

Aproximaciones a la encrucijada entre la responsabilidad y lo político en la obra de Emmanuel Lévinas

Rogelio del Prado Flores

Universidad Anáhuac México Norte

Introducción

Empezaré por justificar la importancia de este tema. El problema de la responsabilidad ha sido tratado preferentemente como un problema particular de la moral, sin que se hayan investigado de manera más precisa otros extremos de ésta y su relación con la filosofía política y la mediología (Règis Debray). Parece además que la responsabilidad no surge solamente en el terreno moral. La responsabilidad moral constituye tan sólo un caso particular de aquélla. La afirmación esencial de esta investigación estriba en que para describir las condiciones en las que puede hablarse con pleno sentido de la responsabilidad, es necesario considerar otros datos que remitan a problemas más profundos. En nuestro contexto los problemas filosóficos se mezclan con procesos de comunicación y transmisión, es decir, pasan por el tamiz de la mediología. La mediología se encarga de analizar cómo es posible que una idea pueda reproducirse, transmitirse de generación en generación. La comunicación crea sociedades mientras que la transmisión conforma tradiciones.¹ La democracia liberal privilegia las estrategias de comunicación sobre los modos de transmisión. Pero esta visión es objetable; para Reyes Mate “vivimos tiempos de de-

¹ Debray, R., *Introducción a la Mediología*, Paidós, Barcelona, 2001

spolitización, de vaciamiento de la política.”² Este vaciamiento se explica a partir de revisar los instrumentos, mecanismos y estrategias de comunicación que sigue la política liberal; es evidente la presencia asfixiante de la política en los medios de comunicación.

Este artículo se presenta como una aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas, sin que se pretendan agotar los temas. La hipótesis principal que se pretende abordar refiere que la responsabilidad por el otro con lleva un trabajo político que asuma en profundidad aquellos aspectos que son fronterizos, híbridos, entre lo humano y lo no-humano, es decir, lo que a la vista de Žižek, Sloterdijk, Dussel y Beuchot resultan una carencia, una limitación, un equívoco en la obra de Lévinas, es, sin embargo, la bisagra que nos permite atender aspectos descuidados de la realidad. La alteridad de lo otro, la prioridad de la ética respecto a la ontología, que cualquier otro sea un absolutamente otro, como refiere Derrida, son ideas que hacen o producen algo más de lo que dicen,³ se trata de enunciaciones performativas, que no sólo son ejes o criterios de actuación, sino que son cuestiones que se salen del ámbito de la Constitución y de las regiones del ser. La supuesta equivocidad de la obra levinasiana, según argumenta Beuchot,⁴ para nosotros, en cambio, permite crear una red para *tocar* extremos y *pensar* responsablemente lo que está más allá del ser, y para lo cual no tenemos mejor palabra que la de responsabilidad por cosas híbridas.

El alcance de las “categorías” levinasianas permiten una ética que se ajusta mejor a los desafíos de una sociedad en la que tenemos que enfrentar cuestiones sumamente disimiles al mismo tiempo. La obra de Lévinas está inspirada y dedicada

² Reyes Mate, *Política, justicia, educación*, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, UNAM Núm. 13, p. 11

³ Lévinas, E., Prefacio a *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995

⁴ Beuchot. M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004

a los excluidos de la sociedad, *De otro modo que ser*, pero, el odio hacia lo otro, hacia el extranjero, no sólo se ve reflejado en cuestiones humanas, sino también se encuentra terriblemente presente en las cuestiones no-humanas que los humanos provocamos. La ética juega un papel crucial en el momento en que la humanidad reclama otra forma de relacionarnos con los seres humanos y los no humanos. Existe una tremenda irresponsabilidad hacia las cosas que los humanos provocamos. La guerra no sólo se emprende contra las amenazas humanas, también hay una guerra contra la naturaleza, asunto que ha sido expuesto por Adorno y Horkheimer, entre otros. Peter Sloterdijk llama cinismo ilustrado a esta recurrente característica de saber que las cosas no marchan bien sin que se haga algo por cambiar;⁵ de igual forma, Lévinas denuncia la “buena conciencia” de nuestro tiempo, el sentido común sano y enfermo en palabras Franz Rosenzweig, aspectos que reflejan la miseria filosófica de la humanidad.⁶

En este artículo abordamos la ética, la alteridad, la responsabilidad y la subjetividad en la obra de Emmanuel Lévinas. Estas “categorías” se encuentran hipervinculadas, de modo que el recorrido no puede ser lineal sino más bien discontinuo. Pero, como no se trata sólo de exponer la obra sino de analizar las posibles contribuciones que ofrece, concluiremos con lo que hemos venido señalando en esta introducción, que el valor de este pensamiento radica en pensar lo político como responsabilidad por lo absolutamente otro, por las cuestiones humanas, no humanas e híbridas -que son naturales y artificiales a la vez, virtuales, que son cosas que lo humanos provocamos-.

⁵ Sloterdijk, P., *Crítica del cinismo ilustrado*, Siruela, Madrid

⁶ Según Husserl, “lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad.” Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, p. VIII. Esta cita corresponde a una carta a William Hocking (3-7 – 1920), citada por los editores Hua XXVII, p. XII.

1. Presupuesto iniciales

Tres presupuestos iniciales. En primer lugar Lévinas efectúa una deconstrucción, al estilo Derrida, de la del contexto social, cultural e ideológico de Occidente. Lévinas es un pensador de la excedencia, de lo santo y de lo otro; utiliza una escritura hiperbólica para liberarse de la atadura de la lógica, el ser y lo natural; suprime el sentido que proporciona el ser. Segundo presupuesto, desde sus primeras publicaciones, Lévinas asocia el pensamiento del ser con el estilo, la forma y el devenir de la cultura occidental. En *De la evasión*, publicado en 1935, se presenta por primera vez el proyecto de abandonar esta forma de ser. Las obras posteriores van dando paso a esta posibilidad.⁷

Sobre este terreno indiscutiblemente heideggeriano, Lévinas inició en *De la evasión*, una aventura polémica lanzando preguntas que buscaran cimbrar la ontología misma: “¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Está en el fondo y en límite de nuestras preocupaciones tal como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es, por el contrario, nada más que la marca de cierta civilización, instalada en el hecho consumado de ser e incapaz de salir de él? Y, en estas condiciones, ¿es posible la excedencia? ¿Y cómo se realiza? ¿Cuál es la idea de felicidad y de dignidad humana que ella promete?”⁸ Pero no sólo se tratará de torcer la comprensión del ser, sino plantear una salida. La posibilidad

⁷ En aquel entonces, Lévinas se planteaba como proyecto la necesidad de salir de cierta comprensión del ser. Esta necesidad es una respuesta al enfoque que suscitó la lectura la obra de Martin Heidegger, que a su vez considera a la filosofía como el quehacer propio que piensa la distinción entre ser y ente. A partir de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger, se inicia en Europa no sólo una moda filosófica existencialista, sino un nuevo derrotero para la filosofía del que difícilmente se puede anticipar su olvido. Hasta cierto punto Lévinas es responsable de este fervor por *Ser y tiempo*, al menos en Francia, pues fue él quien introdujo esta filosofía a través de una publicación suya que lleva el título, “Martin Heidegger et l’ontologie” de 1932.

⁸ Lévinas, E., *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 84

y la modalidad de la excedencia, constituyen efectivamente la cuestión central de este ensayo.

De ahí en adelante, Lévinas irá denunciando la complicidad entre la ontología y la vida occidental. Para Lévinas en Occidente se está a favor de una vida abierta, se está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, “acuciado por vivir, impaciente por sentir”. Existe una imperiosa necesidad de probarlo todo por uno mismo. “Quizás la tentación de la tentación describa la condición del hombre occidental”.⁹ De igual forma se quiere saber antes de hacer. Pero queremos únicamente un saber experimentado con nuestras propias evidencias. No emprender nada sin saberlo todo. Vivir peligrosamente, pero asegurado en las verdades que se ofrecen en el mundo circundante.

En otros de sus primeros escritos – “¿Es fundamental la Ontología?” hasta la entrevista radiofónica recogida en *Ética e Infinito*-, Lévinas deja esto muy en claro: la ontología es un pensamiento de lucha, de deposición, de guerra contra el otro. Por eso, en la crítica levinasiana se trata de establecer que no hay similitud alguna entre el Dios de la filosofía y el Otro, la alteridad de lo Otro es un inclasificable. “El otro Dios, en comparación, el que no es estadísticamente comparable, [...] que *aparece* en el rostro de otro, es una protesta contra Auschwitz.”¹⁰

La tradición occidental exige para sus actividades intelectuales evidencias, por lo que todo aquello que esté fuera de la presencia genera sospecha y confusión. La presencia reclama el estatuto de veracidad. Pero la presencia es asimilación de lo otro, la verdad es inmanencia, la consigna es no aceptar nada que no se encuentre dentro de los márgenes de la conciencia. ¿Cuál sería ese otro pensamiento que, sin ser asimilación ni integración, no recondujera lo absoluto en su novedad a lo “ya conocido” y no comprometiera la novedad de lo nuevo? No se

⁹ Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 60-63

¹⁰ Lévinas, E., *La huella del Otro*, p. 104. La cursiva es nuestra

trata de renegar del ser, sino de señalar la violencia implícita en la ontología. “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera incuestionada el Mismo, es una filosofía de la injusticia”.¹¹

Para Lévinas, la ontología efectúa una opresión a partir del dominio del *arjé*, del “eterno retorno de lo Mismo” como coartada de toda opresión en el mundo. Se trata entonces de operar una huida de una filosofía fascinada de sí misma; existe una complicidad esencial entre el ser y el ego de la subjetividad:

El interés de ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, [...] ¹²

Tercer presupuesto. Para Lévinas, el ser humano no es meramente individualidad subjetiva que se construye o realiza desde sí y para sí misma en un solipsismo egótico y cerrado, que se alimenta de su propio tiempo. Por el contrario, el hombre es un ser eminentemente social, constituido por, con y para los otros seres humanos. Frente a la subjetividad autónoma que la filosofía moderna ha formulado a partir del *cogito*, y que culmina en el *ego* trascendental husserliano, Lévinas nos recuerda insistentemente que hay otros allende el propio yo, y a los que el yo debe incluso su propia constitución.

¹¹ Id., *Totalidad e infinito*, p. 70

¹² Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, p. 46-47

2. Ética y subjetividad

La ética es entendida por Lévinas, no como cierta organización del propio tiempo vital, sino como desorganización y destrucción a partir de la descolocación del presente por la irrupción de un futuro inesperado así como de un pasado que nunca fue presente. La ética propicia la *desarticulación* del tiempo.

La ética se ocupa de la relación del yo con el otro; o mejor: de los otros con el propio yo. Porque esta relación lejos de ser activa y configurante, es más bien pasiva y receptora: el otro afecta, invade, y, en principio descompone. El otro sujeta y desordena la autonomía de la subjetividad.

De cara a la subjetividad moderna que se explica a partir del individualismo metodológico (a partir de los referentes de independiente, autónoma, dueño de sí), Lévinas afirma que el hombre no es artífice de su propia subjetividad, sino que lo es por estar *sujetado y perseguido* por el otro. La subjetividad no se constituye a sí misma, sino que es constituida por los otros. Lévinas propone una subjetividad ajena a la voluntad de poder, una subjetividad en la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño, lo que se *revela* en el fuerte sentido de la palabra. Lo otro que sobreviene no es sólo el futuro sino también los espectros y los *seres puramente posibles* en un tiempo anacrónico que desajusta la buena conciencia. El tiempo diacrónico no está en manos de la eventualidad o del acontecimiento del ser, sino en manos de los otros.

La gran tarea ética para el hombre moderno es relacionarse con los otros sin ajustarse a las estructuras de la epistemología y la ontología. Se trata de una relación intersubjetiva que no dependa exclusivamente del conocimiento de los interlocutores. ¿Es esta una exigencia imposible? Lévinas encuentra en esta exigencia un eco de lo que Descartes denomina como la idea de lo infinito en nosotros. La idea del infinito es la trascendencia

misma. Pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*; idea que Dios, según la manera de expresarse de Descartes, habría depositado en nosotros. Idea excepcional, idea única y para Descartes, *el pensar a Dios*. Un pensar que en su fenomenología no se deja reducir sin que quede un resto al acto de conciencia de un sujeto. Un resto que sobrepasa las capacidades cognitivas de la subjetividad. Pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin. Idea de lo infinito: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia.

La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad del yo que mide exactamente sus vacíos. (...) Lo infinito no es <<objeto>> de un conocimiento –lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla– sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*.¹³

La génesis de la sociedad se desprende de la idea de lo infinito en mí, o de “mi relación con Dios”¹⁴, “me viene” en la concreción de mi relación con otro hombre, en la socialidad que es responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no se ha contraído en ninguna experiencia, pero cuyo mandato, venido no se *sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma de rostro de otro hombre. Así, Lévinas expone la idea del infinito fuera de totalidades. Lévinas opera una descontextualización, más allá incluso de toda deconstrucción posible. La Idea del infinito no se sabe, no depende del saber: no por ignorancia, sino porque este no-

¹³ Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 85

¹⁴ Según Lévinas, el Dios de la tradición judeocristiana, el ente supremo que la teología expone, en tanto ente pensado, se sitúa de inmediato dentro de la “gesta del ser”. La teología al tematizar a Dios con las categorías supremas, lo explica a través de la analogía, aunque la diferencia sea mayor que la semejanza. Por lo tanto, “no es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia.” Id., *De Dios que viene a la idea*, p. 103

objeto, esta no-fenomenalidad viene a desafiar a la semántica, al trabajo fenomenológico de la conciencia y a la ontología.

¿Cuál es el resultado de esta radical descontextualización de la Idea del Infinito? La responsabilidad por el otro. Es una responsabilidad radical, expuesta más allá de cualquier sistema de moralidad. Por lo mismo Lévinas opera nuevamente un alejamiento total, de tal forma que la responsabilidad por el otro sea una tarea extraña a cualquier referente, criterio¹⁵ o ley moral. Se trata entonces de un des-fundamentación de la razón; responsabilidad que no es connatural a la razón. Más allá de la filosofía moral kantiana. Esta responsabilidad no espera ni la reciprocidad, ni los apegos frutos del eros, ni la recompensa futura. “¡Para el otro hombre y por él a-Dios!”¹⁶

Como se puede apreciar, Lévinas abre una vía distinta a la que nos ofrece la historia del pensamiento filosófico para producir una relación entre el sujeto y el otro. Ni siquiera la sabiduría socrática lleva al extremo la responsabilidad por el otro. Esta vía equivale a desmontar todos los obstáculos, pretextos y trabas que impiden que el Otro tenga una comunicación directa con el sujeto, o mejor, limpia los oídos del sujeto para que escuche el llamado que viene del Otro. Es importante señalar que esta vía no es doble recorrido. No se trata de que el sujeto pueda tener acceso directo con el otro, es decir, el recorrido es sólo de allá para acá. La ontología, la fenomenología y en general la filosofía se han construido bajo el ideal de construir el acceso directo al otro. Para Lévinas esto es imposible, por eso dice que el otro es el gran Ausente, no hay ningún ser que esté del otro lado para contestar, atender y verificar las especulaciones de la razón. Como veremos más adelante, el rostro del Otro

¹⁵ Para McCarthy, la ética y la política requieren de referentes racionales. McCarthy Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Técnos, Madrid, 1992

¹⁶ Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, p. 19

tiene una relación con lo absolutamente Ausente de donde proviene, pero su relación “*no indica, no revela* este Ausente; y sin embargo, el Ausente tiene una significación en el rostro.”¹⁷

Como hemos venido manejando, las “categorías” que utiliza Lévinas para referirse al otro son el Ausente, Dios, la Idea del Infinito, sin que proponga criterios para elaborar una tipología que clasifique las analogías, los equívocos y las metáforas. De la misma manera, Lévinas no propone una semiótica, quizás una filosofía del lenguaje,¹⁸ pero, lo más apropiado sería una filosofía de la transmisión. Para Beuchot, la propuesta levinasiana provoca equivocidad; Derrida cuestiona de sospechoso pues considera que existe una confusión terminológica entre Dios y la alteridad del prójimo.¹⁹

Lévinas no ofrece una respuesta contundente a sus críticos. Si lo hiciera, daría un paso atrás, tendría que recurrir inevitablemente a la ontología. Cuando Derrida analiza el recorrido del pensamiento de Lévinas entiende que no se trata de ofrecer una filosofía, sino de efectuar un recorrido, una aventura. En efecto, Lévinas retoma la figura de Abraham para ejemplificar su trabajo y, lo contrapone justamente a la figura legendaria de Ulises que tras su aventura, el objetivo es regresar a Ítaca con los suyos. En cambio, el pensamiento de Lévinas es un andar sin retorno, un éxodo absoluto.

Al mito de Ulises, (dice Lévinas) que regresa a Ítaca, quisieramos 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 a u hijo a ese punto de partida.²⁰

¹⁷ Lévinas, E., *La huella del otro*, Editorial Taurus, p. 66

¹⁸ Cf. García Ruiz, P. “Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas”, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 2000.

¹⁹ Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, p. 83

²⁰ Lévinas, E., *La Huella del Otro*, p. 54

¿Tiene un sentido este andar sin retorno? ¿Para qué aventurarse si no se sabe a dónde se llegará? Lévinas retoma los principales postulados de la religión judía para explicarse. Se trata de responder a una orden, a un llamado, una vocación que viene del otro. El filósofo instruido en la tradición griega preguntaría ¿para qué? ¿Cuál es la razón de obedecer? El fiel judío en cambio obedecería primero. Este es el contraste que Lévinas remarca a lo largo de su obra, que se compone de un diálogo crítico entre judaísmo y filosofía. Lévinas escribe a dos manos, una como hombre fiel y otra como crítico de la filosofía. Sin embargo, la propuesta levinasiana ofrece una obra que no dependa del presupuesto ontológico, dado que el pensamiento judío se sustrae a la posibilidad del conocimiento directo, a la representación con el propósito de evadir la asimilación, de por sí, irreductible a Dios.

¿Cuál puede ser, por lo tanto, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al develamiento y a la disimulación?, y ¿cuál es esa ausencia que hace posible la visitación, pero que no reduce a lo oculto ya que esta ausencia contiene una significación en la cual, sin embargo, lo Otro no se transforma en lo Mismo?²¹

A diferencia de la filosofía, en el centro de la escritura levinasiana se escucha la *voz* del otro. En la escucha del Otro se cumple la vocación de “amar más a la Torá que a Dios”²², evitando la locura del contacto directo con Dios. El lenguaje del rostro rebasa los límites y posibilidades de lenguaje oral y escrito, si en ellos se entiende que la finalidad es la comunicación (lo *dicho*). El rostro es más que discurso (lo *dicho*), es una relación ética (el *decir*). El decir es incomprensible, extraño e intraduc-

²¹ Id., *La Huella del otro*, p. 65

²² “Madurado por una fe que surge de la Torá, el hombre reprocha a Dios su desmesurada Grandeza y su exigencia excesiva. Lo amará a pesar de todo lo que Dios haya intentado para desalentar su amor”. Lévinas, E., *Amar a la Torá más que a Dios*, en Zvi Kolitz., *Iosl Rákovver habla a Dios*, p.84

ible. En lo dicho hay comunicación, en el decir hay transmisión sin comunicación entre el rostro del otro y el sujeto. Hay, sin mediación, la transmisión de la orden de hacerse cargo de la suerte del prójimo. Frente a esta orden, el sujeto queda sin comprender por qué él es asignado a esta tarea.

Esta escritura que desajusta la comunicación, tiene el propósito de purificar, a través de la protesta, todo posible nexo y mediación, entre el Otro y los hilos que provienen de la filosofía. Esta denuncia que sigue el modelo profético del Antiguo Testamento es contra el sistema filosófico en su totalidad; pero no sólo se trata de desautorizar el legado filosófico, se trata también de denunciar la trama social que se desprende de ella. La historia de la filosofía es la matriz donde se crea el vínculo social. Una consecuencia es la guerra, sobre todo el Holocausto. En efecto, es muy recurrente que la filosofía se considere inocente, ajena e independiente a los crímenes; sin embargo, Lévinas no lo considera así; todo lo contrario, responsabiliza a la filosofía de ser la causa de crear una conciencia de guerra, desde Heráclito hasta el nazismo pasando por Hobbes y Spinoza, la constante es interpretar al ser como un *conatus essendi*.²³

De esta forma, Lévinas va tejiendo una escritura de denuncia y de receptividad pasiva, o mejor, de pasividad receptiva; la trama de esta escritura consiste en tejer la relación entre prójimo-Dios sin caer en un orden develado -dado que la trascendencia revelada se invierte en inmanencia, o, cuando lo extraordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo-. La costura de esta escritura no tiene una forma, dado que no hay un origen ni una finalidad establecida, sin *arjé* y sin *telos*; en lugar de estos dos criterios, Lévinas propone la visitación. Anteriormente habíamos señalado que Lévinas expone una vía con un solo sentido, es decir, del allá del absolutamente otro hacia el acá del sujeto. Esto Lévinas lo explica a través de

²³ Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 200

la noción de “visitación”. Las visitas que asombran provienen de un extraño, de un extranjero, de alguien totalmente ausente al contexto familiar. Para Lévinas, la falta de familiaridad provoca la pasividad del sujeto frente a la asombrosa visitación del otro. Nuevamente, la visita de un extranjero provoca la destitución del señorío del yo. Con esto, Lévinas se sitúa más allá de la fenomenología de Husserl, es decir, más allá de la conciencia trascendental que para Husserl es acceso al otro como otro yo. Sin autodomínio ni auto-posesión, de cara a la visita del otro, la pasividad del sujeto se agrava, se desdobra en pasividad. Lévinas se explica en superlativo: la subjetividad del sujeto queda expuesta en una pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad. De este modo no hay propiamente una relación intersubjetiva, lo que hay es asimetría entre el Otro y la subjetividad. La visitación al contexto subjetivo se produce en el rostro del otro. “El Ausente tiene una significación en el rostro.”²⁴

Ahora bien, la forma en que Lévinas opera consiste, como hemos venido señalando, en denunciar, descontextualizar, deconstruir, y dismantelar la relación entre el Otro y la subjetividad, quedando una asimetría incomparable con cualquier orden social, político y económico posible. La obra de Lévinas, según Derrida, no es ni puramente descriptiva ni puramente deductiva. “Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente.”²⁵

Por una extraña lógica –que sólo es comprensible dentro de la religión cristiana,²⁶ recordemos que en el caso de judaísmo, Dios

²⁴ *Ibidem*, p. 66

²⁵ DERRIDAJ., *La Escritura y la diferencia*, p. 114 (Texto tomado de la cita al pie de página)

²⁶ El problema del Hombre-Dios comporta, por una parte, la idea de la humillación infligida al Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la criatura, es decir, de una absorción en la Pasividad más pasiva de la actividad más activa. Lévinas, E., “¿Un Dios hombre?” en, *Entre nosotros*, p. 71

no se encarna jamás-, al purificar la relación con Dios se purifica la relación con el prójimo. Como dice Derrida, el Otro es cualquier absolutamente otro. La equivocidad de la noción alteridad del otro -denunciada por Beuchot como hemos señalando-, permite abordar de otro modo la relación con el prójimo más allá de la hermenéutica analógica, que como señala Vattimo, la cual está inscrita en el orden del saber. De esta forma, la equivocidad permite desactivar la objeción del ateísmo, la cual es sólo comprensible en el orden del saber que impone la religión.

3. El otro es cualquier absolutamente otro

La impenetrable alteridad del otro, no es un simple juego de palabras, se trata de una transmisión asimétrica. El hay de la visitación del absolutamente otro y la proximidad con el prójimo, no tienen una bisagra en común que una, por ejemplo, el cielo y la tierra. El tiempo presente está dislocado. Debido a la proximidad con el prójimo, se recibe un mandamiento como desorden irreparable, es decir, la estructura temporal que comprende la unión esencial entre pasado, presente y futuro, queda trastocada; lo que se trasmite es un pasado absolutamente caduco. El asedio del Otro desquicia, trastoca al tiempo. “El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado.”²⁷

Este pasado absolutamente caduco se trasmite como Huella del absolutamente otro: “la significación de la huella nos coloca en una relación lateral que no se puede convertir en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del develamiento del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria sería capaz de estar atrás de este pasado siguiéndole la huella.”²⁸ No se trata de una huella, nuevamente, que un detective especialista en teología pudiera interpretar a través de una exégesis. Lévi-

²⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx*, p. 31

²⁸ Lévinas, E., *La Huella del Otro*, p. 67-68

nas refiere a una huella de la huella. Yo diría que se trata de la situación en la uno se ve cuando se encuentra en medio del más árido y ventoso de los desiertos; no hay ni pistas, ni rutas, lo único que queda es caminar. “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, y que ninguna introspección sabría descubrir en Sí.”²⁹

La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado sino que es el *pasaje mismo* a un pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir. Este pasaje (la huella), este ir se coloca en “mi” tiempo, pone en relación con el pasado del Otro en el cual se delinea la eternidad. Pasado absoluto que reúne todos los tiempos. El rostro del otro, totalmente abierto, puede a la vez estar en sí mismo porque él está en la huella de Dios. “Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella.”³⁰

La escritura de Lévinas es precavida, a diferencia del lector. En esta aventura, el lector, uno mismo, se ve tentado a descifrar esta asimetría y que a la vez (en pasado) se aleja al infinito, en términos que no se ajustan a la gradualidad de un proceso de desvelamiento. En la equivocidad de los términos empleados por Lévinas, el lector queda expuesto a una pasividad, comprometido a la obra. Los límites de la narrativa que tradicionalmente separan al lector de la obra se borran, dando paso así a una hipertextualidad. ¿Qué es esto? No se trata de que el texto esté vivo y que hable desde la eternidad. La escritura por la cual el otro transmite su mandamiento no significa nada, ni ser ni nada, más bien implica, compromete y obliga al lector a responsabilizarse por el otro, más allá del saber. La hipertextualidad se inspira en la escatología mesiánica, de modo que se convierte en un hipervínculo entre el Otro y la subjetividad (hay que retomar la idea que habíamos señalado respecto a que la vía no es

²⁹ *Ibídem*, p. 66

³⁰ *Ibídem*, p. 74

doble acceso, sino sólo es del otro hacia la subjetividad; el hipervínculo no es una hiperreciprocidad). La hipertextualidad no se da en el presente, rehúye a toda síntesis temporal. Yo no soy contemporáneo de la génesis del hipertexto. El sujeto recibe como rehén, en una pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad, la responsabilidad de hacerse cargo de la suerte del prójimo. Así, pues, en la obra de Lévinas se realiza la transmisión de la responsabilidad sin la mediación del tiempo y el ser.

La escatología pone en relación con el ser más allá del pasado y del presente. (...) Es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. (...) La escatología, en tanto que el <<más allá>> de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ellos los convoca, (...) restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos.³¹

A decir verdad, la escatología mesiánica como la hipertextualidad, no llegan a proferirse literalmente jamás: designan, en la *experiencia desnuda*,³² una abertura, un hueco en donde pueda oírse y resonar un mandato; esto se logra en el rostro del Otro. Este hueco no es una abertura entre otras. Según Derrida, es la abertura misma, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que en la experiencia no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste incluso a todo filosofema.

La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure supone que

³¹ Id. , *Totalidad e infinito*, p. 49

³² Por “experiencia desnuda” entiendo una experiencia sin intermediarios conceptuales o ideológicos. A decir verdad, esto sólo es posible en lo pre-originario, en lo anárquico de la cara a cara levinasiano.

sin el encadenamiento de términos no hay sentido posible; el contexto ofrece las diferencias, las jerarquías y la lógica desde las cual se genera la inteligibilidad de la lengua. Una pragmática se encuentra por debajo del habla. Es importante señalar que en la escritura levinasiana no hay una narrativa, sino una obra, una operación de transmisión a través de la cual la subjetividad recibe sin interferencias un mandato concreto.

La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia exige una *ingratitude* del Otro. Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa.³³

Lo otro en tanto que otro, no se une a otras formas en un proceso de develamiento intencional, sino más bien, se expresa, habla, en la obra como en el rostro del otro hombre, en tanto desnudez *proletaria*. La expresión del rostro manda: “No matarás”.³⁴ Sólo esta orden es capaz de producir una herida en el ego de la subjetividad. Sin embargo, gracias a esta herida -que es un traumatismo por el cual el yo se despierta de su comodidad trascendental-, la subjetividad puede realmente salir del encierro de sí mismo: se abre un porvenir de otro modo para el sujeto. La subjetividad que recibe el mandamiento encuentra la salida que lo lleva hacia el don, la fecundidad, la hospitalidad y la liturgia.³⁵ El ego es una prisión para la subjetividad, la ética se convierte en el paso de sí hacia la extrañeza del cumplimien-

³³ Id., *La huella del otro*, p. 54-55

³⁴ Id., *Ética e infinito*, Editorial Visor, Madrid, p.81

³⁵ Lévinas entiende por liturgia, a pesar de que es un término griego, el acto por el cual el hombre entra al servicio poniendo de su propio dinero. “Indica el ejercicio de un oficio no solamente totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución.” *Humanismo del Otro hombre*, p. 52. La explicación del término liturgia, por parte de Lévinas, se encuentra también en *La huella del otro*, p. 56

to de una orden, que además es una asignación irrenunciable por parte del sujeto. Lévinas denomina a este futuro “a-Dios”, que más que porvenir es la salida hacia el otro y hacia lo otro que se conecta con la fecundidad.

Así, pues, la responsabilidad por el prójimo es impermutable, es lo que Lévinas denomina como “condición de rehén”; la extrañeza de la alteridad no permite entonces el intercambio de signos, la comunicación, la reciprocidad que dejaría al sujeto con buena conciencia; por el contrario, la extranjería de lo otro provoca que la subjetividad sea de otro modo que ser, -don, hospitalidad, casa abierta al otro: todos ellos son términos éticos y performativos políticos.³⁶ En el cara a cara, el sujeto ya no puede enfrentarse al otro con ojos de indiferencia y desprecio, por el contrario queda expuesto.

La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir de la fe. El rostro que me mira me afirma. Pero cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara.³⁷

El *cara a cara* de Lévinas escapa a toda categoría. El rostro es simultáneamente expresión y palabra. No solamente mirada, sino unidad original de la mirada y de la palabra, de los ojos y de la boca -que habla de su hambre-. El sujeto de cara al otro *oye* lo invisible.³⁸ Por lo demás el rostro no *significa* nada dentro de un contexto.³⁹ Las cosas no pueden ir más allá del valor y del sentido que el contexto les ofrece, como el ser a la

³⁶ La proximidad del Otro “excita”, pro-mueve, porque lo humano es esencialmente sensibilidad, pasividad interpelada a responder. Pero, tampoco se trata de formar una militancia del tipo altruista, la historia sigue estando manchada de sangre.

³⁷ Id., *El yo y la totalidad*, en *Entre nosotros*, Editorial Pre-Textos, Madrid, p. 48

³⁸ Id., *Entre Nosotros*, p. 107.

³⁹ “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto.” Id., *Ética e Infinito*. p. 80

mano de Heidegger.⁴⁰ El rostro no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath' autó*: “la cosa en sí se expresa”. Expresarse es estar *detrás* del signo. Sólo la palabra viva del otro -trascendente en su dominio y magistralidad, expresión y no signo sirviente-, es capaz que provocar un asombroso traumatismo.

La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia. El Discurso es, así experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” *pura, traumatismo del asombro*.⁴¹

¿Cuál es el acceso al rostro? En esta cuestión Lévinas se aparta de la fenomenología husserliana porque ésta describe lo que aparece. La mirada vuelta hacia los entes es un elemento del conocimiento y de la percepción. En cambio, el acceso al rostro sólo tiene una puerta y esa puerta es la relación ética. Ciertamente la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, “pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.”⁴² El rostro no puede convertirse en contenido que el pensamiento abarcaría, el rostro es lo incontenible. Para Lévinas, el rostro es la apertura para que el otro transmita un mandamiento. Esta abertura incomparable, en la cual la significancia de lo trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente.

En la proximidad con el hombre de las lágrimas, el mundo y el tiempo de la subjetividad son un desastre, como lo afirma Blanchot; el prójimo pesa en mí hasta abrirme a la radical pa-

⁴⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, § 17, p. 95

⁴¹ Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, pp. 96-97

⁴² Id., *Ética e infinito*, p. 80.

sividad -la subjetividad como exposición, herida y traumatismo-, acusada y perseguida, destronada cae fuera del ser. En la proximidad lo subjetivo significa más allá del ser; ella es tanto como el otro y como el rostro el enigma que desarregla el orden que se opone al ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera del fenómeno, fuera de toda experiencia.⁴³

La proximidad entre el otro y el sujeto Lévinas la expone en un ámbito pre-originario. ¿Qué quiere decir esto? Que la proximidad es sustraída a cualquier experiencia intersubjetiva. Se trata entonces de proximidad heterónoma, anárquica y exódica: La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en el cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. [...] El rostro entra en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extranjera, es decir, precisamente a partir de un absoluto que, por otra parte, es el nombre mismo de la extraneidad⁴⁴ fundamental.⁴⁵

Conclusiones

Empezaré por retomar una cuestión puramente levinasiana que aparece constantemente en este artículo: “¿Es fundamental la ontología?” Es evidente que poner en cuestión la ontología cuando goza entre las disciplinas de una luminosa evidencia puede resultar una empresa temeraria, arriesgada y fuera de lugar. Lo que ha estado en juego es saber si el acontecimiento del ser radica en cierta violencia racional. Violencia que pasa por estar justificada por afirmaciones que sostienen, por ejemplo, que todo ser tiene una “natural preocupación por ser”. Pero si ponemos en tela de juicio, como lo hace el propio Lévinas, la

⁴³ Blanchot, M., *La escritura del desastre*, p. 27

⁴⁴ Esther Cohen traduce *étrageté* por extraneidad. Nosotros creemos que lo correcto sería extranjería o extrañeidad. Cf. Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 272

⁴⁵ Id., *La huella del otro*, p. 53, 60-61

“natural preocupación por ser”, ésta no se revela en términos de armonía, ni mucho menos de paz entre los seres. En la historia el sentido del ser consiste en un “instinto de conservación” que coincide con el despliegue de lo Propio que le preserva y mantiene en su aventura de ser: “violencia en forma de entes que se afirman ‘sin consideraciones’ los unos para con los otros en su preocupación por ser.”⁴⁶ Sin embargo, la insistencia de ser también se concreta en el poder de neutralizar la alteridad de los entes. Como señalamos, “la ontología como filosofía primera es una filosofía del poder.”⁴⁷ La cosa se agrava cuando la aventura de ser no termina en la tensión sobre sí mismo, sino que además desarma la alteridad de lo otro.

Para Lévinas la aventura de ser es el origen de toda violencia. Sin embargo, el recorrido emprendido por esta escritura traduce la vida experimentada por los seres humanos, en la que eventualmente sucede la posibilidad de consagrarse-a-otro. En efecto, en la economía general del ser y en su tensión sobre Sí Mismo, puede acontecer una preocupación por lo Otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él; una responsabilidad para con lo ajeno, *de otro modo que ser* y más allá del contexto. La ruptura de la indiferencia es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético. En la existencia humana, se *revela*, pues, la interrupción y la superación del esfuerzo por ser (su *conatus essendi* spinozista). Para Lévinas, la vocación de un existir para-otro es más fuerte que la amenaza de la muerte. La emergencia de lo humano en la economía del ser invierte el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: “el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.”

Lévinas busca un sentido de la responsabilidad que respon-

⁴⁶ Id., *Entre nosotros*, p. 10

⁴⁷ Id., *Totalidad e infinito*, p. 70

da a un sentimiento de temor por el otro, “como si yo estuviera consagrado al otro hombre antes de estarlo a mí mismo”. El temor por lo otro no es una caracterización del temor psicológico, es el traumatismo por una deuda no contraída en el presente.

El desarraigo, la condición de rehén de los otros, que el extranjero se convierta en Señor de la casa, son evidentemente términos que desarman, movimientos telúricos que desajustan cualquier edificación cimentada en el pensamiento del ser y de lo propio; el desajuste proviene porque Occidente lleva veinticuatro siglos pensando que la fuente del sentido de la vida se encuentra dentro de sí Mismo. Martínez de la Escalera y Esther Cohen sintetizan perfectamente la tarea a la que el sujeto está convocado:

El otro es aquel que nos obliga a cuestionar el valor de lo “propio”, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo en contra de los otros, las víctimas. Y la pregunta que en su nombre se enuncie supone un compromiso, el compromiso de oír al otro, a hablar con él, sin el cual no podía hablarse de la invención del futuro. Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir.⁴⁸

En la historia de la filosofía se encuentran por los menos dos esquemas de pensamiento que explican el sí Mismo y la violencia racional. Uno responde a la cuestiones de cuidado sí y de los otros, de la crianza y el pastoreo (Foucault) y el otro, como hemos apuntado, trata de construir las formas razonables de llegar al consenso, desde un enfoque que limita el poder del Estado en beneficio de los derechos humanos. Una hermenéutica de lo político mostraría que las dos formas de atender al gobierno de los otros están vigentes, pero mezcladas

⁴⁸ Cohen E.; Martínez de la Escalera A., *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, Siglo XXI, UNAM, México 2002. P. 8

formando cuestiones híbridas. Es decir, lo político, a través de la Constitución, delimita fronteras de actuación. Los políticos, los empresarios, los científicos, y demás agentes sociales, cada uno tiene su propia parcela, cada uno atiende a partes de la realidad. La Constitución naturaliza, crea regiones ontológicas; distingue lo natural y lo cultural, mientras que los desafíos crecen. Constantemente, como lo refiere Bruno Latour⁴⁹, aparecen cosas desconcertantes (la contaminación radioactiva, agujeros de ozono, experimentos con embriones, publicidad asfixiante, virus informáticos) a las que los ciudadanos no tienen más que respuestas simples, y que los llamados expertos, sólo ofrecen soluciones parciales. Esto ha provocado en la cultura la idea de que dejaron de funcionar los grandes referentes, los criterios universales, junto con la ausencia de tierra firme para detenerse a observar con seguridad; en lo político, más que en ningún otro campo, se ve reflejada la ausencia de certidumbre de estar caminado por el sendero correcto, como afirma Arendt, “la ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada”.⁵⁰ Quizás hoy más que nunca, el sujeto se encuentra convocado a formar redes humanas y no humanas para atender responsablemente lo que provoca el despliegue de la modernidad: cuestiones híbridas, absolutamente otras, que hieren y lastiman al mundo, así como a los humanos y a los no humanos.

⁴⁹ Latour, B., *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, México.

⁵⁰ Arendt, H., *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona 1997, p 45.

Bibliografía

- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.
- Derrida, J., *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid 1995.
- García, P., “Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas”, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 2000.
- Lévinas, E., *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001.
- Lévinas, E., *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999.
- Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1995.
- Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1995.
- Lévinas, E., *Amar a la Torá más que a Dios*, en Koltitz Zvi., *Iosl Rákovover habla a Dios*, F.C.E., México 1998.
- Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona 1996.
- Lévinas, E., *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia 1993.
- Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid 1995.
- Lévinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid 1991.
- Lévinas, E., *La huella del Otro*, Taurus, México 1998.