frente a la alteridad, no lo puede asumir más que él mismo. Es la sustitución la que verdaderamente hace del yo un ser para el otro, invalidando aquella otra fórmula que para la tradición era el en sí o el para sí.

Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple <<usted delante señor>>. La condición de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la

condición de toda posible solidaridad. [...] la substitución, la responsabilidad de ponerse en lugar del otro, que remite a la transferencia del <<por el otro>> al <<para el otro>>, y dentro de la persecución del ultraje infringido por el otro a la expiación de su falta por mí. Pero la acusación Absoluta, anterior a la libertad, constituye la libertad que, aliada al Bien, se sitúa más allá y al margen de toda esencia.<sup>133</sup>

Aunado a lo anterior, el tema de la substitución pone de relieve otra de las preocupaciones importantes de la ética, a saber, aquella que manifiesta el carácter plural de los hombres, lo que implica la posibilidad de atisbar el discurso de la diferencia. La substitución es la modalidad a través de la cual se demuestra que el hombre no es el mismo estando dentro de occidente como estando fuera. El posible sustituir al otro sólo en la medida que quien lo sustituya no sea su igual.

La sustitución es una manera extender la responsabilidad del Yo al otro que está fuertemente vinculada con los puntos que ya nos ha anticipado Levinas concernientes al tema de la creación ex –nihilo, puesto que, en tal creación, las criaturas responden a su llamada a ser creadas. Se trata, como hemos visto, de una respuesta a un llamado que estaba antes de la existencia. Por tanto, si el principio como *arjé* no cabe pensarlo aquí a la manera tradicional del pensamiento occidental, entonces no es posible que el Yo retorne a sí mismo, a su origen. Por tal motivo, ocupar el lugar del otro es posible.

Ahora bien, reconocemos que la substitución es una de las aportaciones más polémicas de las que pudo haber aportado el pensamiento levinaisano, pues podríamos estar en completo desacuerdo si planteamos un razonamiento semejante al que ha plantado tras exponer en qué consistía la infinita responsabilidad por el otro. Al igual que en aquel caso, éste también se podría prestar a una interpretación que hiciera posible ver una falta de amor y de estima en el Yo como para poder entregarse ciegamente a la responsabilidad de la alteridad, y que, contrario a esto, como vimos anteriormente que Ricoeur le ha objetado a su compatriota, habría que pensar en una ética que fuera más partidaria del amor a sí mismo, puesto que sólo desde aquí es posible ir al otro. Sobre esto, hay que decir que la apología que hacemos del razonamiento levinasiano es la misma que en el caso antes planteado. Proponer la sustitución por el otro, no implica

---

<sup>133</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, p. 188.

alienar al otro en el Mismo, de lo contrario, en este caso sí caeríamos en una paradoja donde el Yo, pierde su mismidad y entra al terreno de la alteridad, de modo que la injusticia solo cambia el orden de los implicados. No es eso lo que se pretende en este caso.

No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que puede significar esa alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-el-otro-en-su-piel.<sup>134</sup>

Sobre esto, no nos queda sino reparar sólo en un aspecto, el más importante quizás. Las últimas palabras de la cita ponen de manifiesto que este tipo de razonamiento hay que leerlos con cierta pertinencia bajo la cual, lo primero que hay que tener en cuenta es no tomar al pie de la letra lo sugerido. El “como si” es la clave que explica la pertinencia de esta propuesta. En un nivel real, dicha substitución es poco posible realizarla, sin embargo es necesario tomarla en cuenta como si de un imperativo categórico se tratara. Hasta donde la soberanía del Yo sea posible, en la misma proporción la substitución tiene su lugar.

#### **2.4 La vía abierta por otro modo que ser**

Todos los apartados que hemos considerado para el presente capítulo son un debate contra la tradición filosófica. En todos los temas tratados, hay una apelación de la alteridad. La muerte se ha pensado como la alteridad de la vida, considerando así que ésta no es sólo el no ser de la vida, sino lo otro de la vida. En cuanto al tema del tiempo, el pasado y el futuro no son simplemente el no ser del presente, sino lo otro que el presente. Siguiendo esta lógica, llegamos a una de las aportaciones –sino es que la única- originalmente levinasiana, a saber, lo otro que el ser o más allá de la esencia.

---

<sup>134</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *Op. cit.*, p. 183.

El tema de la alteridad, es decir, el tema del otro no es la negación del ser. Cuando nuestro autor trata de impugnar la soberanía injustificada del yo, está asumiendo que este yo es el ser. Y para occidente, ser coincide con esencia, por tanto, es menester tratar el tema de la identidad, del principio, etc. Por lo tanto, participar del ser es un encadenamiento a sí mismo bajo el cual la identidad puede ser posible, es decir, tener una esencia que me hace, en el fondo de todas las cosas, idéntico a mí mismo y a otro hombre. Sin embargo, la alteridad aquí pensada no es una alteridad en términos superficiales en donde sólo los accidentes hacen del otro una alteridad, sino más bien, la sustancia o el principio. Por eso es que nuestro autor nos habla de un más allá. La diferencia del yo con respecto al otro viene dada desde un más allá que está incluso más allá de la esencia. Por eso, cuanto remitimos la alteridad al tema del tiempo, la alteridad viene de más allá del pasado del yo, de un pasado que el yo no puede recordar, no está en la reminiscencia. Con el futuro pasa lo mismo, un futuro para un más allá del yo. Sólo en estos términos, en el más allá en grado superlativo la trascendencia es posible. Trascender es tal sólo a partir de que hay una salida del ser mismo. Por eso el ser, es una limitación de la alteridad. Por encima del ser está lo infinito. Una trascendencia dentro de la esfera del ser, es, finalmente una inmanencia.

Levinas sospecha que tal vez, ser o no ser, no es la cuestión principal de la filosofía. Probablemente, la cuestión primera es cómo el ser se justifica. Su justificación es a través de la responsabilidad. Pero tal responsabilidad es siempre por el otro, por otro que no es idéntico que el yo, sino uno diferente. Es diferente porque no comparte la esencia del yo. Ese otro no es, por tanto, el ser, pero tampoco es el no ser, sino la alteridad absoluta. De modo que, al encausar la vida del yo hacia la responsabilidad por el otro, el yo sale de su esencia, y va a lo otro que el ser. Y no estamos hablando, según en énfasis con el que Levinas menciona esto, de otro modo de ser, sino de otro que ser. Y la vía a través de la cual es posible salir de la ontología y el ser, es el amor y la felicidad, puesto que ellos son los estadios que desvanecen los límites de la ontología,

abren las barreas con las que esta intenta asir al ser hacía lo otro: el amor es amor por el otro; la felicidad viene dada igualmente a partir del encuentro con ese otro.<sup>135</sup>

Hablar de otro modo de ser es inmanente, puesto que seguimos respetando los límites del ser para movernos dentro de ellos. La verdadera trascendencia, es decir, el contacto con el otro está en renunciar al encadenamiento al ser e ir hacia lo otro que el ser, no simplemente al no ser. Es entonces cuando al salir de la vida no estamos en la pura nada, ni en el no ser, sino en la alteridad absoluta. Lo mismo pasa cuando reconocemos un tiempo pasado y un futuro, que no son el simple no ser del presente. Pero sobre todo, cuando estamos ante el otro hombre, no es el no ser, sino la alteridad pura. Por eso, la apertura es una apertura ante lo otro y no a lo mismo, a lo mismo no es necesario estar en apertura porque ya ha estado desde siempre en uno, como las ideas de Platón. O como Sócrates lo muestra con el ejercicio de la mayéutica, que hace parir las ideas que están en la interioridad.

Pero la apertura a lo más allá de la Esencia, a lo <<de otro modo que ser>> ¿no significaría también la posibilidad de ver, de conocer, de comprender y de tomar, posibilidad con que toda evidencia retornará a *tematizar* y, de este modo a pensar el *ser*, a descubrir un tiempo para el saber, la manipulación, el desplazamiento, la operación y la posesión? De este modo, la abertura conduciría al sujeto allí donde sus intenciones serían reconocidas como fundamentales o como buenas, eventualmente a ser de otro modo, pero no a lo <<de otro modo que ser>>. ¿Cómo pensar la apertura sobre *lo otro que el ser* sin que la apertura como tal signifique de modo inmediato a una reunión en conjunción, en unidad de la *esencia* en la cual se diluiría inmediatamente el propio sujeto, al cual se develaría esta reunión, y el lazo con la esencia se tendría inmediatamente dentro de la intimidad de ésta? ¿Cómo pensar esta apertura sin asimilarla a la <<satisfacción de una necesidad de apertura>>?<sup>136</sup>

Lo otro que está más allá del ser es lo que hace posible la verdadera trascendencia. Lo que sitúa algo como fuera de toda interioridad del sujeto. Algo a lo que sólo es posible la aproximación. Y, dicha trascendencia es siempre de un sujeto que no entra en la conciencia tematizante del Yo. No es sujeto porque tenga esencia, sino porque tiene algo más allá de la esencia. Diferir de la esencia es diferir como sujetos, por tanto es

---

<sup>135</sup> Llewelyn John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética, Op., cit., p. 113.*

<sup>136</sup> Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia, Op. cit., pp. 260-261.*

establecer una noción de subjetividad amparada en la pluralidad antes que en la unidad e identidad.

Ahora bien, la manera de entender así la subjetividad y el ser, que éste ya no es visto como simple esencia, o mejor aún, que fuera de la esencia del ser, hay lo otro que no es este ser; todo esto, no es sin duda una propuesta filosófica bien acabada, sino sólo apenas un camino abierto que busca conducir la filosofía por otros senderos no explorados aún. Y este camino ha quedado abierto porque bajo la destrucción de la noción del ser y la subjetividad como sustancia, es posible efectuar una relación más asequible entre el Yo y la alteridad.

Para que la relación con la alteridad pueda efectuarse, el Yo debe estar en estado de apertura, o mejor dicho, en un estado pasivo, receptivo. Tal posicionamiento es posible gracias que el sujeto, fuera del encadenamiento que tiene consigo mismo puede ahora tener una atención mejor con respecto al otro. Así se explica que en la cita antes aludida, Levinas se pregunta sobre cómo es posible pensar a apertura frente a lo otro, y sobre ello reflexiona que tal apertura puede ser pensada luego del desbarate de esa noción de la subjetiva en la que el Yo procura su esencia en modo narcisista.

Así, la vía abierta por ese otro modo que ser, es ya no sólo procurar el ser de cada quien, sino algo más que el ser, es decir, la trascendencia misma, en otros términos, la alteridad.

## Capítulo Tres

### Una lectura a la filosofía occidental desde la óptica levinasiana.

*El verdadero valor de un hombre se determina según una sola norma: en qué grado y con qué objetivo se ha liberado de su yo*

Albert Einstein

#### 3.1 Hacia la reivindicación de la ética como filosofía primera.

En los dos capítulos anteriores se ha mostrado el desarrollo del pensamiento de Emmanuel Levinas. Allí quedó resaltado porqué su obra está dividida en dos momentos principalmente y que, además ambos momentos giran en torno al mismo eje, a saber, entender al sujeto como ser para el otro. Empero, el itinerario filosófico de este pensador está caracterizado por ser un diálogo con los filósofos contemporáneos. Sin embargo, dicho diálogo no se reduce sólo con los contemporáneos, sino que incluso con los antiguos. A pesar de que bebe tremendamente del pensamiento heterológico judío, uno comienza a reconocer el carácter filosófico de este autor cuando cae en cuenta que el diálogo es siempre con los filósofos, muchos de ellos, los más importantes de la historia occidental. Ahora podemos decir que no debemos sospechar de un desconocimiento de la tradición, y que su diálogo, como lo hemos anotado ya en otro lugar, es con la tradición; mas ello no implica estar de acuerdo con dicha tradición.

Por tanto, si la empresa de la que aquí se ha intentado dar cuenta consiste en hacer de la ética la filosofía primera, tal empresa no es un proyecto que se impone de la nada, sino través de la revalorización y reivindicación de ciertos postulados que

constituyen la columna vertebral de la filosofía occidental.<sup>137</sup> En consecuencia, una nota aclaratoria a este tenor debe ser aquella que enfatice que la ética como filosofía primera es una reivindicación de la ética. Una reivindicación quiere decir, plantear la ética desde lo que ya está; y lo que ya está es la tradición filosófica. Por eso, en otro momento insistíamos que, pese a las críticas, su proyecto no podía entenderse como una forma de despachar rápidamente la filosofía occidental.

Pero la filosofía, bajo las directrices trazadas por el discurso levinasiano, busca otro modo que ser, y si el ser es abordado por la ontología también es menester buscar lo otro que la ontología. Porque ontología ha sido la filosofía primera desde que ésta se inauguró y ha seguido siéndolo hasta el siglo XX. Y lo otro de la ontología es la ética. No obstante, tal ética debe rastrearse desde los gérmenes del pensamiento occidental, es por eso que se trata de una reivindicación y no una invención. Y para realizar tal reivindicación es necesario apelar a la tradición.

En efecto, este tercer capítulo está animado por la pregunta siguiente: ¿cuáles son los puntos que Levinas retoma de la tradición y con cuáles muestra un quiebre para la reivindicación de la ética como filosofía primera? Por ello, mostramos a continuación la lectura crítica de nuestro autor respecto a la filosofía occidental teniendo dos objetivos principales. Por un lado, mostrar su posición ante la historia de la filosofía y hacer notar el lugar que ocupa su ética, derivada de los postulados del pensamiento occidental y no solamente judío; y segundo, defender, con base a esto, lo que desde el capítulo anterior

---

<sup>137</sup> Nos gustaría llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar de que el intento que aquí proponemos de leer la historia de la filosofía occidental desde una perspectiva hasta cierto punto levinasiana por un lado, y considerando además, que en las primeras páginas del capítulo anterior hemos señalado la forma en cómo nuestro autor combate el pensamiento occidental, por un otro lado, también está consciente que una evaluación de este modo es un intento condenado al fracaso y demasiado exagerado. A sabiendas de semejantes limitaciones, aun así, volver a la historia del pensamiento occidental es necesario, pues estando o no de acuerdo con él, es siempre tierra fértil sobre la cual se puede plantar árboles que den nuevos frutos. De modo sarcástico, él observó este detalle en una entrevista donde decía: “Crítica a la filosofía occidental, es eso demasiado ambicioso. Uno se permite expresiones excesivas... es un poco como si alguien tratara de impugnar la altura del Himalaya. Esta enseñanza filosófica es tan importante, tan esencial, que la filosofía exige que se la atravesase antes de comenzar de otro modo”. Levinas Emmanuel, “La asimetría del rostro entrevista a Emmanuel Levinas realizada por F. Guwy” en Andrés Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, p. 21.

hemos intentado trazar: la reivindicación de la obra de nuestro autor como una obra filosófica, pero también reivindicarlo a él mismo como filósofo.

Por consiguiente, cabe aclarar que el rastreo que hacemos en el presente capítulo de las influencias legadas de la tradición, sigue muy de cerca el estudio que uno de los lectores levinasianos ha realizado de manera más breve en su estudio, me refiero a John Llewelyn, cuya obra tildada con el nombre *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, nos muestra la importancia de realizar lo que en este capítulo pretendemos. La genealogía hace referencia a que su ética viene derivada de las premisas principales de la obra de autores occidentales, pese a estar en desacuerdo con ellos de una forma tan radical. Así que, el intento que aquí hacemos, paralelo al del autor antes aludido, no es de alguna manera una repetición de lo que él ya observó, ni ponemos la atención en los mismos autores que por su parte ha destacado, sino que buscamos los otros autores a partir de los cuales, el árbol genealógico, filosóficamente hablando, del pensamiento levinasiano desciende y ayuda a constituir como tal la ética. Por eso, ésta no tiene un nacimiento, es algo que ha sido concebido a partir de lo otro del pensamiento occidental, sumando a esto una carga histórica que este discurso lleva implícita; y se trata, por eso mismo, de una reivindicación, y no una simple invención impuesta a partir de la nada.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Cabe, en este sentido, citar los extensos párrafos con que inicia el texto de Llewelyn, donde justifica el hecho su lectura a partir del método genealógico, pues allí coincidimos con él, y lo que aquí realizamos es un intento por ampliar ese sentido genealógico de la ética: “Tal como se emplea en este libro la palabra genealogía, posee más de un sentido. Al menos uno de tales sentidos será el operante en cada capítulo. Se utiliza más definidamente en la etapa consagrada a las enseñanzas de Levinas en cuya exposición *invoca la nomenclatura del árbol genealógico familiar*. Más generalmente alude a lo que con reservas cabe denominar el orden lógico en que son generadas esa y las demás fases de sus enseñanzas. Todavía con carácter más amplio, *se refiere al orden en que su pensamiento se desarrolla en términos históricos de una publicación a otra*. Más generalmente aun, corresponde al modo en que *su filosofía, incluyendo su filosofía de la filosofía, se haya relacionada con la historia del pensamiento filosófico* —y no menos con el pensamiento nietzscheano de la genealogía de la moral— y la idea misma de generalidad que ha dominado esa historia.

“Un somero esbozo de una genealogía en ese cuarto sentido proporcionará una indicación aproximada y preliminar del espacio ocupado por las nociones que serán descritas positivamente en capítulos ulteriores. *En esta introducción relacionaré más o menos cronológicamente y formularé comentarios más o menos breves sobre algunos de los filósofos que menciona Levinas y algunas doctrinas con ellos asociados*. Este sumario de puntos en donde comienza su propio pensamiento y del que parte comenzará a mostrar hasta qué punto es radical y desarraigado ese pensamiento. Debería dar peso al argumento en pro de seguir leyendo hasta descubrir lo que escribe en el espacio así delimitado y el modo en que lo escrito puede exigir una nueva lectura de los clásicos filosóficos. Otra y diferente lectura, por ejemplo de: (...)”. *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética, Op. cit.*, p. 15-6. [Cursivas nuestras].

Por tal motivo, si el título de este trabajo es “El problema de la subjetividad en la ética como filosofía primera de Emmanuel Levinas”, los dos capítulos anteriores trataron el problema del sujeto mientras que el esfuerzo aquí vertido apunta a tratar el tema de la ética una vez que hemos entendido que, a la luz de los resultados anteriores, la subjetividad ahora es una subjetividad responsable del otro. Mientras que la instancia a través de la cual dicha subjetividad se hace responsable es lo que se denomina ética como filosofía primera. Y es filosofía primera través de que trata, al igual que la filosofía occidental antigua, de un encuentro con la verdad. Empero, tal encuentro no es ya saliendo de la caverna de Platón, no es por medio de la reminiscencia, o el parir de las ideas socráticas; no es a través de las ideas claras y distintas de Descartes, ni a través de la ilustración; no es a través del despliegue del Espíritu Absoluto, ni tampoco por medios de la subjetividad angustiada por la existencia de sí misma kierkegaardiana. Pero, cabe otra vía tal vez menos explorada, una vía que desafía al tercero excluido de Aristóteles, esa otra vía es la de lo otro que el ser, no es ni el ser ni el no ser como lo vimos en el capítulo anterior en el ejemplo de la muerte y el tiempo. Si algo nos ha enseñado Levinas es que el problema de la filosofía occidental ha consistido en que todo lo que es saber lo es en virtud de que es iluminado por la luz que el yo arroja hacía afuera, y hasta donde tal luz llega, es posible conocer. De ahí que Descartes acepte lo claro y distinto.

Desde el poema de Parménides con la distinción entre la *noche y el día, la luz y la oscuridad*, pasando por la alegoría de la caverna y del Sol como Bien en la *República* de Platón, luego la *claridad y la distinción* exigida por la modernidad, nombres tales como *Ilustración* o *Iluminismo* y otras tantas palabras claves en la filosofía, podríamos llegar hasta la conciencia intencional de la fenomenología husserliana y, por qué no, a la concepción heideggeriana del ser como lo que *ilumina* lo existente, e incluso a la noción nietzscheana de *perspectiva*.<sup>139</sup>

De lo que hasta el momento hemos esbozado, podríamos atisbar que de acuerdo a como la filosofía oficial procede en su pretensión de amor a la sabiduría, comenzaría por preguntar ¿qué es el rostro? ¡Ontología por antonomasia! Sólo si lo podemos definir o dejar lo más claramente expuesto, el filósofo de la tradición oficial se encargaría,

---

<sup>139</sup> Ravinovich Silvana, “Prólogo” a Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2000, p. 13.

posiblemente, de responsabilizarse por aquel, pero justamente en virtud de que antes ya ha acometido la empresa de develarlo. No es precisamente en un texto estrictamente filosófico donde nuestro autor agudice este tipo de críticas, pero por el hecho de ser crítica a la filosofía occidental, podemos traer a colación un fragmento de la segunda de las *Cuatro lecturas talmúdicas* en la que protesta diciendo:

[En la filosofía occidental] Queremos saber antes de hacer. Pero únicamente queremos un saber enteramente experimentado en nuestras propias evidencias. No aprender nada sin saberlo todo; no saber nada sin haber ido a verlo por sí mismo, sean cuales sean las malaventuras de la exploración. Vivir peligrosamente –pero asegurado– en el mundo de las verdades. Vista así, la tentación de la tentación es, como hemos dicho, la propia filosofía.<sup>140</sup>

Levinas da cuenta que justamente el rostro escapa a la posibilidad de clarificarlo por medio de las categorías que la filosofía oficial pueda tener ya previamente disponibles para tal empresa, por tal motivo un filósofo de esta tendencia rehuiría a la responsabilidad pues no sabría sobre quién se responsabiliza. Desde esta lógica, para actuar hay que saber.

La clave para entender mejor esto, se desentraña en el siguiente pasaje que encontramos en *El tiempo y el otro*, donde nuestro autor advierte que lo primero que hay que tener en cuenta es que el otro es un misterio, y como tal, escapa a todo intento de aprehenderlo. “La relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar: le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior; la relación con otro es una relación con un Misterio.”<sup>141</sup>

Pero hablábamos de un tercer término que no es ni luz ni oscuridad, a pesar de que nuestro autor se preocupa mucho más por lo que *hay* en la oscuridad que por la luz.<sup>142</sup> La tercera vía no nos muestra el enigma del que la filosofía se ocupa ni a través

---

<sup>140</sup> Levinas Emmanuel, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Rio Piedras, p. 50.

<sup>141</sup> Levinas Emmanuel, *El tiempo y el otro*, *Op. cit.*, p. 116.

<sup>142</sup> De ella se han ocupado casi todos los filósofos en la historia de la filosofía. Es más, cabría preguntar si no ¿acaso la historia de la filosofía es el modo de intentar ver a través de la luz? Quizás es en este sentido que Platón sigue siendo el filósofo más grande de la historia y no se le ha superado jamás

de la luz ni a través de lo oscuro, ni a través del ser ni a través del no ser, sino a través del rostro, que es el enigma frente al cual el sujeto puede pararse solo mediante un modo, a saber, la responsabilidad. “La relación que va del rostro a lo ausente es, al margen de toda revelación y de toda disimulación, una tercera vía por estos términos contradictorios. ¿Cómo es posible esta tercera vía?”.<sup>143</sup> Tal vía es a partir de la huella que ha dejado lo que está más allá del ser, es decir, el rostro del otro.

Cabe aclarar aun otro aspecto. En tanto que la filosofía occidental se ha caracterizado por el intento de ver en la luz, la visión ha sido lo más apreciado según dicha tradición, por eso es que Aristóteles da prioridad a este sentido en el inicio de la *Metafísica*.<sup>144</sup> En cambio, la posibilidad de ver el rostro del otro clara y distintamente es algo que nos está vedado desde el principio. La alternativa no es entonces la prioridad de la vista, sino la prioridad del oído, porque ver es sólo lo que se me presenta al frente, y en cambio, escuchar, es escuchar la voz del otro sin importar la dimensión de la cual el grito llegue.<sup>145</sup>

### 3.2 Parménides desde Levinas ¿*Doxa* o *aletheia*?

---

<sup>143</sup> Levinas Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, *Op. cit.*, p. 281.

<sup>144</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 980a.

<sup>145</sup> Cabe destacar que una de las singularidades del pensamiento levinasiano que se encuentra en los escritos inéditos que hace poco han salido a la luz estriba en que, si la fenomenología en general era una disciplina que reflexionaba sobre lo que se presenta a la conciencia, es decir, de lo visible, Levinas abrió un nuevo camino que iba sobre una fenomenología del sonido, y es allí donde desarrolla la importancia de escuchar, comparándola con la de ver. En efecto, frente a una fenomenología de la visión, el contrapone una fenomenología del escuchar. Sobre ello, nos tomamos la libertad de citar dos fragmentos relativamente extensos con la finalidad de mostrar esta parte de la fenomenología levinasiana, de la que por cierto, muy poco se ha reparado en su pensamiento. “Esta cualidad y esta musicalidad {del sonido} queda precisamente superada en la palabra, pero sonoridad pura: el sonido cualidad es en este sentido como una palabra que ha perdido su significación. El sentido de la palabra no reside en la imagen que está asociada a ella, sino en el <27> hecho de que un objeto puede llegar a nosotros desde fuera, es decir, pueda sernos enseñado. El lenguaje es la posibilidad para un ser que aparece desde fuera: para una razón de ser tú, de presentarse como rostro –tentación e imposibilidad del asesinato”. Levinas Emmanuel, *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015, p. 69. Algunas páginas atrás ha advertido sobre sus reflexiones en torno a la fenomenología del sonido observando que: “Si la luz es el cambio de la exterioridad en interioridad, la enseñanza, la tele-logía, no se realiza en el elemento de la luz, sino en el del sonido: es oír. Si la sensación sonora, que en tanto sensación es luz, o sea, transforma en interioridad, no es solo sensación, no es luz, es que supone al otro; al rostro del otro inconvertible en interioridad.” *Ibíd.*, p. 62

El filósofo que aquí nos ocupa detectará, en su lectura que él hace de la historia de la filosofía, que allí donde se ha desdeñado lo oscuro, lo no claro ni distinto, lo sombrío, las opiniones; existen otras posturas que la historia misma de la filosofía no ha sabido acoger a partir de que violentan la estructura de la totalidad que se pretende formalizar. O bien se ha recogido, pero forzándolas, es decir, violentándolas a que se acomoden a las mismas estructuras que la totalidad previamente les ha preparado. Lo que se intenta recomponer es pues un edificio ético con los escorzos que han sido levantados de los escombros que han quedado del material que un Descartes ya no utilizó en la construcción del edificio moderno de la razón que emprendió.<sup>146</sup>

Así pues, la pregunta que el filósofo lituano se hace es la siguiente: ¿Cuáles son las consecuencias de no aceptar las opiniones, lo dudoso, lo sombrío, lo no claro ni distinto en la empresa de elevar a la filosofía como ciencia universalmente objetiva? Levinas piensa que, naturalmente, las sombras, lo oscuro; en suma, las opiniones, son siempre opiniones del otro y serían intervenciones que atentan contra lo que el yo, en cuanto que busca la verdad le pueden efectuar, en razón de que el otro sencillamente está experimentando esa indagación del ser desde otro modo diferente al del yo. Por tanto, sus opiniones van a dar sombra al discurso que trata de elevarse a lo objetivo.

Parménides fue el primero que apostó todo por la *aleteia* en detrimento total de la *doxa*, pero ¿no fue acaso la *aleteia* una opinión más, simplemente elevada a un rango superior al de la opinión porque estaba en la posición privilegiada, es decir, del Mismo? advirtiéndole que lo que los otros digan son opiniones es como puedo asegurar la hegemonía epistémica de mi discurso. Fuera de esto ¿qué me hace tener seguridad que la mía no es sino una opinión más?<sup>147</sup> Así pues, se va viendo cómo Levinas observa que a

---

<sup>146</sup> Véase más adelante el apartado dedicado a Descartes.

<sup>147</sup> Cfr. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, *Op. cit.*, p. 244. Párrafo en el cual nos basamos para atisbar tales planteamientos en virtud de que allí se examina seriamente la cuestión del siguiente modo: “Una cuestión que pregunta si, más allá de la inteligibilidad de la inmanencia y la identidad, más allá del presente y el ser, no se deja oír un significado que sería *otra racionalidad* y que sería la racionalidad de la trascendencia. Si, más allá del ser, no se muestra un sentido cuya prioridad, incluso traducida al lenguaje ontológico, se considerará anterior a la fe [...] Y es preciso subrayar que con ello, al hablar del otro lado del ser y el ente, no recaemos necesariamente en el discurso de la opinión ni la fe

pesar de los artilugios de la filosofía, su crítica comienza a desmembrar poco a poco el discurso oficial, de manera que busca la reivindicación de lo que ya no sólo es claridad e identidad, sino de lo oscuro y/o diferente: de la opinión.<sup>148</sup> En cambio, simpatizando un poco con el pensamiento levinasiano podemos comenzar a cuestionar la tradición legada por el eleata que daba poco crédito a la opinión poniéndola en detrimento de la *aletheia*, pues aquella es siempre del otro y por eso es opinión, que situándola en el contexto problemático y bélico del siglo XX ésta ya no puede ser ignorada con el pretexto de ver en ella un atentado contra la verdad.

El camino abierto por el pensamiento de Parménides, no obstante la sombra que siempre le ocasionaron las sentencias heracliteanas, fue el camino al que se sujetó oficialmente la filosofía occidental por hallar en este las características que comulgaban con los requisitos para llegar al encuentro con la verdad. El encuentro con lo eterno, lo inmóvil, lo redondo, lo idéntico, etc. “Parménides quedo individualizado en la historia de la filosofía como el pensador de lo Mismo (A es A; el ser es, etc.), y por este cauce la

---

denota este lenguaje. Al contrario, fe y opinión (opinión de fe) hablan el lenguaje del ser. Y quizá nada se oponga menos a la ontología que la opinión y la fe (y la *opinión* de la fe).”

<sup>148</sup> Al respecto, es interesante comentar que lo que aquí hemos ido hilvanando lo hemos hecho como inspiración que viene de una lectura a un texto de Hannah Arendt, donde ella atisba las mismas críticas al concepto de opinión el discurso de los antiguos griegos, y dicha categoría la reivindica, no al ámbito de la ética, sino al de la política. “La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es [...] Todo hombre posee su propia *doxa*, su propia apertura al mundo”. Arendt Hannah, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 53. Cfr. Especialmente todo el capítulo titulado “Sócrates”. Allí la autora hace un análisis bastante lucido sobre cómo la *doxa*, es decir, las opiniones, son en última instancia tanto o más importantes que la *aletheia* en el ámbito de la política, en la medida que son opiniones de los que no necesariamente son los filósofos, pero quienes finalmente hace la polis, pues son opiniones de lo que ven, de lo que les afecta. En esta medida, causan serias turbulencias al discurso que se inclina en favor de la *aletheia*. Nosotros, por nuestra parte podríamos valernos de estas reflexiones para formular que las opiniones son de los rostros de los otros hombres, quienes están en la caverna en la medida que no han salido a ver la luz que ilumina al filósofo. Aunado a esto, podemos remitir al texto de Claiudia Gutiérrez, denominado “Para una fenomenología de lo social”, donde la autora intenta, en una forma bastante interesante por cierto, encontrar entrecruces entre la fenomenología con la cual la ética levinasiana es posible, con la política, pensada ésta desde una perspectiva propia de Hannah Arendt. En, Patricia Bonzi y Juan José Fuentes (Eds.) *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Barcelona; Chile, Anthropos; Universidad de Chile, 2009, pp. 189- 204.

filosofía de todos los tiempos va y remonta hacia la misma surgente, alimentándose con las mismas aguas –de lo Mismo a lo Mismo-, sin jamás llegar al mar”.<sup>149</sup>

Una de las figuras centrales que se pueden localizar en el poema de Parménides (que es el único escrito a partir del cual podemos columbrar las interpretaciones) es aquella que hace referencia a la “bien-redonda verdad”, a la que para llegar a ella, da lo mismo por donde se deba empezar pues ha de llegarse nuevamente allí mismo. Pues bien, en estos pasajes podemos identificar la fuente de la cual ha sido generado todo el discurso al que nuestro autor se ha mostrado tan hostil. La indiferencia del comienzo de Parménides justifica el retorno a lo mismo, de modo que esa vuelta a lo mismo es en la que se funda el principio de identidad, que hace posible toda la lógica occidental. Pero frente a esto, hemos podido vislumbrar que el mundo levinasiano es uno donde el retorno al comienzo o al punto de partida es algo ya imposible toda vez que la alteridad es quien anima el decurso de la filosofía. Empero, la filosofía es en este sentido una reflexión sobre el tiempo en donde éste está constituido por instantes que unos respecto de otros son siempre diferentes y representan la alteridad absoluta. En cambio, la óptica parmenidea es una en la que no hay cabida para lo otro, no hay espacio para el cambio, para el comienzo –comienzo de la responsabilidad-, sino que es el primer intento filosófico de hacer asequible el ser como totalidad, como lo ya acabado, como lo Mismo de siempre y para siempre:

Mas luego, quieto y sin muda, en linde de grandes cadenas está, sin comienzo, sin cese; que ya el deshacerse y hacerse lejos se fue a perder, y lo echó la fe verdadera; y, *siendo lo mismo, en lo mismo quedando, yace en sí mismo, y así es que en sí firme se está que necesidad poderosa en trabas lo tiene del cerco que todo en torno lo abarca*; que es que no es de ley que ello, siendo, no sea completo: pues ello de nada está falto; y, si no, fuera falto de todo.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Giannini Iñiguez Humberto, “Más allá de la razón” en Patricia Bonzi y Juan José Fuentes (Eds.), *El énfasis del infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Santiago de Chile, Anthropos; Universidad de Chile, 2009, p. 27.

<sup>150</sup> Parménides, *Fragmentos*, 85, en Agustín García Calvo, *Lecturas presocráticas I*, Zamora, Lucina, 2001. [Cursivas nuestras].

La parte que hemos citado del poema nos hace ver que, efectivamente, Parménides, al iniciar la tradición filosófica a través del camino que va en pos del develamiento de la verdad, fue el primer filósofo que elaboró un pensamiento que integraba el cosmos como totalidad acabada, como una totalidad perfecta de la cual, fuera de sí misma no hay posibilidad ni apertura de lo otro. De modo que en este escrito es donde podemos rastrear los primeros andamiajes que harán posible el discurso de la mismidad.

Por todo esto, es comprensible que en la fundamentación de la ética como filosofía primera, el autor francés retorne hasta la tradición legada desde Parménides para intentar el parricidio que haga posible su empresa.

El ser pensado por Parménides como una unidad, es por principio, la cancelación a la pluralidad, a lo otro, a lo diferente. El ser como lo uno es la mayor dificultad para abrirse al más allá del ser. Fuera del ser parmenideo no cabe nada. En el ser de Parménides todo está acabado, no cabe la posibilidad de que el otro irrumpa, porque el ser está por encima del otro. Por eso el parricidio que se atenta desde las primeras páginas de *El tiempo y el otro* advierte que: “Se trata [...] de abrirse camino hacia un pluralismo que no se fusiona en una unidad y que nos permite –si es que tal cosa puede intentarse- romper con Parménides”.<sup>151</sup>

### **3.3 Levinas de cara a la filosofía socrática**

De Sócrates a Husserl la filosofía ha mostrado que la verdad es búsqueda que emprende el Yo. Así pues, esa misma filosofía se ha amparado en la autonomía, es decir, la determinación de uno mismo sobre lo que busca. Sin embargo, la verdad no es búsqueda sino encuentro, mismo que se da con el Otro. El criterio de la verdad, no es la autonomía sino más bien la heteronomía. “La relación con *el otro, nuestro maestro*, hace

---

<sup>151</sup> Levinas Emmanuel, *El tiempo y el otro*, Op. cit., p. 80.

posible la verdad”.<sup>152</sup> De esta cita que hemos propuesto, las cursivas que hemos resaltado nos sugieren ya bastante sobre la idea que aquí intentaremos exponer.

Levinas cuestiona seriamente una de las doctrinas de más trascendencia en el pensamiento occidental, cuyo representante es el pensador griego más conocido en la historia, es decir, Sócrates. Este pensador formuló un método propio para filosofar denominado “mayéutica”, según la cual, él como filósofo ejercía una tarea parecida a la que ejercen las comadronas. En efecto, la mayéutica, similar al oficio de la comadrona, era un método en el que el filósofo no le daba la verdad al alumno, sino que le ayudaba a éste a parirla porque esa verdad estaba ya contenida dentro del él, es decir, dentro de sí mismo. En ese sentido, tal método se ha popularizado como uno de los más importantes para filosofar, sin embargo, podemos, siguiendo al fenomenólogo francés, cuestionar dicho método por detectar en él unas limitaciones considerables llevándolo al plano ético.

Las razones por las que no puede apoyar la mayéutica estriban en que ésta en realidad no enseña nada. La mayéutica es siempre conocimiento que está en sí mismo. No hay una transmisión correlativa de uno a otro. Al respecto Derrida hace notar que:

[La mayéutica] No me revela nada. Desvela sólo aquello de lo que soy mismamente capaz, ya, de saber yo mismo (*ipse*), de saber poder por *mí mismo*, en ese lugar donde *lo mismo* (*egomet ipse, medisme, meisme, de metipse, metipsimus*) reúne *en sí mismo* el poder y el saber, y como *el mismo*, el *mismo-ser-mismamente-capaz-de* en la propiedad de lo que le es propio, en su esencialidad misma.<sup>153</sup>

Sin embargo, ya desde *Totalidad e infinito* se exponía esto cuando apuntaba que el yo terminaba recibiendo del otro más de lo que éste le ha dado, y lo que recibe no es precisamente o no necesariamente el cobijo en el sentido material que el yo sí es capaz de dar. Por el contrario, el yo recibe en la acogida del otro la posibilidad de trascendencia. El yo justifica su ser cuando se ha echado encima la responsabilidad por el otro. Es por esto que en otro momento podremos leer que no se trata ya de determinar

---

<sup>152</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*, p. 74. (La cursiva es nuestra).

<sup>153</sup> Derrida Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid, Mínima Trotta, p. 35

si el ser (el yo) es, sino más bien de cómo éste se justifica. Sobre ello, el filósofo lituano puntualiza:

Es pues, recibir de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Lo que también significa ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso es también una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso acogido es una enseñanza. Pero la enseñanza no viene a ser la mayéutica. Viene del exterior y me aporta más de lo que contengo.<sup>154</sup>

Así pues, el yo ha aprendido algo del otro. Algo que no estaba desde el principio mismo en él. Cuestión que pone de manifiesto las limitaciones de la mayéutica socrática, y en general, de toda la filosofía oficial occidental, pues las críticas centrales del ensayo sobre la exterioridad le reprochan el no haber sido más que un monólogo. Es aquí entonces, en el cara a cara con el otro, donde el yo se da cuenta que el ser Yo no lo es todo, se siente interpelado por el rostro del Otro y en esta interpelación ha aprendido que si bien está sólo en el sentido de que no puede el otro ponerse en mi lugar, al menos la forma de salir de esa soledad es acogiendo al Otro. El otro me ha enseñado el absurdo de vivir ensimismado. Me ha enseñado la riqueza espiritual de la que gozo en el encuentro con él. Esto es ya estremecerme ante mí mismo, por cuanto que me hace notar que el sentido de la vida se da en comunidad con la alteridad.

Es justamente este criterio el que permite a Levinas dar un paso delante de los existencialistas. En *Ética e infinito* comenta que la soledad era un tema al que la filosofía existencialista le había dado toda la atención, pero no obstante se quedaba siempre en la idea pesimista de que en el mundo no había más que desesperanza, y justo él intenta desmarcarse de este ámbito haciendo notar que la desesperanza es sólo en virtud del ensimismamiento, es decir, sólo a partir de la idea conformista de que soy una subjetividad constituida sólo por mí pero no por los otros.<sup>155</sup> También lo explica de

---

<sup>154</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*, p. 49.

<sup>155</sup> A nuestro juicio haría falta ver detalladamente esta idea confrontándola con la filosofía de los existencialistas en general. Al menos en Sartre podemos leer: “Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directamente frente a los otros hombres que compromete”. [Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto sol, 2012, p. 38]; posiblemente el problema que Levinas encuentra es que en Sartre, por ejemplo, la

manera bastante lúcida en una de sus cátedras reunida en el texto *Dios la muerte y el tiempo*, donde apunta: “cuando digo yo, no soy el caso particular de un concepto del yo: decir yo es rehuir dicho concepto”.<sup>156</sup>

De esta manera, podemos decir que lo que el otro me está enseñando es a vivir humanamente. Para nuestro autor la vida humana es tal a partir de la responsabilidad por el otro. El otro me enseña a justificar mi ser. Es el otro quien me ruboriza y me despierta. Más aun, me condena al insomnio por él, “pues la vida recibe un sentido a partir de la responsabilidad infinita [...] completamente tendida hacia el otro.”<sup>157</sup>

¿Qué es entonces lo que separa a la mayéutica socrática respecto de Levinas? El autor del que aquí nos ocupamos vislumbra que la “primacía del mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del mismo sino lo que está en mí, como si eternamente poseyera yo lo que me viene de fuera”.<sup>158</sup> Cabe decir que en este sentido la mayéutica es un acto egoísta, donde el otro es neutralizado en virtud de que el yo da por supuesto que no puede recibir nada de él. Sólo el yo, en su hegemonía epistémica es el criterio de verdad para distinguir lo verdadero de lo falso, pero siempre desde mi postura, desde la posición que me da seguridad. Entonces lo que ocurre con el otro es que ha sido ignorado. Pero el filósofo francés sale al encuentro del otro no para someterlo, sino para responder por él y en tal encuentro desplegar su humanidad. Aprender de otro lo que por mí mismo nunca podré alcanzar es la premisa de la que hay que partir para esta consideración. Por eso, la importancia de su pensamiento radica en que es un pensador que se lanza a lo desconocido, a la oscuridad, a lo que no me da seguridad y es riesgoso pero que sin embargo es allí donde está la riqueza de la filosofía: en el encuentro con el otro. Por tal motivo, nos parece urgente la necesidad de pensar que la escucha del otro es

---

idea de compromiso daba por supuesto la libertad para comprometerse o no; pero para él, como se va viendo en nuestro texto incluso la misma libertad es difícil en virtud de que le precede la infinita responsabilidad. Por ello, en la cita de Sartre haría falta examinar a qué se refiere concretamente cuando señala que se trata de una responsabilidad por los hombres “que compromete”. ¿Será que solo ante ellos hay responsabilidad? ¿Y los no comprometidos? De acuerdo a esto, posiblemente se llegaría a un retorno a la idea de reciprocidad que de acuerdo con lo aquí analizado parece demasiado limitada, éticamente hablando. No obstante, sería menester un estudio más detallado al respecto.

<sup>156</sup> Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, *Op. cit.*, p. 166.

<sup>157</sup> Emmanuel Levinas, *Nombres propios*, *Op. cit.*, p. 74.

<sup>158</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*, p. 39.

importante. Por ejemplo, en este sentido no es ya ni siquiera el maestro quien enseña, sino más bien quien es enseñado.

Frente a la lógica de lo Mismo legada en parte por Sócrates, pero también por Parménides y Platón, podemos contraponer la lógica del otro. Si en la primera nada se puede enseñar en la medida que todo está contenido en mí, en la segunda postura:

Abordar a Otro en el discurso es acoger su expresión, en la cual desborda él a cada momento la idea de que de él se llevaría un pensamiento. Es pues, *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa exactamente tener la idea de infinito. Lo que también significa ser enseñado. La relación con otro o el discurso es una relación ética; pero este discurso acogido es una enseñanza. Ahora bien, la enseñanza no recae en la mayéutica. Viene de lo exterior y me aporta más de lo que yo contengo.<sup>159</sup>

De lo anotado aquí se comienza a marcar la diferencia respecto a la filosofía griega en la medida que el yo ahora aprende algo del otro. Algo que no estaba desde el principio mismo en él. Esto implica reconocer que no se puede totalizar de tal modo que al otro se lo integre al mismo. Implica reconocer que el otro tiene bastantes cosas que yo no tengo. En razón de ello, las puedo aprender. *El otro me puede enseñar*. La riqueza de la filosofía en ese ámbito radica justamente en eso, en el reconocimiento de la diferencia.

No se trata, pues, de demeritar el discurso de la filosofía griega clásica ni de echarlo de menos, sino simplemente hacer notar que ante aquella lógica de lo mismo, hay que saber abrirse también a la lógica de lo otro. Es dejarse enseñar. Pero también es enseñar al otro. Se trata de saber admitir las diferencias epistémicas, que desafían a creer si las cosas eran verdaderamente como Sócrates pensaba, a saber, que en el yo ya está contenido todo y sólo hace falta recordarlo. En consecuencia, la exigencia de pensar dos veces para imponer un discurso como hegemónico se hace patente.

La filosofía de Sócrates, y en general, toda la filosofía griega es bastante enriquecedora en todos sus ámbitos, lejos estamos de querer anular su carácter clásico y distamos mucho de pensar que algún día tenga que morir. No obstante, manifestamos

---

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 49

abiertamente que no podemos proseguir en la línea de la identidad, en la línea de lo mismo. Antes bien, es necesario abrirse a las diferencias. Pues ahora las otras culturas tienen bastantes cosas que pueden enseñarnos. Así pues, no podemos permitir una distinción como la que había entre griegos por un lado y bárbaros por el otro, en el contexto de la filosofía griega clásica.

### **3.4 Platón desde Levinas ¿Luz o sombra?**

Quizás el primer punto sobre el que enfrentamos las dificultades que hacen que nuestro autor no comulgue ciegamente con la filosofía occidental es aquel que se presenta desde el momento mismo en que nos preguntamos sobre qué es eso de la filosofía. En efecto, cuando dos posturas filosóficas no se ponen de acuerdo respecto a cierto tema, y que sin embargo ambas presuman una posición filosófica y además se propongan como la más aceptable, lo más viable en esos casos sería preguntar sobre qué es lo que están entendiendo por filosofía respectivamente. Quizás es desde allí de donde se pueda aclarar el problema. De tal manera que cuando nuestro autor se muestra hostil a la filosofía primera en su vertiente ontológica, lo más natural es preguntar qué entiende por filosofía y sobre todo filosofía primera. A este tenor, hay que subrayar que no entiende la filosofía como la tradición la ha entendido, es decir, como amor a la sabiduría, sino que toda vez que se presta atención a los términos que componen la palabra filosofía, se descubre que a ésta hay que entenderla como un saber amar.

Resulta pues bastante asombroso que el mismo Platón haya dejado pasar ese detalle, en virtud de que en sus diálogos uno de los aspectos más enriquecedores es que allí se encuentra una exposición de algunas de las categorías griegas filosóficas más importantes. Pensamos, por ejemplo, en la extraordinaria técnica con la que en el *Crátilo* se recogen etimológicamente, términos trascendentes para la filosofía. No obstante, es ese detalle desapercibido lo que le permitirá a nuestro autor esbozar toda una crítica a la filosofía volcada en la vertiente ontológica, para desde allí, dar cuenta que antes de la ontología o más allá de ésta es preciso orientar a la filosofía (que deja de ser amor a la

sabiduría para tornarse, como hemos visto, en un saber amar) en una postura ética. Esto quiere decir lo siguiente: antes de aprehender lo otro con las categorías de que dispongo, soy responsable de él. Me concierne su posibilidad de que muera sin poder yo morir antes por él.

De lo hasta aquí expuesto se desprende la posibilidad de vislumbrar por qué los filósofos que centraron su atención en el problema del ser sacrificaron la ética en aras de la ontología. Aunque más bien, podemos pensar que se trataba de una subordinación de la ética hacia la ontología en virtud de que la ontología era la posibilidad de conducir al hombre a poner los pies en un terreno seguro. Neutralizar lo otro para luego aprehenderlo me da la posibilidad de pararme con seguridad y, hasta cierto punto, con superioridad ante él. Conocimiento es poder, según una premisa que se ha popularizado bastante cuando menos en el ámbito de la filosofía. El saber sobre el otro me da poder sobre él.<sup>160</sup> Pero justamente Levinas señala en uno de sus escritos que: “la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro”.<sup>161</sup>

Pararse en tierra firme es siempre mejor que arriesgarse a navegar en la oscuridad. Por eso la filosofía es una manera de ponernos a salvo de la caverna o de las sombras como en Platón. En este sentido, la filosofía ha buscado tener un reposo, una seguridad en terreno firme. Sin embargo, ese reposo es posible solo a partir del desarme del otro. El arma con la que el otro nos advierte atención es el rostro. De ahí la pretensión de neutralizarlo. Levinas advierte que: “este reposo no puede concretarse como responsabilidad hacia los otros, responsabilidad sin escapatoria, unicidad irremplazable”.<sup>162</sup>

La tradición nos ha dado cuenta de que Platón, como filósofo, es paradigma importante en virtud de que la filosofía muestra un sesgo trascendente a partir de que vincula esta actividad al conocimiento del Bien, la Belleza y lo Justo, teniendo como referente apodíctico el mundo de las ideas. De sobra conocido sabemos que la tradición

---

<sup>160</sup> En una nota de *Ética e infinito* se puede leer que: “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza”. Cfr. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, *Op. cit.*, p. 68.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>162</sup> Levinas Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, *Op. cit.*, p. 173.

nos ha enterado que para este filósofo la realidad tal como la percibimos no es sino sombra del mundo de las ideas.

Platón es el filósofo de la luz, es el filósofo que más rehuyó de la oscuridad de la caverna. Y sobre ello, nuestro autor le dirigió algunas críticas que van en la misma dirección que las que anteriormente ya hemos señalado, cuyo carácter principal observa que la filosofía platónica es también una filosofía de la luz, en la cual, el filósofo conoce solo lo que es capaz de iluminar por sí mismo, pero lo que está más allá de la luz, pasa desapercibido como el no ser, cuando en realidad es lo otro que el ser.

Sin embargo, hay aún otra perspectiva, quizás más enriquecedora, desde la cual se puede evaluar el pensamiento platónico. Y en esta ocasión se trata de algunas observaciones que muestran que el autor francés también retomó algunas cosas del discípulo de Sócrates. Si bien es cierto que por un lado la crítica reclama el hecho de que en su afán de voltear al mundo de las ideas, Platón se deslinda del mundo de los otros que están en la caverna, también hay un sentido positivo de ese otro mundo platónico. Este mundo empírico en el que vivimos los hombres de carne y hueso, es solo un reflejo del mundo de las ideas. Y solo en éste último se puede generar el encuentro con la idea de la Belleza y la Justicia, pero también con la idea del Bien, pues es ésta, en última instancia, la que anima todo el engranaje de la filosofía platónica, de modo que a partir de esto es como se puede decir que solo la idea del Bien platónico es lo proporcional al más allá del ser, está fuera de él. El Bien, como la idea suprema a la que el filósofo aspira, es la motivación primera que se tiene para dar el paso a lo más allá. Por eso la filosofía de Platón es una filosofía de la trascendencia, y aunque Levinas es tremendamente severo con él, al final de cuentas recupera este hallazgo del autor de los diálogos. Y una trascendencia más o menos en el mismo sentido es la buscada por la filosofía del judío. Pues es la que hace posible el desencadenamiento de la caverna y apuntar la vista hacia el más allá del ser.

Hay que destacar, sin embargo, una diferencia que salva a los dos autores aquí abordados de una identidad en sus pensamientos. Si bien es cierto que en este sentido Levinas puede abordarse como un filósofo platónico por el hecho de fundar su ética en una de las ideas del filósofo griego, como es el caso del Bien, pues en última instancia, es

este tema la columna vertebral de una disciplina como la ética, en un momento ambos filósofos se separan. A pesar de que la idea del Bien platónico es la que hace posible situarse más allá del ser y es esto mismo lo que nos permite hablar en términos de trascendencia, la manera de entenderla difiere en el pensamiento de ambos pensadores. Para Platón, la trascendencia que el filósofo busca es en virtud de voltear la vista al mundo de las ideas, un mundo que por ningún modo se puede buscar en este mundo tal y como lo percibimos. En cambio, la trascendencia de la que nos habla Levinas es de carácter más ambiguo desde el punto de vista que ésta no se da en otro mundo más que en este. Y ella es posible como proximidad, que al mismo tiempo implica distanciamiento con respecto al rostro del otro. La trascendencia no es hacia el otro mundo, sino en este mismo y frente al otro que está en la caverna de la que Platón rehuyó por no poder apreciar en él más que sombras.

Y la trascendencia, bien entendida es trascendencia del otro, que escapa a ser asequible por el yo. Pero la ética, no sólo debe fundarse en la trascendencia del otro, sino en la proximidad con él. Proximidad es estar siempre tan cerca, pero nunca lo suficiente para aprisionarlo. La proximidad se da, nos dice Levinas, en la caricia, que nunca sabe lo que quiere. Se trata de una conciencia no intencional porque no sabe bien el objeto al que está dirigida. En cambio, la trascendencia buscada por la filosofía platónica no puede hacer posible este encuentro con el otro.

Por lo esbozado anteriormente, podemos apreciar que el otro es quien hace la trascendencia en Levinas, mientras que en Platón tal otro es quien obstaculiza dicha trascendencia. El hombre de Platón aspira a la idea del Bien como la luz que viniendo de lo más allá ilumina al filósofo para poder hacer asequible al ser, sólo que una vez logrado esto, la contemplación del Bien es la culminación del quehacer filosófico. En cambio, en la otra postura que hemos trazado, si bien la idea del Bien es lo más allá del ser, para alcanzar esa idea no podemos escapar de este mundo para entrar en la contemplación eterna de las ideas, sino que el Bien lo alcanzamos en la responsabilidad por el otro que quedó en la caverna, cuya trascendencia es tal en virtud de que a él lo único que podemos hacer es aproximarnos.

Hay que destacar aun un contraste complementario que marca los límites del platonismo en el también fenomenólogo. Si para el filósofo griego, la trascendencia se alcanza en el mundo de las ideas, este mundo hay que dejarlo lo antes posible. No apela Platón al suicidio, pero en más de una ocasión comenta que la filosofía no es sino aprender a morir, y la muerte del filósofo es lo único que hace posible el encuentro con la verdad allá en ese otro mundo. En cambio, en la postura antitética que aquí exponemos las cosas suceden en una lógica distinta y muy posiblemente contradictoria en la medida que: “El suicidio es trágico debido a que la muerte no aporta solución a todos los problemas que hizo surgir el nacer, pues es imposible para humillar los valores de la tierra”.<sup>163</sup>

### **3.5 La influencia de Descartes. Puntos de convergencia y contrastes**

Sin duda alguna, uno de los términos con los que más se halla salpicada la obra levinasiana es la idea de infinito. A lo largo de ésta no se cansa de repetir una y otra vez que es esta la categoría que más enriquece su pensamiento. No es gratuito que dos de sus obras más importantes estén complementadas con este término, a saber: *Totalidad e infinito* y *Ética e infinito*. Y sin embargo, nuestro autor no niega que el infinito no es un término que originalmente le pertenezca, y sobre esto da los créditos correspondientes a Descartes, admitiendo que es de él de quien lo retoma. ¿Significa esto que Levinas sea un filósofo cartesiano? La respuesta más acertada sería aclarar que quizás lo es, aunque no de un modo ortodoxo. Para ello vamos a analizar un poco los vértices que estructuran la filosofía cartesiana a fin de poder resaltar cuáles de ellos son importantes en la ética.

En un estudio introductorio que Francisco Larroyo hace al *Discurso del método* de Descartes, hace notar que:

---

<sup>163</sup> Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, *Op. cit.*, p. 160.

Dos argumentos de la existencia de dios da Descartes. El primero lo toma de san Anselmo. El segundo de la limitación de los hombres como seres finitos para poseer por sí mismo la idea del infinito. De nada, argumenta Descartes, no puede provenir nada [...] yo encuentro en mí la idea de Dios como la de un ser infinitamente perfecto. Yo mismo soy finito y no pude haber producido esta idea. Solo puede provenir de un ser que contenga realmente toda la perfección que yo me presento en ella; es decir, Dios tiene que existir.<sup>164</sup>

De la cita que hemos propuesto, es fácil observar de dónde se apropia la idea de infinito Levinas. Pero en Descartes, el infinito equivaldría a lo que para el judío es el absolutamente Otro con mayúscula. Sin embargo, él, por su parte, distingue al Absolutamente Otro del otro. El primero está representado por la figura de lo que para Descartes es Dios, mientras que el segundo es papel que juega el prójimo de carne y hueso, que más concretamente lo identificaremos en la viuda, el pobre o el huérfano, según la insistencia de los textos levinasianos. Así, lo que él hace es entonces una adaptación de la idea de infinito, sólo que direccionándola a su vez en dos derroteros: el otro y el Absolutamente Otro. La orientación hacia el segundo es pues, su lado cartesiano.

No obstante haber resaltado que es de Descartes de quien más se retoma para la propuesta ética, son más los puntos en los que se distancia que en los que comulga con él. La distancia que guarda se explica, por un lado, en que Descartes sigue apostando por un yo cerrado, una subjetividad que no toma en cuenta al otro para emprender el camino que lo lleva a la verdad. El otro punto del que se distancia consiste en que Descartes continúa siendo partidario de la tradición filosófica al apelar a lo claro y distinto desdeñando lo que no es tal. Cuestión que como ya hemos visto, a Levinas le parecerá bastante cuestionable en la medida que esto refleja la anulación de lo otro, del rostro. En virtud de que el rostro es desnudez, no se puede clarificar, por tanto, no sirve al yo en su afanosa empresa de buscar la verdad.

Las palabras que a continuación solicitamos a Descartes muestran de manera clara los contrastes y las similitudes entre el autor del *Discurso del método* respecto al de

---

<sup>164</sup> Larroyo Francisco, “Estudio introductorio” a Descartes René, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2004, p. xv.

*Totalidad e infinito*: “si no supiéramos que lo que existe en nosotros de real y verdadero, se deriva de un ser perfecto e infinito, por claras y distintas que fueran nuestra ideas ninguna razón tendríamos que nos asegurara de que esas ideas poseen la perfección de ser verdaderas”.<sup>165</sup> Con base a esto, podemos atisbar que el filósofo víctima del naciismo ha cuestionado constantemente esa pretensión de que la verdad se encuentre únicamente por medio de la claridad, o que sólo la claridad sea garante de verdad. ¿Qué pasa con el rostro del otro que, resistiéndose a ser conceptualizado, se resiste, por la misma razón, a ser clarificado? ¿Será menos verdadero que un axioma encontrado con el método cartesiano? Tal rostro, al no ser claro ni distinto, no posee la perfección de ser verdadero. Sin embargo, no lo es en la medida que el yo lo quiere, pero lo es en la medida que es rostro, es decir, el rostro tiene significado por sí mismo, no espera a que el yo le confiera un significado, por sí mismo ya significa algo. Significa una demanda de responsabilidad que se advierte desde la altura.

Hace falta aclarar el punto que quizás más somete a crítica el filósofo judío a Cartesio, a saber, el del solipsismo. Para el autor del *Discurso del método*, encontrar una evidencia apodíctica implicaba haber encontrado el fundamento sobre el que se podría fincar toda una metodología que nos condujera al encuentro de verdades absolutas. Tal evidencia es posible encontrarla, según Descartes, llevando hasta sus últimas consecuencias la metodología por él propuesta. Dicha metodología nos la resume de manera clara en la segunda parte de su *Discurso*:

El primero de estos preceptos, consistía en no reconocer como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal [...] no aceptando como cierto sino lo presente en mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera tener la menor duda.

El segundo era la división de cada una de las dificultades [...] en tantas partes como fuera necesario para resolverlas.

El tercero, ordenar los conocimientos [...]

Y el último, consistía en hacer enumeraciones tan completas y generales, que me dieran la seguridad de no haber incurrido en ninguna omisión.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Descartes René, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2004, p. 27.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 17

Ahora bien, de lo que Descartes ha recomendado como metodología cabe resaltar lo siguiente:

A) en primer lugar, como ya hemos apuntado más arriba, él sólo acepta como evidencia aquello que es claro y distinto. Levinas en cambio, sostiene que la verdad es de corte ético, situación que nos lleva a postular que es un encuentro con el otro; condición que se da en el desentrañamiento de un rostro que no es claro ni distinto. Pero justamente este contraste nos conduce a notar el segundo aspecto cuestionable no sólo a Cartesio, sino a todas las filosofías fundadas en el yo;

B) En la medida que el yo es quien aspira a la búsqueda de verdades absolutas, la primera que debe fincar es la de sí mismo, la que sentencia que para ser hay que pensar. Existe pues un reducto al yo. Y es que hasta aquí no habíamos advertido que Descartes llega a la conclusión que lo único absolutamente cierto que puede encontrar es la evidencia de sí mismo.<sup>167</sup> ¿Y el rostro del otro? Sería la pregunta que no dudaríamos ni un segundo en atisbar. Sin embargo, la postura de Descartes aceptaría sin reticencias que del otro puedo dudar en la misma medida que estoy dudando del resto de las cosas. No tengo evidencia de él. Frente a esta postura, nuestro autor hace notar que las atrocidades por las que la humanidad ha pasado a lo largo de la historia, están justificadas en gran medida en este tipo de argumentaciones que se han llevado hasta sus últimas consecuencias. Por eso este pensador tratará de construir una filosofía que *no es de otro modo de ser, sino de otro modo que ser*.

A decir de los demás pasos que Descartes se ha dictado para el desentrañamiento de la verdad podemos atisbar otros aspectos a los que nuestro autor les mostraría cierta hostilidad. En el tercer paso se lee, que de lo que se trata es de un reordenamiento de los conocimientos encontrados. Pongamos atención a lo que esto nos sugiere. Ordenar, es sólo hacerlo con lo claro y distinto, pues sólo de ello no queda ninguna duda. Así pues, en ese ordenamiento se trata de totalizar lo encontrado. Más aun, ya en el cuarto paso, nos habla de un reordenamiento a modo de tener seguridad de que no se haya omitido nada en la enumeración, en la integración; es decir, en la totalización. De esto sin

---

<sup>167</sup> Cfr. *Ibíd.*, pág. 24.

embargo se desprenden dos cosas que nos conducen a una paradoja, de acuerdo a la cual, inferimos que lo otro simplemente pasa inadvertido o indiferente ante la filosofía moderna inaugurada por Descartes. Podría haber quien objetara de lo expuesto que, si lo otro no entra en Descartes es porque precisamente de nuestro argumento se ha sostenido que su rostro no se puede clarificar, no puede ser claro ni distinto. Esto es cierto, pero como tal, para Descartes entonces no tiene validez dicho rostro, resulta indiferente, no hay responsabilidad si no hay conocimiento de él. Para Levinas, en cambio, precisamente hay responsabilidad por no conocerlo.

Pero hay otra posible respuesta. Si en esta metodología cartesiana se hubiera integrado el rostro del otro en el ordenamiento que el tercer y cuarto paso sugiere, se daría la totalización, y ésta vendría sólo después de aferrarse a clarificar el rostro del otro para incorporarlo. Expresado en términos levinasianos: se habría violentado para intentar aprehenderlo. Pero nuestro autor nos ha sugerido una y otra vez que por cualquiera de las dos posturas aquí desprendidas de la filosofía cartesiana, al otro se le ha anulado.

¿Cuál es la salida que nos queda luego de haber cancelado las dos alternativas antes expuestas? es decir, si se le incorpora a lo claro y distinto no aceptamos dicha incorporación porque tendríamos que aceptar la totalización, sino se le incorpora protestamos también. ¿Qué buscamos entonces? Hay que notar pues que, de acuerdo a Levinas, protestamos tanto por la totalización, pero también hay que resaltar –y esto es lo importante- que la no totalización no implica la indiferencia ante el otro. Al otro no se le puede totalizar. Empero, esto tampoco implica anularlo sólo por la imposibilidad de captarlo clara y distintamente. ¡El rostro es significación por sí mismo! Nos ha gritado una y otra vez nuestro autor. Y es que tanto nos hemos acostumbrado a pensar con la lógica de la filosofía occidental que un tercer modo de ser o *de otro modo que ser* se nos hace inaceptable.

### **3.6 Kant desde Levinas: ¿Autonomía o Heteronomía?**

Desde luego que la filosofía expuesta por Immanuel Kant es imprescindible al momento de abordar la historia del pensamiento occidental. Si para el filósofo de Königsberg las intuiciones sin conceptos son ciegas y estos sin aquellos vacíos, la historia de la filosofía sin Kant sería un arrebato. Así pues, Levinas no muestra indiferencia ante el autor de las tres críticas.<sup>168</sup> Por su parte, Derrida hace notar que: “Levinas tiene del mismo modo interés en permanecer del lado de Kant. Habla en su dirección, incluso si no es literalmente ni totalmente kantiano, ¡faltaría más!, y lo hace en el instante mismo en que se opone a él.”<sup>169</sup>

Kant es posiblemente el más grande exponente de la filosofía que toma un rumbo singular a través de la famosa Ilustración. El nombre mismo de esta etapa del pensamiento nos da indicios de por dónde vamos a guiar a Levinas para que dialogue con los filósofos de esta tendencia. Ilustración equivale a la iluminación por parte de la razón. ¡*Sapere aude!*<sup>170</sup> Era la sentencia que predominaba en aquel texto que Kant exponía para dar a conocer las ideas de este trascendente movimiento filosófico. Así pues, se muestra cómo Kant atisba una filosofía en donde vuelve a poner como núcleo principal la autonomía del individuo para pensar por sí mismo.<sup>171</sup> A partir de ahí, actuar también por sí mismo, de acuerdo a la razón. Es entonces la autonomía el término que se usa para distinguir a esta característica singular que el hombre de la ilustración debe tener. Es el hombre que, en su condición de racional tiene la facultad de regirse por sí mismo, de dictarse reglas morales de tal modo que se cumpla aquella máxima tan

---

<sup>168</sup> En algún momento fue inquietado por la filosofía de Kant y a pesar de que sus diferencias son notables, el filósofo de Königsberg fue un referente importante en sus reflexiones. “Si se tuviera el derecho de retener de un sistema filosófico un rasgo, dejando de lado los detalles de su arquitectura [...] evocaríamos aquí en kantiano: encontrar un sentido a lo humano sin medirlo por la ontología, sin saber y sin preguntarse “qué hay de...”, fuera de la mortalidad y la inmortalidad, la revolución copernicana es tal vez esto”. Levinas Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, *Op. cit.*, p. 110.

<sup>169</sup> Derrida Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas*, *Op. cit.*, p. 128.

<sup>170</sup> Kant Immanuel, “¿Qué es la ilustración?” en Ídem., *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 25.

<sup>171</sup> No obstante las diferencias que aquí intentamos trazar entre la filosofía kantiana y la levinasiana, hay quienes encuentran similitudes en el sentido de que ambos son los proyectos éticos consisten en el máximo deber que el ser humano puede exigirse a sí mismo. En ese sentido, la ética de ambos pensadores está situada en el ámbito de lo formal, a pesar de que en el caso levinasiano, es muy perceptible de abordarla también desde lo concreto cuando hace referencia a que el otro es el extranjero, la viuda y/o el huérfano. Véase: Joan Solé, *La ética del Otro*, *Op. cit.*, p. 124.

conocida que explica: “actuar de tal modo que la máxima de las acciones se convierta en ley universal”. Como Kant se fía estrictamente en la razón, ésta solo se ocupa del aspecto formal y no de lo meramente concreto. Es por eso que la razón tiende entonces a la universalidad. Tiende a la totalización, por usar términos acordes a nuestro discurso. Seguramente la genialidad kantiana argumentaría que esto se puede sostener en la medida de que la filosofía kantiana comienza con la premisa “de que todos los hombres, naturalmente son iguales, cuentan con las mismas facultades básicas por medio de las cuales experimentan el mundo natural y deciden qué hacer con ello”.<sup>172</sup> Pero nuestro autor lo hemos expuesto como un pensador decidido a romper con la universalidad que el pensamiento se ha esforzado a desentrañar, a la totalización. ¿Implica esto que no se acepte a la idea kantiana de los hombres en términos de igualdad en el plano cognitivo como lo hemos presentado anteriormente? No encontramos en Levinas nota alguna que desmienta este presupuesto kantiano<sup>173</sup>, no obstante, hemos apuntado más arriba que Kant se ocupa, en estos términos, de lo formal, mientras que la propuesta levinasiana, si bien es cierto que se mueve aún bajo el plano de las abstracciones por la formalización que se da entre Yo y Otro, también hay que reconocer una tremenda carga histórica en su pensamiento, que por tanto, apela a lo concreto del contexto sociocultural del que nace dicha propuesta.

Levinas rompe con la totalidad precisamente en virtud de que las situaciones concretas son las que impiden la universalidad. Los hombres son entonces iguales en el plano cognitivo, es decir, en cuanto que tienen las mismas facultades para penetrar en el conocimiento del mundo. ¿Dónde quedaría entonces el otro por el que el también fenomenólogo tanto escándalo hace a sus colegas filósofos? Se trata de dar cuenta entonces que el otro se constituye en el plano de lo cultural, de lo histórico, de lo económico; en suma, de todas las condiciones concretas que nos hacen notar que en

---

<sup>172</sup> Sutherland Blackmore Timothy, *La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica*, México, UAEMéx, p. 9.

<sup>173</sup> Es importante anotar que Levinas no se interesa por el plano epistemológico, sino ético. Él no tiene la pretensión de desmentir los avances epistemológicos, sino del hecho de que de un totalitarismo epistemológico se tenga que desprender un totalitarismo ético.

estos términos es completamente absurdo hablar de igualdad. Por eso, hay a quienes la ética vista desde esta óptica les parece una ética de la diferencia.<sup>174</sup>

Con lo anotado anteriormente podemos llegar con mejor precisión a los análisis con respecto a la autonomía y por qué nuestro autor se inclina por una ética de la heteronomía. La extensa cita de la que a continuación nos valemos nos hará notar el problema que enfrentamos con la idea de autonomía, pues en última instancia se retorna a la idea del yo egoísta que todo el tiempo le inquietó:

La autonomía (auto-nomos) se refiere a la capacidad de ser ley (nomos) por sí mismo o para sí mismo (auto), como autómata es la capacidad de moverse por sí mismo o en relación consigo mismo. Más adviértase (el cambio): a) una norma es tal por haber sido creada por un sujeto libre, de modo que todo su valor de norma radica en la voluntad libre del sujeto que la creó; o b) una norma es el ser mismo de un ente, para el sujeto, el cual no la crea, sino que la hace propia al reconocerla [...]<sup>175</sup>

A partir de la cita podemos darnos cuenta que el presupuesto de la autonomía sigue siendo pensada desde un yo que regula con su máxima a los otros. Si bien es cierto que en Kant existe la tendencia de una rigurosa moral, lo que Levinas encuentra es que esto sigue ocurriendo con el presupuesto de que el sujeto autónomo sigue siendo criterio epistémico que decide las normas o leyes de la moral en turno. Así pues, el cuestionamiento sería: ¿desde quién y para quien está pensada dicha autonomía? El otro, evidentemente, desde las situaciones concretas que hemos anotado para que lo hagan ser realmente otro no decide nada.

Para Kant entonces el hombre adquiere plenamente su sentido humano en la medida en que se autodetermina. La racionalidad intenta conducir al hombre evitando que la parte exclusivamente finita lo determine, pues éste no solo es racional, sino finito, y por finito se entiende un hombre vulnerable a sus apetitos de deseo que no se moldean exclusivamente a lo moral. En última instancia, el hombre se define por la autonomía.

---

<sup>174</sup> Véase: Ayala Corres Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009.

<sup>175</sup> W. R. Daros, *¿primacía de la autonomía o primacía del otro?* en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-primacia-de-la-autonomia-o-primacia-del-otro.pdf>, pág. 10 (Consultado en línea el 15 de mayo de 2015).

Sin embargo, para Levinas las cosas ocurren de diferente manera. Ya en las primeras páginas de este texto habíamos hecho mención de que para el autor de *Totalidad e infinito* el hombre se justifica a partir del otro. El otro es el criterio de la verdad que se busca en filosofía, pues es el saber amar al otro lo que define a la filosofía y no el amor al saber del otro, como quedó asentado en las primeras observaciones.

Ahora entendemos con mejor precisión porqué lo que prevalece en la ética es la heteronomía. “El otro toma el primer lugar. Es a partir del otro que mi mundo comienza a ser racional y comienza a ser universal, esto es, más extenso que yo mismo.”<sup>176</sup>

“En la propuesta kantiana, la autonomía consistía en la mayoría de edad, en la voluntad que creaba su propia ley. La autonomía kantiana se lograba disolviendo la dualidad del nosotros, del tu-yo, en un yo que decide sólo y pierde la humanidad del nosotros”.<sup>177</sup> La cita esclarece bastante bien la inversión de términos que hay frente a Kant. Para el filósofo ilustrado si bien el otro posiblemente podía entrar en la ética que dictaba verlo como un fin en sí mismo y no como medio, el yo siempre está ubicado en un primer plano. Para el lituano-francés es el otro y luego el yo quien aparece en el esquema de relación.

Es importante anotar también que la ilustración, de acuerdo a las directrices que el mismo nombre da, se convierte en un intento más –y quizás el que con más fuerza se proclamó– de hacer de la filosofía aquello que alumbrara con la luz de la razón lo que constituye al mundo. Clarificarlo. En igual medida, una vez más lo clarificado por la razón se preferirá en detrimento de aquello que queda oculto e indiferente por no permitir captar una silueta nítidamente definida como lo sería el rostro del otro.

Ahora bien, de acuerdo a las diferencias acotadas en el pensamiento ético del lituano respecto al de Kant ¿implica que nuestro autor tenga la mejor postura y con ello desdeñar toda la filosofía que la historia nos ha presentado? Evidentemente la crítica a la historia de la filosofía no se conduce por este horizonte, de lo contrario, las pretensiones de fondo caerían en la mismidad que a nuestro autor siempre le pareció

---

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 22.

suficientemente chocante para no aceptarla. No se trata de negar lo que ya está, sino de fincar *otro modo que ser*, algo diferente. Levinas se pierde en ese intento, y lo sabe muy bien. La riqueza de su pensamiento estriba en eso, en salir de sí mismo teniendo la advertencia de que volver al mismo sitio de donde se partió es tan absurdo como quedarse parado y no partir jamás, por ello la aventura del filósofo francés es perderse en la empresa de salir al encuentro con el otro.

### **3.7 La postura de Levinas frente al debate Hegel-Kierkegaard**

La historia de la filosofía occidental se nutrió en la modernidad con un importante debate entre dos filósofos que con sus respectivos pensamientos abrieron la filosofía por caminos totalmente opuestos. Nos referimos al Hegel y a Kierkegaard. El primero es el autor del sistema filosófico más importante de la modernidad cuyo propósito principal apuntaba a hacer de la filosofía la ciencia más grande de todas al insistir en el tema de lo absoluto.

Es natural, pensar que, en filosofía, antes de entrar a la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.<sup>178</sup>

Como vemos, a Hegel lo que le importa de la filosofía es el hecho de abordar a lo absoluto, de modo que el conocimiento es solo el camino que necesitamos abrir para llegar a él. En este sentido, una de las características que más se han acentuado sobre su pensamiento es aquella que prueba que en él lo absoluto coincide con la totalidad. En este sentido, la filosofía hegeliana es la prueba más evidente del totalitarismo en su máxima expresión cultivado desde el ámbito filosófico. Las implicaciones que un sistema filosófico de esta naturaleza conlleva fueron las que justo Levinas observó en su

---

<sup>178</sup> Hegel, *La fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 51.

obra. En consecuencia, tales implicaciones consisten en una subordinación del sujeto a la totalidad.

Pues el idealismo llegaba, o bien hasta reducir al hombre a un punto desencarnado e imposible y su interioridad a la eternidad de un acto lógico, o bien, como Hegel, hasta hacer absorber el sujeto humano por el Ser que este sujeto desvelaba. El idealismo pretendía que el desarrollo del Ser por el pensamiento permitiese al sujeto volar por encima de sí mismo y entregar a la razón sus últimos secretos.<sup>179</sup>

Vistas así las cosas, en una filosofía totalitaria como la de Hegel la violencia cometida al sujeto es justificada en virtud de que lo absoluto podía desplegarse a través de tal estadio violeto. Sin embargo la filosofía de Hegel, era de este parecer. Porque la filosofía se elevará al plano de la ciencia solo en la medida que aspire al conocimiento de lo universal, y esto se dará allí donde lo particular quede subsumido a la totalidad.

Ahora bien, Hegel es un referente para Levinas desde dos puntos de vista, principalmente. El primero nos permite ver que una de las categorías que componen el título de su obra principal es retomada directamente del autor de la fenomenología, a saber, el concepto de totalidad. Por otro lado, el segundo punto que retoma de Hegel es aquel que concierne a la noción del sujeto.

En cuanto al primer aspecto, consideremos que si la filosofía es la ciencia que trata sobre lo universal, sobre el Ser, o sobre lo Absoluto, las dimensiones de interioridad y exterioridad quedan completamente diluidas, pues se trata de una ciencia omniabarcante, una ciencia en la cual lo exterior va quedando absorbido por la interioridad del Espíritu que va avanzando en la historia. En este sentido, no cabe hablar ya del yo y del otro en términos de alteridad cuya dinámica permita ver que el otro es infinito y exterior. Contrario a eso, si es que en un sistema como en el que se pone de manifiesto el idealismo, podemos hablar en términos de alteridad, se trata de una alteridad que pronto queda superada o, por decirlo mejor, de una alteridad que queda devorada por el yo y diluida en el centro de la totalidad.

---

<sup>179</sup> Levinas Emmanuel, *Nombres propios*, *Op. cit.*, p. 67.

El pensamiento que el idealismo hegeliano ponía en la subjetividad tenía igualmente como punto de partida esta orientación egocéntrica del sujeto. El esfuerzo notable de la dialéctica consistía en mostrar la necesidad de la conversión de este egoísmo al Ser y a la Verdad, y por eso mismo, en revelar un pensamiento que dormitaba en la subjetividad del sujeto. En un cierto momento la tensión sobre sí se relaja para convertirse en conciencia de sí, el Yo se recoge en una totalidad bajo una ley general a partir que una verdad que triunfa, es decir, que lleva al discurso. Lo que significa precisamente el paso de la subjetividad a la filosofía.<sup>180</sup>

Ahora bien, en la cita podemos apreciar las consecuencias que un sistema como el hegeliano puede arrastrar en el nivel filosófico, y sin embargo, también podemos apreciar las consecuencias en un nivel más concreto. Por ahora comentaremos brevemente en cuanto al segundo sentido, mientras que el primero lo abordaremos más adelante, pues se trata de la discusión central filosóficamente hablando.

Recuperemos la parte de la cita donde apunta que: “el Yo se recoge en una totalidad bajo una ley general a partir de una verdad que triunfa [...]”. Se trata de una verdad de alguien y que triunfa frente a alguien. Estamos hablando en términos bélicos, por nombrarlo de alguna manera, ya que un triunfo siempre es en virtud de una competencia, de una guerra, etc. Y lo que ha triunfado aquí es la verdad, es la verdad de la totalidad, y dicha totalidad está encabezada por el yo. En consecuencia, tenemos el triunfo de la verdad proclamada por el yo frente al otro. En términos más generales así podemos apreciar la pugna entre el yo y la alteridad, pero también podemos aterrizar esta pugna en términos más concretos que bien pueden hacernos ver que en última instancia esa verdad que ha sido triunfadora es la verdad de occidente, y esa totalidad es también el occidente mismo, de modo que lo que no es occidente, es decir, la exterioridad, queda subordinada a él en virtud de que es él quien encarna a la realización del Espíritu Absoluto y absorbe a lo otro para hacerlo suyo, teniendo como resultado una noción de alteridad que funciona como una especie de espejo en donde la identidad de lo Absoluto solo se ve reflejada allí para reconocerse *a sí misma* y recogerse *en sí misma*. A este tenor, podemos decir que: “el fin de la filosofía [...] Desemboca en el

---

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 68.

totalitarismo político en que los hombres no son ya fuente de su lenguaje sino reflejos del logos impersonal, o papeles representados por figuras”.<sup>181</sup>

A grandes rasgos y visto desde una lectura no occidental, esto es el idealismo proclamado por Hegel. No obstante, es bien conocido que el primer filósofo que rindió una crítica a ese sistema fue Kierkegaard, pues en él la subjetividad no acepta ser solo subordinación del espíritu absoluto, como una reivindicación de lo particular frente a lo universal. “Kierkegaard combatió esta pretensión negando que el movimiento en que el idealismo apresaba a la subjetividad fuese originalmente pensamiento [...] que totaliza las experticias”.<sup>182</sup> Ahora bien, de lo que por el momento hemos esbozado, podríamos interpretar que la intervención frente al debate Hegel-Kierkegaard se inclina a favor del existencialista en virtud de que sus reclamos también son objeciones a la idea de totalidad.

Levinas toma una postura que en un primer momento puede identificarse con el lado kiekegaardiano, pero pronto se separa de él y va incluso más allá, de modo que en última instancia la postura de Kierkegaard termina siendo objetada lo mismo que la hegeliana. “Kierkegaard ha rehabilitado la subjetividad, el único, el singular, con una fuerza incomparable. Pero, al protestar contra la absorción de la subjetividad por la universalidad hegeliana, ha dotado a la historia de la filosofía de una subjetividad exhibicionista, impúdica”.<sup>183</sup>

Existen dos textos del judío que particularmente tienen el propósito de manifestar su postura en torno a la polémica de los otros dos pensadores aquí abordados, ambos textos están reunidos en un mismo volumen y sus respectivos títulos son “Kierkegaard. Existencia y ética”, por un lado, mientras que el otro se llama “A propósito de ‘Kierkegaard vivo’”.

En estos textos encontramos una exposición según la cual, la filosofía del danés tiene la peculiaridad de ocuparse de la existencia de sí mismo, es un pensamiento que descubre al hombre en los entrecruces de la existencia y lo arroja a la angustia que su

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 76.

misma existencia le genera. En el texto se puede leer a la “existencia como un cuidado que un ser toma respecto de su propia existencia, como un tormento para sí”.<sup>184</sup> Sin embargo, para distinguir que por mucho que el autor de *Temor y temblor* se haya distanciado de la filosofía sistemática que subsume lo particular a lo universal, sigue sujetado a los cánones de la filosofía occidental que ha terminado por ser una filosofía egoísta en la que el yo es soberano y señor de lo otro. En efecto, para la existencia es un asunto que tiene que ver consigo mismo, pero en este sentido no se trata de una ética, en tal caso estamos también en un egoísmo radical, ya que para él la ética debía estar vinculada con lo universal porque es la existencia individual ajustada la existencia de los otros. Pero en ese caso volveríamos a caer en la totalidad de la que el también pensador religioso rehuyó.

A este tenor, la postura cuenta con una nota aclaratoria de cómo se diferencian pero también cómo terminan coincidiendo en un aspecto común lo universal de Hegel y lo particular de Kierkegaard. Levinas se pregunta “¿es la relación con Otro esta entrada y esta desaparición en la generalidad?” por nuestra parte, esta misma pregunta la podemos plantear también de modo contrario, es decir ¿es la relación con Otro esta entrada y esta desaparición en lo particular? Así planteadas las preguntas podemos hacer justicia tanto a lo general como a la particular. “He aquí lo que se debe preguntar contra Kierkegaard como contra Hegel”.<sup>185</sup>

Ahora bien, si el problema que hay para hacer de la ética la filosofía primera consiste en que el énfasis de la responsabilidad recae en el sujeto, el sujeto debe ser un elemento imprescindible para tal ética. Sin embargo, el sujeto del idealismo no ayuda mucho a este respecto en la medida que éste solo está subordinado a la totalidad y el sujeto adquiere una responsabilidad que no es concreta, es decir, una responsabilidad de un hombre de carne y hueso a otro de la misma característica. El sujeto lucha por preservar su ser ya que de esta manera es posible el despegamiento del espíritu. “La

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 72.

subjetividad del sujeto es una identificación del Mismo por su preocupación por el Mismo. Ella es egoísmo. La subjetividad es un Yo”.<sup>186</sup>

Ahora bien, si en el idealismo el sujeto está subordinado a la totalidad, en la propuesta kierkegaardiana tal sujeto debe cumplir el papel contrario, es decir, se trata del rompimiento de dicha totalidad. Esto es posible en la medida que la subjetividad se entiende como: “autoincurvada sobre sí misma, la existencia como una preocupación que un ser toma de su propia existencia y como un tormento para sí”.<sup>187</sup> Sin embargo, esta otra forma de entender la existencia y la subjetividad se torna prontamente problemática ante un pensamiento como el levinasiano en la medida que si él incursiona en la ética apelando a ésta como la responsabilidad por el otro, la noción de la subjetividad en apelar a un desgarramiento de sí mismo, cuya preocupación es posible solo por sí mismo. A este respecto, sigue siendo un discurso egoísta, donde el yo se aterra por la existencia como si el yo tuviera un papel de primer orden en el escenario del mundo. Sin embargo, recordemos que ya el pensador judío nos había advertido a través de un análisis fenomenológico que el sentido de la existencia no estaba plenamente logrado si no había una vida en la cual la responsabilidad por el otro fuera un asunto que le concerniera al yo. Tanto Hegel como Kierkegaard se han alojado a dos extremos que conducen al mismo sitio, a saber, arribar a un lugar en el que la filosofía es un egoísmo.

Luego de problematizar sobre el papel de la subjetividad en estos dos proyectos filosóficos, el fenomenólogo francés trata de reivindicar algunos elementos que aún pueden servir al replanteamiento de su ética. De Kierkegaard recupera el hecho de que el sujeto rompa con la Totalidad, pero no aprueba que tal sujeto se recoja en sí mismo en el estadio religioso que es en el que mantiene la relación con Dios, argumentando que en el ético no es posible quedarse porque tal estadio es el de la totalidad, es decir, el hegeliano, en el que a través de leyes generales de conducta se pierde la unicidad del sujeto.

---

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 68.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 76.

Pese al rompimiento con la totalidad hegeliana, considera que el sujeto no puede tampoco vivir en la soledad del estadio religioso que es la que hace posible la contemplación de la existencia.<sup>188</sup> El sujeto, único en su responsabilidad esta frente a los otros, no es un sujeto solo como en la obra temprana de nuestro autor. La puesta en cuestión no es solo con respecto a la totalidad, sino también con respecto a lo particular, es decir, con respecto al yo levinasiano.

La puesta en cuestión del yo en el rostro de Otro es una tensión nueva en el Yo que no es una tensión sobre sí. En lugar de anonadar al Yo, la puesta en cuestión le hace solidario de Otro de una manera incomparable y única. No solidario al modo como la materia es solidaria del bloque del que forma parte, o como un órgano respecto del organismo en que tiene su función. Estas solidaridades, mecánica y orgánica, disolverían el Yo en una totalidad.<sup>189</sup>

A la luz de lo expuesto en este apartado podemos decir que no fue ajeno a tomar una postura propia en el que quizás fue el debate más grande que enriqueció la filosofía moderna al disputarse la noción de subjetividad por un lado como algo que quedaba subordinado a la totalidad o por el otro como algo que era una unidad contradictoria en sí misma, llena de tensión y angustia que por sí misma tenía elementos para problematizarse sin necesidad de incursionar al plano de lo universal para ser entendida como engranaje de un sistema. A este tenor, no se le otorga la razón ni a uno ni a otro, sino que busca su propia manera de abordar el tema y la de él es una postura intermedia, donde no le otorga demasiado peso a la totalidad pero tampoco a la subjetividad angustiada por sí, en vez de angustiarse por el Otro. De modo que: “Ser Yo significa, a partir de entonces, no poder hurtarse a la responsabilidad”.<sup>190</sup>

### **3.8 Un examen a la ontología contemporánea**

---

<sup>188</sup> Cfr.: Kierkegaard, *El amor y la religión*, México, D.F. Grupo editorial Tomo, 2013, p. 126.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 72-3.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 72.

Si observamos atentamente, lo dicho en los últimos párrafos es una crítica a la filosofía en general y si es en general, queremos a su vez integrar a la de Emmanuel Levinas. Es decir, estamos poniendo de manifiesto lo que a la filosofía le compete dentro de la humanidad, pues es esta una manifestación humana que nació con el fin de guiar la vida del hombre a través de la razón. Por ello, la filosofía fue inicialmente aquella disciplina que reflexionó sobre el cosmos dentro del cual el propio hombre formaba parte. Al ejercicio de preguntarse sobre el principio u origen, el sentido y la finalidad de este cosmos le convino el nombre de filosofía. Sin embargo, a la forma bajo la cual nos responsabilizamos por este cosmos, dentro del cual viven los otros hombres, le conviene el nombre de ética. De allí que la ética sea la filosofía primera, porque en última instancia, lo importante no era contemplar este cosmos y lo que dentro del él hay, sino lo importante es cómo hago que este cosmos y los otros hombres que lo constituyen, perduremos en él. La manera de lograr tal propósito es a través de la responsabilidad, de modo que la instancia a través de la cual esto podía ser posible es lo que se denominará ética, por encima de la ontología, que era la pregunta por el ser de este cosmos.

No obstante ese lugar que la ética tenía que desempeñar, el tema del ser fue la columna vertebral de la filosofía. Por consiguiente, el acceso, es decir, el cómo aprehendo al ser, fue tarea que les correspondió a las diferentes metodologías filosóficas desarrollar. De Parménides a Husserl, sus propuestas han consistido en cómo es posible tener acceso al ser. En este sentido, la postura levinasiana no fue ajena a este tema. Para él, la cuestión que tenía que ver con él, no era aquella de si el ser es o no es, o si el ser es cognoscible, sino su pregunta cuestionaba por como el ser se justifica o, en otras palabras, ¿es justo ser? Y es que para él, que su filosofía es una que va contra la totalidad, el ser era Occidente; Europa, dicho en términos políticos. Según la tradición, el ser es lo absoluto, fuera del ser no cabe nada, incluso la posibilidad del no ser debe estar ya integrada dentro del ser. En este sentido, las reflexiones levinasianas estuvieron animadas por la inquietud de aportar una interpretación propia sobre el tema. Sin embargo, siempre tuvo como punto de referencia la filosofía heideggeriana.

Frente a la postura crítica de Emmanuel Levinas, el mérito de la filosofía heideggeriana consiste principalmente en el establecimiento de la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser no se reduce a los entes, sin embargo no se puede acceder a él sino única y exclusivamente a través de los entes. A este tenor, Heidegger otorga una primacía al ser relegando a un segundo plano a los entes. Pues es el ser el asunto del que debe tratar la filosofía, mientras que de los entes se deben ocupar las ciencias ópticas.

Sobre ello, una vez más Levinas muestra una postura hostil a la heideggeriana, pues para él, habría que poner más cuidado en el ente que en el ser, puesto que el ser de este modo es algo impersonal en tanto que el ente encarna en un sujeto, es decir en un rostro que se aprecia en detrimento del ser anónimo.

Por eso mismo, la verdad buscada por la filosofía es la verdad del ser. De este modo, la filosofía no ha sido quizás otra cosa más que el enfrentamiento con el ser y el desentrañamiento de su verdad. De hecho, Levinas no está en contra de la verdad del ser. Lo que a él le preocupa es que ese intento de alcanzar la verdad ha parecido algo tan reducido que no ha visto lo otro. Del mismo modo que la filosofía occidental sólo se ha guiado por el camino que el yo emprende, descuidando el del otro, en igual medida ha buscado la verdad descuidando lo otro de la verdad, algo que nuestro autor denominará la no-verdad.

Sobre este sentido hay que tener en cuenta una aclaración aun importante que nos hará poner de manifiesto por qué el título de este trabajo. Cuando Heidegger privilegia al ser como el tema central de la ontología, los entes quedan relegados en segundo plano. Sin embargo hay que notar que para él es el Dasein el ser ejemplar a través del cual la investigación del ser puede llevarse a cabo. En este sentido, tal Dasein es la figura central con la que la filosofía heideggeriana se dinamiza. No sabemos hasta dónde sea posible asimilar ese Dasein con el hombre y no es nuestro propósito. Sin embargo, ha habido quienes a partir de Heidegger han atisbado un antropología, y si consideramos que la antropología, independientemente de que sea de corte filosófico se las tiene que ver con el hombre, podríamos atisbar que el Dasein heideggeriano es el hombre.

Levinas en más de una ocasión es lector y crítico de Heidegger. Si para el primero la filosofía tiene que tornarse en ética tal cambio tiene que ocurrir una vez que

quien practica dicha filosofía tenga la iniciativa de semejante empresa. Vistas así las cosas, se trata de un “Yo humano [que] sería aquí la reunión de lo profano y lo sagrado. No sería una sustancia, sino una relación”.<sup>191</sup> En cambio en Heidegger dicha posibilidad no puede ser asequible puesto que allí el ser ejemplar del que él habla está subordinado al ser en general, o mejor dicho, en él, el ser acontece y no le queda otra cosa que el dejarse llevar por su ser. Su ser es la existencia. Es en él donde se cumple la comprensión y el develamiento del ser. Sin embargo, en la óptica levinasiana el hombre no es abordado como un Dasein<sup>192</sup>, sino como un ser que padece hambre y frío, según las palabras del autor.

Esos heideggerianos no sienten sino desprecio por toda referencia a certezas éticas que darían testimonio de un pensamiento inferior, de una insuficiencia del pensamiento, de la opinión. La referencia a la ética está en contraposición al dogma primero de la ortodoxia heideggeriana: anterioridad del ser en relación con el ente. *Y sin embargo, la ética ya no sustituye lo falso por lo verdadero, puesto que sitúa el primer aliento del hombre no en la luz del ser, sino en la relación con el ente, anterior a la tematización de este ente –y una relación tal en la que el ente no deviene en mi objeto es precisamente la justicia.*<sup>193</sup>

Así pues, el hombre es quien elabora la filosofía ya no desde una postura impersonal y anónima como en Heidegger, sino como un sujeto o un yo, que ante el rostro del otro puede postergar su desenvolvimiento ontológico para responsabilizarse por el otro, que es un ente encarnado. Es aquí donde aparece el problema del sujeto.

Lo que para occidente había sido la solución de un problema, en la lectura de Levinas es un problema al que hay que buscarle solución, y en esto, sencillamente, estriba el mérito de la filosofía expuesta en *Totalidad e Infinito*. Si para occidente el problema del cómo conozco tal o cual cosa, que es en última instancia el problema central de la filosofía, se resolvía a partir de que el sujeto es quien conoce y por eso mismo está posibilitado para tal conocimiento, en esa misma medida el yo era la pieza

---

<sup>191</sup> Levinas Emmanuel, *Fuera del Sujeto*, Madrid, Caparrós editores, 2002, p. 23.

<sup>192</sup> Un texto bastante ilustrativo en donde se muestra un pequeño análisis sobre el Dasein en Heidegger por parte de Levinas, puede ser “Morir po...” en Levinas, Abensour y Derrida, *Tres textos sobre Heidegger*, Santiago, Chile, Ediciones Metales Pesados, pp. 33-50.

<sup>193</sup> Levinas Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid, Trotta, 2000, p. 43. [Cursivas nuestras].

central de la filosofía. El conocimiento del mundo exterior dependía del conocimiento del interior. No es casual que una de las sentencias que más ha imperado es aquella del “¡Conócete a ti mismo!” Conocer la interioridad del sujeto era el propósito de la filosofía. No obstante, el riesgo de aquel ejercicio de autognosis ponía de manifiesto que el hombre era el mismo en todo el tiempo y todo el espacio, de modo que a partir de allí cada sujeto conociéndose a sí mismo, tenía el conocimiento universal del hombre y por tal motivo era innecesario apelar al otro. Empero, en este sentido la filosofía ha sido una técnica a través de la cual, hacer asequible el exterior es en virtud de la luz que el yo arroja sobre dicha exterioridad. Sin embargo, Levinas, por un camino abierto como crítico del arte, se pregunta por qué la filosofía solo se ha afanado en dar cuenta solo de lo que la luz hace visible sin preguntar por lo más allá de la luz, y así, diagnostica que ésta debería, en sus verdaderos intentos de dar cuenta de lo absoluto; apreciar lo luminoso de la realidad, pero también, y más importante quizás, lo que está en la oscuridad sin obligarle a salir de ella.<sup>194</sup> En la oscuridad esta lo otro, lo que no es luz. Es oscuro porque la luz que alumbró el ser no es capaz de velarla, de ahí que la pregunta no sea si el ser es o no es, sino con cuánta justicia el ser está iluminado. Así pues, la filosofía debe volver al mundo de las tinieblas. Por eso, si la filosofía aspira a lo absoluto es igual de importante atender al mundo de la luz como al de la oscuridad, pues

---

<sup>194</sup> A pesar de que con estas consideraciones estamos hablando de dos áreas ya totalmente diferentes, puesto que, lo que en este sentido estamos observando viene inspirado por las reflexiones levinasianas que conciernen más a la estética que a la ética, se puede establecer cierta semejanza en virtud de que tanto la estética como la ética, son la contraparte de la ontología. Ambas disciplinas tienen en común el cometido de ir a lo más allá del ser, y traspasar el mundo de la luz y adentrarse al de la oscuridad. En la oscuridad por la que la ética apelaría encontramos el rostro del otro, en cambio en la que es propia del arte encontramos los objetos artísticos como sombras de la realidad. Sin embargo, el más allá del ser por el que la ética se distingue es aún más allá del más allá del arte. “Si <<toda obra de arte es cuadro y estatua, inmovilizados en el instante o su retorno periódico>>, el rostro en cuanto presentación de sí por sí mismo, <<coincidencia esencial del ente y del significante>>, traspasa, por el contrario, sin cesar la imagen en que el arte inmoviliza lo real; <<la significación original del ente, su presentación en persona o su expresión, su forma de brotar incesantemente fuera de su imagen plástica>> deben producirse, por tanto, de otro modo que en el arte y a contrapelo de él. Semejante significación que no puede describirse a partir de las categorías del arte, y que es al mismo tiempo, como el arte, irreductible a las del desvelamiento y el conocimiento <<al desvelamiento del ser en general, como base del conocimiento y como sentido del ser, preexistente la relación con el ente que se expresa; al nivel de la ontología, el nivel ético>>-, ¿no debe pensarse como la de la trascendencia entendida como más allá del ser o como de otro modo que ser?” Calin Rodolphe, “Prefacio” a Levinas Emmanuel, *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*, *Op. cit.*, p. 30.

en esa oscuridad están los otros, quienes no han sido alumbrados por la antorcha europea u occidental. Esos otros no están en el suelo del ser. Son los otros que no son, pero están; están presentes aunque sea con su pura ausencia, que, por eso mismo, no es posible develarla jamás, o como el mismo autor subraya:

Presencia de la ausencia, plenitud del vacío, <<eclosión de lo que, sin embargo, se oculta, se oculta y permanece cerrado, luz que brilla en lo oscuro [u oscuridad que no es posible iluminar aun en medio de la luz, diríamos nosotros], que resulta brillante por esta oscuridad devenida aparte, que levanta, que arrebató lo oscuro en la claridad primera de la eclosión, pero que desaparece también en lo absolutamente oscuro, en eso a cuya esencia pertenece cerrarse sobre lo que quería revelarlo, atraerlo hacia sí y engullirlo>>. <sup>195</sup>

### 3.9 Generalidades

De lo expuesto en este capítulo se desprende la necesidad de reivindicar el hombre en la historia. Ya en algunas líneas que hemos expuesto apuntamos que con lo que aquí se ha analizado desde la filosofía levinasiana, de ningún modo se trata de echar de menos la historia de la filosofía que ya tenemos; no se trata de negarla para instaurar como única u oficial a la que aquí hemos expuesto, de lo contrario, caeríamos en el totalitarismo que criticamos. Se trata únicamente de hacer notar que la filosofía occidental tuvo ciertas limitaciones en el momento que creyó que con su resplandor había iluminado la totalidad de lo que existe. Esas limitaciones son pues las que hay que observar bien para ver que nuestro pensamiento no agota la realidad que lo desafía a pensarla. La diversidad cultural desconfigura el totalitarismo pretendidamente implementado. La diversidad es infinito que se rebela a ser aprehendido. Hay muchos rostros no iluminados por la antorcha platónica, los esclavos por ejemplo. Hay igualmente rostros que no son claros ni distintos como las ideas de Descartes, y no por ellos menos verdaderos. Hay rostros a quienes se les ha negado la palabra atendiendo al rechazo que Parménides hace de las opiniones. Hay quienes no alcanzaron la mayoría de

---

<sup>195</sup> Levinas Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, *Op. cit.*, p. 37.

edad exigida por Kant. Hay rostros mutilados por no entrar en la gracia que el totalitarismo cristiano intentó implementar. ¡Y sin embargo, tales rostros existen!

#### **4. Epílogo. Odiseo frente a Abraham. Hacia la ética como filosofía primera desde la literatura**

La filosofía griega, principalmente la platónica, no se puede entender sin un esquema general de lo que implica la literatura griega. Es de allí de donde se alimentan todas referencias que en los *Diálogos* hay sobre la tradición de los griegos. Hesíodo y Homero son referentes obligados para entender el pensamiento griego. “El pensamiento ético de Platón y Aristóteles se funda, en muchos puntos, en la ética aristocrática de la Grecia arcaica”.<sup>196</sup> No es entonces sólo Platón o Parménides lo que hay que señalar como ejes importantes del pensamiento occidental. Nuestro crítico de occidente se remite a la misma literatura para seguir diagnosticando los contrastes entre lo judío y lo griego. La obra más significativa para los griegos es sin duda la *Ilíada* junto con la *Odisea*, mientras que para los judíos es la *Biblia*. Así, para los griegos, de acuerdo a Werner Jaeger la *Odisea* “ensalza, sobre todo en su héroe principal, por encima del valor, que pasa a un lugar secundario, la prudencia y la astucia”.<sup>197</sup> Por otro lado, para los judíos, según Levinas: “el milagro de la biblia, no reside, de ninguna manera, en el origen literario común, sino, a la inversa, en la confluencia de literaturas diferentes hacia un mismo contenido esencial. [...] ahora bien, el milagro de esa confluencia es la ética, que domina incontestablemente todo ese libro”.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de cultura Económica, 2012, p. 27.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>198</sup> Levinas Emmanuel, *Ética e Infinito*, *Op. cit.*, p. 97.

Teniendo pues presente el pensamiento que divulgan los libros principales de las dos culturas que nuestro autor examina, veremos en qué sentido retoma de dichas literaturas elementos que permitan enriquecer su propuesta ética.

El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero [...] el hombre ordinario, en cambio, no tienen *areté* y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su arte y no es ya el mismo que era. Los griegos consideraron siempre la destreza y las fuerzas sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante.<sup>199</sup>

Así pues, según los estudios que encontramos de la cultura griega, sabemos –y Platón ha sido siempre muy puntual para recordárnoslo- que la distinción de hombres entre esclavos y nobles es imprescindible para la estabilidad de aquel pueblo. Aunado a esto, la *areté* se mantiene sólo por medio de la victoria en las guerras ante los otros. El honor se gana mediante la lucha. El hombre griego, para estar en lucha debe ir a conquistar, allí es donde se pone a prueba la *areté* del hombre. Por eso la *Iliada* y la *Odisea* son bastante significativas al respecto. Ir a la guerra, pero regresar porque la *areté* da la seguridad de la victoria es lo que para el filósofo lituano-francés confronta con la dinámica hallada en la literatura judía. El griego es honrado mientras esté en casa, pero también en la medida que sale a conquistar a los otros pueblos.

Así pues, sobre eso podemos enunciar las críticas más sobresalientes dirigidas a los griegos, manifestando que ese regreso de Ulises a Ítaca es lo que mejor representa a la cultura occidental. Podemos traducir esto del modo siguiente: el predominio de lo Mismo, que siempre va a violentar lo otro para regresar finalmente a sí mismo. Repararemos con más precisión sobre las conclusiones que de esto se desprende, pero antes, tendremos que observar qué es lo que ocurre en la literatura judía.

El judío arremete una y otro vez contra la libertad que en occidente se ha hecho oficial. La ha llamado irrisoria libertad. En la misma medida, irrisorio es también el yo. Por eso, la única manera de justificarlo –lo volvemos a repetir- es mediante la responsabilidad. El yo es irrisorio porque está parado en un suelo que nunca es propio,

---

<sup>199</sup> Werner Jaeger, *Paideia, Op. cit.*, p. 21.

en un suelo en el que siempre es extranjero. Es esta la principal enseñanza que aprende de la *Toráh*. Quedarse en el mismo lugar nos hace extranjeros en la misma medida que viajemos a cualquier otro. El yo es visto pues por el discípulo de Husserl como un extranjero más. Y es que, a decir verdad, el único dueño de la casa es el absolutamente Otro. En este punto, Derrida hace notar que

Estaríamos así convocados a esta implacable ley de la hospitalidad: el anfitrión que recibe (*host*), el que acoge al huésped invitado o recibido (*guest*), es anfitrión que acoge, que se cree propietario de los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa, recibe la hospitalidad que ofrece en su propia casa [...] la recibe de su propia casa. Que en el fondo no le pertenece. [...] el que acoge es primeramente acogido en su casa. El que invita es invitado por su invitado.<sup>200</sup>

¿Qué sentido tiene entonces ser extranjero pero creerse propietario si hay alguien verdaderamente más propietario aun? Derrida menciona que: “la hospitalidad precede a la propiedad”. La conclusión que de esto deduce nuestro autor enfatiza que la verdadera subjetividad nace solo a partir de la responsabilidad por el otro.<sup>201</sup>

Hemos expuesto los antagonismos de lo griego frente a los antagonismos de la literatura judía. Lo que menos pretendemos hacer aquí es un balance sobre cuál postura es mejor en detrimento de la otra. Jamás han sido nuestras intenciones evaluar dichas culturas en esos términos al contrástalas, no nos creemos quienes para enjuiciar semejantes presupuestos. Lo que aquí nos ha interesado es resaltar en qué medida retoma elementos del judaísmo pero también de lo griego, teniendo en cuenta que los griegos son los que mejor han alimentado el pensamiento de toda la filosofía occidental:

---

<sup>200</sup> Derrida Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas*, *Op. cit.*, p. 62.

<sup>201</sup> Aun cuando una de las premisas centrales de la crítica literaria indica que en ésta no pueden buscarse parámetros morales o éticos, porque sencillamente no es esa su finalidad –tendencia con la que nuestro autor parece coincidir de cierta manera-, es allí donde queda mejor plasmada la idea del apátrida, figura central del pensamiento judío que en mucho ayuda a erigir la ética como filosofía primera en virtud de que aquí se puede apreciar un sujeto que renuncia a poner los pies en tierra firme, y más que un yo propietario y soberano se trata de un yo nómada que no tiene lugar de reposo. Al respecto, el autor señala “El nomadismo no es una aproximación al estado sedentario. Es una relación irreductible con la tierra, una estancia sin *lugar*. Ante la oscuridad a la que llama el arte, como ante la muerte, el <<yo>>, soporte de poderes, se disuelve en un <<se>> anónimo a través de una tierra de peregrinaciones. Yo de Nómada eterno que se enraíza en su marcha y no en un lugar propio, en las fronteras de la no verdad, en un reino que se extiende más lejos de lo verdadero. Verdad condición de errancia, errancia condición de verdad.” Levinas Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, *Op. cit.*, p. 42.

sus mitos, leyendas, cosmovisiones, héroes, dioses, los filósofos mismos han puesto las bases para atisbar toda la ética, y en el mejor de los casos, la ontología que contiene la historia en general del pensamiento occidental. La filosofía de Emmanuel Levinas se entiende, desde este punto de vista, como un desafío a toda esa tradición, de modo que la pregunta que aquí planteamos, ha sido ya trazada por él en todo su pensamiento, a saber: ¿es posible buscar otra ética diferente a la que se ha ido configurando a partir de las bases que los griegos mismos nos heredaron sobre esta disciplina? Si esa pregunta la contestamos de modo afirmativo, la siguiente sería: ¿cuál es la otra ética alternativa que podemos construir para aquellos a los que no consideró la ética excluyente que tuvo sus raíces en el pensamiento griego? Levinas Invierte su vida a responder esta cuestión. El pensamiento griego es para Levinas sólo la mitad de la respuesta, la otra mitad hay que buscarla en las lecciones judías. Por eso, nuestro autor siempre ha querido que quede bien claro que: “Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso s su hijo a ese punto de partida”.<sup>202</sup>

---

<sup>202</sup> Levinas Emmanuel, *La huella del Otro*, *Op. cit.*, p. 54.

## Conclusiones

¿Qué más se podrá decir sobre la obra de este autor? Evidentemente, en este trabajo no hemos agotado la totalidad de los problemas que se encuentran en la obra levinasiana, baste sin embargo lo hasta aquí abordado para plantear algunas consideraciones finales. Sobre esto podemos plantear algunos apuntes que logramos esbozar luego de la lectura crítica al autor. Por un lado, resalto aquellas premisas principales que de manera general resumen el propósito general de la obra, mientras que por el otro, con base a esos resultados obtenidos, señalo el camino que queda abierto para ulteriores investigaciones, manifestando con ello que las anotaciones que en este tenor quedan planteadas, escritas desde una postura meramente subjetiva, que se deslindan ya de lo que el autor aquí tratado señala, buscan el impacto que al principio de la investigación se había trazado, a saber, con base a la lectura del autor, cómo puedo leer ya no solo su obra, sino el contexto en que el lector se encuentra.

Por ello, sobre el primer aspecto no nos queda sino reiterar lo que más constantemente aparece en el cuerpo de este trabajo, a saber, que efectivamente, para que en Levinas se quiera hacer de la ética la filosofía primera, eso es un problema que concierne a la manera en cómo se ha concebido al sujeto. Y que si bien es cierto que existen ciertas variaciones entre la forma de concebir al sujeto y a la subjetividad, por momentos en la obra levinasiana tales diferencias parecen diluirse y en este sentido, ya sea que se esté hablando del sujeto o ya de la subjetividad, él lee que en la filosofía occidental se le ha concebido bajo ciertas premisas comunes que han sido las que han estancado a la filosofía en la ontología y por eso mismo no se ha podido dar el paso a la ética en su carácter primigenio. Estas premisas comunes son las que conciernen a la concepción de la subjetividad atada a la identidad, al egoísmo, al criterio de verdad, en suma, una subjetividad anclada en la mismidad. Contrario a esto, Levinas propone otra

manera de entender la subjetividad, y tal manera tiene que ver con el sentido de entenderla como un sujetarse, un atarse a la responsabilidad por el otro.

Una vez intuida esta posibilidad de la ética, hemos también corroborado que este autor es lector atento de la filosofía occidental lo mismo que del pensamiento judío. En razón de ello, creemos haber logrado desmentir con lo planteado en el tercer capítulo – con toda la polémica que él pueda generar- que aquellas aseveraciones de que lo que había en la obra del filósofo francés lejos estaba de ser filosofía. De modo que lo que en un primero momento solo fue intuición, estamos convencidos que termino siendo una comprobación efectiva de que Levinas bebe de la filosofía occidental quizás más de lo que a menudo se ha planteado cuando se le ve como un pensador más apegado a lo judío. Su ética puede ser rastreada a partir de una genealogía de conceptos y corrientes que fueron legados desde la tradición filosófica más antigua. Al mismo tiempo, esto nos permite ver que si bien los referentes inmediatos siempre fueron Husserl y Heidegger, no fueron los únicos, sino que detrás de ellos había un conocimiento detallado de la filosofía que arrancaba desde la Grecia antigua. Y que justamente a partir de tal condición, él observa que lo problemático de la filosofía occidental se puede rastrear en lo común que ella ha tenido a lo largo de su historia, a saber, la noción egoísta del hombre.

Levinas fue siempre un autor abierto a lo nuevo, capaz de reparar y enfrentar los planteamientos filosóficos que bajo argumentos de ese talante eran capaces de justificar la violencia cometida al otro hombre. Es este el lado crítico de este filósofo. Si se insiste en que la filosofía es crítica por antonomasia, es probablemente este el aspecto que con facilidad reivindica como filósofo al también pensador judío. Si además, por este gesto que tiene de aferrarse a lo nuevo, o a lo exótico como en algún momento de su obra lo señaló, no habría tampoco por qué entender que fuera un testigo y partidario de eso que le han venido a llamar posmodernismo. Por mucho que nuestro autor sea un crítico asiduo de Descartes, de Hegel y de Kant, habría que ver en qué medida y bajo qué condiciones se le puede reprochar un desertor de la modernidad que rehúye a los alcances de la razón por ver en ella lo que ha ocasionado la violencia. Contrario a ello, su obra constituye una apelación constante al uso de la razón en el deber ético, sólo que,

conviene remarcarlo, es una razón no entendida al modo occidental, es decir, que vuelve inmanente todo lo exterior, sino más bien una razón siempre consciente de lo infinito de la exterioridad, y por ello mismo una razón consciente de sus limitaciones.

Por otro lado, en forma de crítica habría que ver, con más detalle qué tan necesario es que la ética esté ligada a la religión en un contexto como el nuestro donde ambas posturas parecen ya ser antitéticas, cuestión que nos guiaría a realizar una lectura nueva y muy probablemente diferente de este autor, y que incluso volver a su obra una y otra vez para estar de acuerdo con ella o para distanciarse es siempre un gesto de reconocer que en su pensamiento hay una reflexión viva capaz de dialogar con nosotros y con generaciones futuras con una vigencia extraordinaria en contextos tan difíciles como el actual, en virtud de la violencia, firmada por la homofobia, la xenofobia, y un largo etcétera. Así pues, la riqueza de un filósofo está en lo que puede enseñar, pero también en lo que puede aprender y reconocer del otro. Por eso mismo, creemos que Levinas estaría más que satisfecho que el diálogo que emprendamos con él fuera uno donde nosotros también le enseñáramos algo nuestro, de modo que volver a su obra para abrir nuevos caminos no vistos por él, y tener el pretexto correcto para pensar a la filosofía y una vinculación más comprometida y responsable con su realidad, es la invitación que de manera personal podemos extender. Y que, si en este intento de diálogo podemos desmentir a Levinas, mucho mejor. Si desmentirlo implica anclarse hacia el camino que nos permitirá construir un mundo de paz y justicia. En este sentido, mucho de lo que se ha dicho en este texto está probablemente expuesto a ser rebatido, pero si eso abre el derrotero que alimenta una filosofía comprometida con el contexto del cual nace, no podríamos sino decir que uno de los objetivos buscados en este trabajo se ha cumplido satisfactoriamente.

Sobre este sentido, eso que reiteradamente me está diciendo Levinas es que con los parámetros que él nos otorga a través de su obra, podemos leer la filosofía desde un punto distinto a los existentes. No hay que pensar por ello que esta otra lectura es totalmente nueva, probablemente existan intentos que se han dado ya en otro contexto. Sin embargo el énfasis que cuidadosamente queremos poner en claro insiste en que esta otra forma de leer la filosofía es lo que nos permite conectar a la reflexión filosófica con

la violencia bajo la cual el hombre contemporáneo está aprendiendo a lidiar día a día. De modo que, la filosofía anclada en la necesidad de vestirse con estas características que bajo un nombre más general conviene enunciarse con el término responsabilidad; tal filosofía adquiere un nombre primigenio, es decir, el nombre de ética.

Una vez que hemos decidido discutir esta cuestión, es importante aclarar que no estamos en desacuerdo con aquella otra postura que sugiere que hay que ser capaces de poder vislumbrar las carencias de los filósofos para a partir de allí arrancar un nuevo pensamiento que supere a tales autores. Contrario a ello, estamos plenamente convencidos que la filosofía debe ser crítica y que el día que pierda esta actitud crítica será cualquier cosa menos filosofía. Y que sobre ello, la importancia de esta crítica consiste en no repetir lo que ya otros filósofos dijeron. A pesar de la constante apelación a Levinas y de que hemos reforzado quizás con un exceso de citas nuestro argumento, lejos estamos de querer ser levinasianos dogmáticos. Su propuesta no es algo que nos deje satisfechos en modo absoluto. En su lectura, hemos podido vislumbrar puntos bastante cuestionables, y que aun con todo ello, este trabajo se mantuvo al margen de señalarlos en algunas veces en virtud de que, reiteramos, nuestra inquietud consistió en rescatar aquello que tal autor aún puede decirnos. ¿Qué sentido tiene pronunciar bajo el nombre de filosofía aquellas discusiones en las un necio puede señalar con el dedo todos los errores bajo los cuales se pueden manifestar pequeñas contradicciones en una obra, tanto a nivel teórico como práctico, pero que ya poca relevancia tienen? Si bien es cierto que la filosofía es un asunto que se trata de construir pero también de destruir, ¿qué sentido tiene destruir aquello de lo cual no podemos construir ya nada? Es decir, ¿qué sentido tiene por ahora, en un trabajo como este, señalar las deficiencias de un filósofo con respecto a lo que más prontamente tenemos que pensar, como es el caso de la violencia?

Con base a lo anterior, ahora puedo señalar el resultado que he conseguido, a un nivel tal vez más subjetivo, de la interpretación de un autor como el aquí tratado. Cuando me enfrente al momento en el que tenía que escribir un trabajo de tesis, me demande la necesidad de plantear un tema de investigación con ciertos requisitos que estaban en función de mis inquietudes y de lo que yo mismo había aprendido que la

filosofía enseñaba a vislumbrar. Así pues, el primer requisito que me exigí –y tal vez el único al fin de cuentas, aunque sabemos que, naturalmente, toda investigación que pertenezca al ámbito de las humanidades, termina desviándose bastante al final con respecto a los objetivos trazados desde al principio- para empezar a investigar sobre mi proyecto era el de plantear un tema que tuviera una vigencia a nivel práctico. En razón de ello, eran dos las áreas sobre las que podía trabajar principalmente, o era un tema de política o era uno de ética. Mis lecturas pronto coincidieron más con la segunda que con la primera vía. La lectura de esos temas que tienen que ver con la alteridad y que parece que hoy en día andan tan de moda, y de los que sin embargo no se atiende a su complejidad, como decía Derrida; pronto me atraparon.

Una vez puestos los pies en este camino, el encuentro con Levinas era más que predecible e inminente. Leer aquel pequeño artículo auspiciado bajo el nombre de “Ética como filosofía primera” fue sin lugar a dudas un trabajo tremendamente difícil del cual pocos resultados satisfactorios logré. Y el cercano enfrentamiento con *Totalidad e Infinito* parecía ser aún más exigente, por lo que pensar dos veces la posibilidad de hacer un trabajo sobre este autor era más que necesaria. Entrar directamente a leer la obra capital del francés no es, sin duda alguna, una empresa de la que uno pueda salir con grandes satisfacciones. Empero, leer a este autor a partir del acercamiento que otros autores ya habían tenido ofrecía ventajas que en estos casos tienen que ser casi necesariamente apelables. Circundar la lectura de Levinas por medio de sus comentaristas sin descuidar que tenía que volver una y otra vez a la obra directa del autor fue sin duda una estrategia que me ayudó bastante en la comprensión de su filosofía, con unas limitaciones tremendas, es cierto, e incluso, muy probablemente erradas en más de una ocasión, pero que al final de cuentas abren un derrotero a través del cual, leer a este filósofo contemporáneo, pero sobre todo, leer a partir de él el mundo en que estoy parado era un objetivo que de mi investigación me fascinaba de sobremanera. Y era justo allí donde comenzaba por convencerme que la lectura de este autor no estaba equivocada si seguía aferrándome al primer requisito que me demande a mí mismo al momento de escoger mi tema de tesis, a saber, aquel que tenía que ver con la vigencia de su pensamiento.

Por otro lado, y retomando lo que también he venido sosteniendo aquí, es importante plantearse la siguiente pregunta ¿hasta qué punto una lectura guiada a través de los comentaristas de un autor es mejor o es peor, que la lectura directa de él? Es cosa que no podemos establecer. Si bien es cierto que hay aquellos que sugieren abstenerse de comenzar por el estudio de comentaristas y remitirse a la obra de lleno del autor, hay también aquellos otros que sugieren, como en este caso, atender al mayor número posible de lecturas complementarias para atender mejor a las tesis centrales que se exponen en la obra. El método que por mi parte he seguido es más partidario de la segunda vía. Ahora bien, la cuestión en este sentido es la siguiente: si tenemos la tarea de leer y comprender un pensamiento que de entrada es difícil no tanto porque haya sido esa la pretensión del autor sino porque su obra es un diálogo directo con sus colegas quienes ya antes han atisbado un pensamiento difícil de desentrañar, ¿cómo es posible vincular el resultado de una lectura así de densa con la posibilidad de postular ciertas premisas que atiendan a la realidad sociocultural violenta en la que está viviendo ya no el autor de la obra, sino el lector? Sobre este tenor, en toda la investigación nunca perdí de vista que si bien de entrada la obra a la que atendía podría tener toda la vigencia que por mi parte exigía, no era menos cierto que a pesar de que hablaba constantemente de algo tan cotidiano como el rostro, su filosofía seguía siendo, en última instancia, una filosofía demasiado abstracta, demasiado formal. Por ello nunca perdí de vista que leer a los comentaristas tenía dos ventajas importantes. Por un lado, daba mayor posibilidad de comprender al autor, al mismo tiempo que ponía de manifiesto cuáles eran los alcances y también, las limitaciones de su pensamiento. Pero en ello había una ventaja aún mayor: cuáles son los nuevos caminos que abren los comentaristas desde la obra del autor, cosa que nos permite ver la manera de cómo leer, a partir de él, mi espacio y mi tiempo con el apego a esos derroteros ya abiertos y en un momento dado, comenzar a trazar un camino nuevo a partir de los ya abiertos, con el propósito de realizar ulteriores investigaciones y tomas de postura al respecto, cuestión a la que, por lo demás, aquí nos hemos limitado bastante. De modo que en un ejercicio así, tendríamos que atenarnos a una tarea hermenéutica como la de Dilthey, cuya tesis central sostenía que la hermenéutica consistía en comprender más de lo que el autor se pudo comprender asimismo.

No creo, además, que leer a los comentadores y que a partir de allí atisbar una serie de puntos vigentes sobre el autor, sea algo que demerita la capacidad crítica de quien elabora un trabajo de interpretación, y que además, tales referencias terminen siendo las muletas con las que el lector echa el paso. Al momento que estas conclusiones están siendo escritas, en el tiempo y el espacio del autor de este texto, una de las tesis centrales que se puede encontrar en la obra de Levinas está siendo desmentida, a saber, aquella que sentenciaba que tener el rostro del otro de frente, es recibir el mandamiento ¡No matarás! Esto debido a que las guerras, bandera de la violencia al otro hombre no han cesado solo por el hecho de pensar sobre la posibilidad de la paz a partir de una perspectiva filosófica ¿Significa esto que la obra de un autor así haya quedado rebasada por la circunstancia en la que se le lee? No lo creo así, en este sentido la ética es, formalmente, la exigencia del sujeto por demandarse la posibilidad de ejercer el Bien sin que ello implique el cumplimiento absoluto de tal exigencia. En el mismo sentido pienso, además que una lectura crítica no es aquella que busca los puntos débiles de un autor para señalar en qué se equivocó y a partir de allí decir que lo que expone no se sostiene ya. Contrario a esto, tal criticismo se me hace de mal gusto y bastante aborrecible desde el punto de vista que una postura así no dice nada y no tiene ningún sentido y menos aun cuando lo que estamos haciendo es buscar un sentido práctico a tal obra. Es casi natural que una obra presenta siempre deficiencias tremendas y equivocaciones que se comprenden al notar que está siendo escrita por un hombre que tiene nombre y hambre y no por el Dasein, como gustaba decir Levinas.

Así pues, no podría terminar este trabajo sin subrayar que lejos estamos de advertir una pronta caducidad al pensamiento levinasiano. Antes bien, a pesar de que en los últimos años la atención que se le ha brindado ha crecido de manera extraordinaria – prueba de ellos son los coloquios que se han realizado en su nombre, miles de artículos publicados, libros tanto individual como colectivamente redactados teniendo como pretexto reflexionar al autor de *Totalidad e infinito*-, y no sólo en función de percibir en él la panacea de la filosofía sino también de debatirle algunos planteamientos y tesis centrales de su obra a condición de desmentirlo en más de un aspecto; pues bien, todo ello, muestra que un pensamiento así no está llegando a su fin, y ni siquiera tal vez a su

máximo esplendor, sino es apenas el comienzo de un diálogo intenso y prolongado que nos insistirá siempre con tanta frecuencia sobre la responsabilidad que la filosofía tiene para con la paz humana. En este sentido, será siempre un pensamiento necio que no dejará de inquietarnos hasta que logremos atenuar la violencia y la guerra con la voz y el rostro del otro. Mientras esto no pase, esperamos que Levinas siga siendo tan escandaloso, tanto o más que el cañón de la guerra y ruido de las metralletas.

## Bibliografía

### Básica

LEVINAS Emmanuel, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad. E Intr. Miguel García Baró], Salamanca, Sígueme, 2012.

\_\_\_\_\_, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad. E intr. Daniel Enrique Guillot], Salamanca, Sígueme, 1987.

\_\_\_\_\_, *Sobre Maurice Blanchot*, [Trad. E Intr. José M. Cuesta Abad], Madrid, Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_, *Nombres propios*, [Trad. Carlos Díaz], Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008.

\_\_\_\_\_, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, [Intr. Antonio Domínguez Rey; trad. Antonio Domínguez Leiva], Madrid, Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_, *La huella del Otro*, [Intr. Silvana Ravinovich; trad. Esther Cohen, Silvana Ravinovich y Manrico Montero], México, Taurus, 2000.

\_\_\_\_\_, *Humanismo del otro hombre*, [Trad. E Intr. Daniel Enrique Guillot], México, Siglo XXI, 2013.

\_\_\_\_\_, *Fuera del sujeto*, [Trad. E Intr. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal], Madrid, Caparrós editores, 1997.

\_\_\_\_\_, *Ética e Infinito*, [Presentación, trad. y notas: José Ayuso Díez], Madrid, Machado libros, 2008.

\_\_\_\_\_, *Escritos inéditos I*, [Edición de Rodolphe Calin y Catherie Chalier; prefacio general de Jean-Luc Marion; traducción de Miguel García-Baró, con la colaboración de Mercedes Huarte y Javier Ramos], Madrid, Trotta, 2013.

\_\_\_\_\_, *Escritos Inéditos II*, [Edición de Rodolphe Calin y Catherie Chalier; prefacio general de Jean-Luc Marion; traducción de Miguel García-Baró, con la colaboración de Mercedes Huarte], Madrid, Trotta, 2015.

- \_\_\_\_\_, *El tiempo y el Otro*, [Intr. Félix Duque, trad. José Luis Pario Tordo], Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Dios, la muerte y el tiempo*, [Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland], Madrid, Cátedra.
- \_\_\_\_\_, *Difícil libertad*, [Trad. De Juan Haidar], Madrid, Caparrós editores, 2004.
- \_\_\_\_\_, *De la existencia al existente*, [Trad. y ensayo posterior Patricio Peñalver], Madrid, Arena libros, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Cuatro lecturas Talmúdicas*, [Trad. Miguel García Baró], Barcelona, Rio Piedras Ediciones, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Trascendencia e Inteligibilidad*, [Trad. Jesús María Ayuso], Madrid, ediciones Encuentro, 1996.
- \_\_\_\_\_, *La teoría fenomenológica de la intuición*, [Presentación y trad. Tania Checchi], Salamanca, Sígueme, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Salamanca, Sígueme, 2006.
- \_\_\_\_\_, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad. Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Ética como filosofía primera”, en *Revista a parte Rei*, Enero, 2006, [En línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>. Fecha de consulta: 25/02/2016]
- \_\_\_\_\_, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, [Trad. José Luis Pardo], Madrid, pre-texos, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, [Trad. Y prólogo a la edición española por Manuel E. Vázquez], Madrid, Editorial Síntesis, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Morir por...” en Abensour, Levinas, Derrida, *Tres Textos sobre Heidegger*, [Presentación y traducción por Alejandro Madrid], Santiago, Chile, Ediciones Metales Pesados, pp. 33-50.

\_\_\_\_\_, “La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Levinas realizada por F. Guwy” en Andrés Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, págs. 19-27.

### **Complementaria**

ARENDT Hannah, *La condición humana*, [Intr. Manuel Cruz; trad. Ramón Gil Novales], Barcelona, Paidós, 2007.

\_\_\_\_\_, *La promesa de la política*, [Edición e Intr. Jerome Kohn], Barcelona, Paidós, 2008.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, [Introducción y traducción de Tomás Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 2011.

\_\_\_\_\_, *Política*, [Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés], Madrid, Gredos.

BADIOU Alain, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, [Trad. Raúl J. Cerdeiras], México, Herder, 2004.

BARROSO Ramos, Moisés y David Pérez Chico (Eds.), *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Madrid, Totta, 2004.

*Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Descleé de Brouwer, 1976.

BONZI Patricia, Juan José Fuentes (Eds.), *El énfasis de lo infinito. Esbozos y perspectivas en torno al pensamiento de Emmanuel Levinas*, Barcelona; Santiago de Chile, Anthropos Editorial; Universidad de Chile, 2009.

BUBER Martín, *Yo y Tú*, [Traducción de Carlos Díaz], Madrid, Caparrós Editores, 2005.

CALIN Rodolphe, “Prefacio” a Levinas Emmanuel, *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2015.

CORRES Ayala Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel*, México, Fontamara, 2009.

DERRIDA Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, [trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte], Madrid, Trotta, 2001.

- \_\_\_\_\_, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” En *La escritura y la diferencia*, [Trad. Patricio Peñalver], Barcelona, Anthropos Editorial, 1989, págs. 107- 210.
- \_\_\_\_\_, *Adiós a Emmanuel Levinas*, [Trad. Julián Santos Guerrero], Madrid, Trotta, 1998.
- DESCARTES René, *Discurso del método*, México, Porrúa. 2004.
- E. VÁZQUEZ Manuel, “Introducción” a Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y con Heidegger*, Madrid, Síntesis Editorial, 2009.
- GARCÍA Ruíz Pedro Enrique, “Él. (Levinas-Dussel)”, en Jorge Medina y Julia Urabayen (compiladores), *Levinas Confrontado*, México, Porrúa, 2014, págs. 63-82.
- GIBU Shimabuhuro Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México, Ítaca, 2011.
- GUILLOT Daniel Enrique, “Prólogo” a Emmanuel Levinas, *Humanismo de otro hombre*, México, Siglo XXI, 2013.
- HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, [trad. Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- HEIDEGGER Martin, *¿Qué es la filosofía?*, [Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero], Barcelona, Herder, 2004.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, [Trad. Raúl Gabas], Madrid, Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_, *El ser y el tiempo*, [Trad. José Gaos], Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- HOYOS Vázquez Guillermo, “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural. Introducción” en HUSSERL Edmund, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, [Intr. Guillermo Hoyos Vázquez; trad. Agustín Serrano de Haro], Barcelona; México, Anthropos editorial; Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- HUSSERL Edmund, *Las conferencias de París*, [Traducción y notas: Antonio Zirión], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

- JAEGER Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, [Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces], México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- JAQUES Rolland, “Epílogo” a Levinas Emmanuel, *Dios la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 2012.
- KANT Immanuel, “¿Qué es la ilustración?” en *Filosofía de la historia*, [Prólogo y traducción por Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura económica, 2010, pp. 25-38.
- \_\_\_\_\_, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. [Introducción, traducción y notas e índices por Pedro Rivas], Mexico, Taurus, 2013.
- KIERKEGAARD, *El amor y la religión*, México, D.F. Grupo editorial Tomo, 2013.
- LARROYO Francisco, “Estudio introductivo” a Descartes René, *Discurso del método*, México, Porrúa, 2004.
- LLEWELYN John, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, [Trad. Guillermo Solano Alonso], Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.
- LORCA Gómez Óscar, “Palabras preliminares” a Emmanuel Levinas “Ética como filosofía primera”, en *A parte rei. Revista de filosofía*, Enero, 2016 [En línea: <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>. Fecha de consulta: 28/072016]
- OLGA Belmonte García, “Decir tú para llegar a ser yo (Levinas-Buber)” en Jorge Medina y Julia Urabayen (compiladores), *Levinas confrontado*, México, Porrúa, 2004.
- PARMÉNIDES, “Fragmentos”, en Agustín García Calvo, *Lecturas presocráticas I*, Zamora, Lucina, 2001.
- PIERRE Hayat “Introducción” a Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, [Trad. Tania Checchi], Salamanca, Sígueme, 2006.
- PINTOR-Ramos Antonio, “Introducción” a Levinas Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad. Antonio Pintor Ramos], Salamanca, Sígueme, 2011.
- RAVINOVICH Silvana, “Prólogo” a Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2000.

- SALVATORE Schiffer Daniel, *La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética y Ética*, Buenos Aires, Edciones Nueva Visión, 2008.
- SÁNCHEZ Hernández Francisco Xavier, “La influencia de la fenomenología (Husserl-Levinas)” en Jorge Medina y Julia Urabeyen (Comps.) *Levinas Confrontado*, México, Porrúa, 2014, págs. 83-114.
- SARTRE Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto sol, 2012.
- SCHUSTER Marcelo, *Fósil. La llamada de Emmanuel Levinas*, [Prefacio de Cesáreo Morales], México, Ediciones Sin Nombre, 2012.
- SOLÉ Joan, *Levinas. La ética del otro*, España, Batiscafo, 2015.
- SUTHERLAND Blackmore Timothy, *La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica*, México, UAEMéx, 2013.

## Artículos

- AGUIRRE García, Juan Carlos, “Sobre el concepto de Husserl” en *Anuario colombiano de fenomenología*, Colombia, Universidad Tecnológica de Pereira, 2013, págs. 225-236.
- FERNÁNDEZ H. Diego, “De otro modo que ser – (para la muerte)” en *A parte rei. Revista de filosofía*. Julio 2007,
- GARCÍA González, Juan A. “Fuentes del pensamiento levinaisano” en *THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA*, Núm. 26, 2001, págs. 187-195.
- GARCÍA Ruíz, Pedro Enrique, “El problema de la experiencia del otro y el sentido de una ética fenomenológica” en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Circulo latinoamericano de fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, págs. 197-221.
- \_\_\_\_\_, “Fenomenología y ontología en el joven Levinas” en *Revista de filosofía*, Vol. 31, Núm. 1, 2006, págs. 123-141.

- GARRIDO Maturano Ángel E. y Comodoro Rivadavia, “El eros como trascendencia no ética y tránsito fecundo. Lectura de la fenomenología del eros de E. Levinas” en *THÉMATA. REVISTA DE FILSOFÍA*, núm. 18, 1997, págs. 75-95.
- GARRIDO Maturano Ángel E., “Sincronía, diacronía y tiempo mesiánico. Génesis y evolución de la noción de tiempo en la fenomenología de Emmanuel Levinas” en *Enfoques*, vol. XIV, núm. 1, Enero-Diciembre, 2002, págs. 57-71.
- GIBU Shimabukuru, Ricardo, “Proximidad y sensibilidad. Consideraciones sobre el lenguaje en la filosofía de E. Levinas” en *La lámpara de Diógenes*, vol. 11, núm. 20-21. Enero-Diciembre, 2010, págs. 115-128.
- LOSTAO Boya, Eduardo “La metafísica de Levinas en *Totalidad e Infinito*” en *THÉMATA. Revista de filosofía*, núm. 24. 2000, págs. 137-150.
- MEDINA, Jorge, “Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Pensamiento y cultura*, Vol. 13-2, Diciembre 2010, págs. 205- 221.
- MÉLICH, Joan-Carles, “El tiempo el deseo. Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Levinas” en *Enrahonar* 28, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, págs. 183-192.
- MENDOZA Álvarez, Carlos, “De la subjetividad moderna a la vulnerabilidad posmoderna. La fenomenología de Emmanuel Levinas” en Francisco Xavier Sánchez (coord.), *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, México, UPM, 2006.
- MORENO Márquez, César. “Proximidad, trascendencia y subjetividad en la fenomenología de E. Levinas” en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Madrid, Univ. Complutense, págs. 37-45.
- NAVIA Hoyos, Mateo, “De *Totalidad e Infinito* a *De otro modo que ser*: la huella” en *Episteme NS*, Vol. 30. Núm. 2, 2010, págs. 23-31.
- PALACIO, Martha, “Los derechos de los rostros. Derechos humanos, liberalismo y exclusión” en *Revista de ciencias sociales*, Vol. XII, Núm. 2, Mayo-Agosto 2006, págs. 379-389.
- URABAYEN Julia, Emmanuel Levinas. En línea: <http://www.philosophica.info/voces//.html> (Fecha de consulta: 22/ 11/ 2015)

W. R. Daros, *¿primacía de la autonomía o primacía del otro?* consultado en línea el 15 de mayo de 2015 en: <https://williamdaros.files.wordpress.com/2009/08/w-r-daros-primacia-de-la-autonomia-o-primacia-del-otro.pdf>

Rosemary Rizo-Patrón, “Horizontes de descentramiento y excedencia. Tiempo, Intesubjetividad, generatividad”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Autónoma del Perú, 2012, págs. 385-395.