

Emmanuel Levinas: una metafísica para la solidaridad

La herencia filosófica de Emmanuel Levinas, el filósofo lituano fallecido hace cuatro años en París, constituye un entramado de pensamiento complejo y difícil de comprender totalmente, pero al mismo tiempo cuajado de ideas y de convicciones sólidas que, en este final de siglo, ofrecen al quehacer filosófico de las próximas décadas del siglo XXI unas perspectivas prometedoras para conectar a la filosofía con la realidad presente y concreta de los hombres de nuestro tiempo. Porque, a modo de anticipo, la filosofía de Levinas podría ser caracterizada como un pensar acerca de la trascendencia y del infinito, pero su pensamiento no tiene otra finalidad que fundamentar filosóficamente el contenido y el alcance de aquella experiencia desde la que más se esclarece el sentido de la misma vida humana: la experiencia ética.

Levinas se distancia de la filosofía académica en la que se formó (se trata fundamentalmente de la Fenomenología), trazada sobre la línea bipolar del sujeto (conocimiento, conciencia) en relación con el objeto (ser), empeñándose en encontrar, más allá de las evidencias racionales, la realidad radical desde la cual se manifieste el sentido de la vida humana. Su obra es una filosofía construida desde la experiencia ética de la vida y contra el dogmatismo del discurso cerrado y totalizador de la razón que prescinde de la experiencia como fuente de significación.

Él propone romper los límites que reducen la filosofía a pura "ontología" o filosofía del ser, construida a partir de la tesis de una "conciencia constituyente" que desde una posición del Yo dominador pretende comprenderlo todo mediante la reducción de lo *otro* al *mismo*. A su juicio ni Husserl ni Heidegger han renunciado a la supremacía racionalista del sujeto que somete la alteridad a plegarse a la ley imperativa del concepto y de la razón. La ontología no puede concebir lo exterior como algo irreductible a la identidad del ser. Levinas contrapone una metafísica con capacidad para pensar la irreductibilidad de lo otro al ser en su condición de verdadera trascendencia.

Levinas se adentra en un nuevo concepto de subjetividad, cuya razón de ser no está en la existencia de la conciencia constituyente y dominante del todopoderoso Yo, sino en el reconocimiento del *Otro* como realidad irreductible al yo y con primacía sobre el *mismo*, a quien el otro (escrito con *mayúscula* en virtud de su primacía y de su categoría de realidad originaria) exige una actitud de reconocimiento y de responsabilidad que da lugar a una relación ética y no ontológica (aunque sí metafísica) entre ambos. El sentido de lo humano no radica entonces en la citada reducción al yo, sino precisamente en la capacidad para reconocer al otro como tal otro y para establecer con él una relación de responsabilidad y de respeto. En consecuencia, según Levinas, la filosofía del Yo, del Ser y del Sí-Mismo debe de cambiar su rumbo y adoptar el paradigma metafísico del Otro, si de verdad está interesada en manifestar el verdadero sentido de lo humano, máxima razón de ser de una auténtica filosofía. Él entiende que la realidad del Otro es una situación previa a la conceptualización y tematización que intenta reducirlo al anonimato del ser y, en consecuencia, la opción ética que lleva a aceptar su primacía se convierte en la experiencia originaria y primordial para manifestar filosóficamente el sentido de lo humano. La novedad de su proyecto está en que "desbanca la primacía de la autonomía como sentido de realización llevada a cabo desde el sí-mismo, sustituyéndola por la constitución ética de la subjetividad realizada desde el otro"¹. En otras palabras, se trata de abandonar la propuesta heideggeriana fundamentada en la primacía de

1 GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *E. Levinas: humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 87.

la ontología, para elevar la *ética* a la categoría de "filosofía primera" que nos hará descubrir el ser bajo la forma del rostro del Otro y no bajo la forma griega de la esencia. En su libro *Humanismo del Otro Hombre* subraya Levinas que el sentido o significación se sitúa en la ética y no en la cultura, porque la ética es el presupuesto de toda cultura y de toda significación: "La moral no pertenece a la cultura: permite juzgarla, descubre la dimensión de la altura. La altura ordena el ser"². Y diez años más tarde, en sus *Conversaciones con Philippe Nemo* ratificará que la "experiencia irreductible" y última no está en la síntesis o totalidad, sino en el *cara-a-cara* de los humanos y en su significación moral, dado que "la filosofía primera es una ética"³.

La experiencia ética acontece en la relación con el *otro*, cuyo *rostro* expresa una realidad irreductible que se me escapa y me conduce al ámbito del *infinito*. La presencia del otro me convierte en *responsable* de él. De esta manera mi relación con los otros hombres, a causa de dicha responsabilidad, se convierte en el ámbito de la vida ética.

1. UNA NUEVA PROPUESTA DE FILOSOFAR

1.1. La metafísica como deseo del Otro

Levinas, filosóficamente formado sobre todo en la tradición fenomenológica, no rechaza ni mucho menos el concepto de *subjetividad*, sino que lo modifica sustancialmente, relacionando la subjetividad no con la idea de "totalidad", sino con la experiencia del *infinito*. Éste no es una idea del pensamiento sino la "experiencia" de la trascendencia, es decir, la experiencia de "lo absolutamente otro" (no es puesto por el sujeto) que acontece o se hace realidad en el *rostro* del Otro. Se trata de invertir el esquema hegeliano para afirmar la primacía de lo infinito sobre la idea de totalidad. El nuevo modelo filosófico obligará, pues, a una concepción

2 LEVINAS, E., *Humanismo del Otro Hombre* (1972), Traducción de G. González R. Arnáiz, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 51.

3 LEVINAS, E., *Ética e Infinito* (1982), Traducción y edición de J. M^a Ayuso, Visor, Madrid, 1991, p. 71.

distinta y nueva de la subjetividad. Así lo reconoce Levinas ya en el Prefacio de su obra *Totalidad e Infinito*: "Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito"⁴. La subjetividad es receptividad del otro y no imposición que pone al otro; el sujeto no es antes que el otro y gracias al cual aparece el otro, sino que el sujeto es tal en virtud de que recibe y acoge al otro. Esta es la gran intuición que Levinas pretende exponer en *Totalidad e Infinito* y que terminará de explicitar de una manera más precisa y contundente quince años más tarde en su segunda gran obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Lo Infinito es un ser trascendente, lo absolutamente otro. Pensar lo infinito no es, pues, pensar un objeto ni poseerlo (esto sería la suspensión de su ser). Lo infinito permanece infinitamente alejado de la idea, trascendente, es exterioridad total respecto de quien lo piensa. "El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad"⁵. Lo Infinito no corresponde a una idea del pensamiento sino a un *Deseo* metafísico del Otro, el cual se manifiesta καθ'αὐτό (superando la idea de lo Otro en mí): el Otro *se expresa* por sí mismo. "La idea de lo Infinito es Deseo"⁶, el Deseo de un más allá que el Otro introduce en la conciencia y que ésta no puede aprehender intencionalmente como si fuera la idea de un objeto que se piensa. "El Infinito deshace su idea... No es correlativo de la idea de Infinito"⁷. La idea de lo Infinito no parte, pues, de mí, sino que *se revela*. Lo Infinito no es el "objeto" de un conocimiento, sino lo deseable, lo que suscita el Deseo; y el Deseo es una aspiración que lo Deseable anima, nace del objeto del Deseo, es revelación⁸.

Si el Otro "se expresa", la relación con él es una relación por el *discurso* que Levinas describe de la siguiente manera: "Abordar al otro en el

4 LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito* (1961), Traducción de D.E. Guillot, Edic. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 52.

5 GUILLOT, D.E., *Introducción a Totalidad e Infinito*, p. 25.

6 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 47.

7 *Ibid.*, p. 48.

8 Ver *Totalidad e Infinito*, p. 85.

discurso es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito⁹. La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores. "El discurso es, así —escribe Levinas— experiencia de algo absolutamente extraño"¹⁰. El otro se expresa, se trata de una enseñanza que viene del exterior, y dicha revelación constituye lo que Levinas denomina la *epifanía del rostro*. El Yo, la razón, "recibe". Estamos ante la superación de lo subjetivo: "lo infinito que desborda la *idea* de lo infinito"¹¹.

La *metafísica* consiste para Levinas en describir en el desarrollo de la existencia terrestre una relación con el Otro que no acaba en una totalidad (divina o humana), que no da lugar a una "totalización de la historia", sino que es la *idea de lo infinito*: "Un ser separado de lo Infinito se relaciona sin embargo con lo Infinito en la metafísica... En la metafísica un ser está en relación con lo que no podría absorber, con lo que no podría comprender"¹².

Según Levinas la metafísica surge como un deseo que parte de "lo en sí" hacia "un allá lejos", que no es deseo de algo perdido y por tanto añorado, deseo de esa patria en la que se nace y a la que se desea retornar, sino que "el deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*"¹³. Esto significa que no se trata de algo conocido o cognoscible que habite en este mundo y pudiera colmar dicho deseo, sino que "el deseo metafísico... desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo"¹⁴. Es deseo de aquello que no se reabsorbe en mi identidad de pensante y de deseante de un objeto cualquiera visible, sino que es deseo de lo invisible, de lo que no está dado, de lo que no se tiene idea, de lo que no puede satisfacerlo, porque en lugar de colmarlo hace más profundo el deseo, ya que es un deseo cuya razón de ser es precisa-

9 *Totalidad e Infinito*, p. 75.

10 *Ibid.*, p. 97.

11 *Ibid.*, p. 75.

12 *Ibid.*, p. 103.

13 *Ibid.*, p. 57.

14 *Ibid.*, p. 58.

mente el alejamiento y la *alteridad* de lo deseado, es decir, de *lo Otro*. En *Humanismo del Otro Hombre*, Levinas se pregunta si el deseo del Otro es un apetito o más bien una generosidad y, al comprobar que lo deseable no colma el deseo sino que lo ahonda, concluye que "el Deseo se revela como bondad"¹⁵, cuya fuente no está, pues, en el sujeto.

Por medio está la *trascendencia*. Lo que se desea, lo Otro, es trascendente, de manera que el metafísico que desea y lo Otro deseado no se "totalizan" (se produce una "ruptura de la totalidad"), sino que "el metafísico está absolutamente separado". Entre ambos no existe una relación "reversible", sino una absoluta "irreversibilidad" que en nombre de "la alteridad radical de lo Otro" rechaza todo sistema unitario auspiciado y fundado en la idea de totalidad¹⁶. Según Levinas la citada irreversibilidad se debe a la separación radical existente entre el Mismo y lo Otro, separación que no puede ser abarcada por una visión exterior que en este caso suprimiría la distancia absoluta que los separa. Además esa separación no es "oposición" al otro, sino sólo a una mirada que pretenda abarcarlos en una totalidad. "El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara... La conjunción entre el Mismo y el Otro..., es el recibimiento *de frente y de cara* del Otro por mí... Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción "y", el Otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro"¹⁷.

La alteridad radical de lo Otro sólo es posible en su relación con un término que permanece absolutamente idéntico en el punto de partida de la relación: ese término es el Yo, el cual tiene "el esqueleto de un sujeto" que abarca mediante el pensamiento todo lo heterogéneo y lo reduce a la identidad universal, que en su relación con el mundo se apodera de éste, suspendiendo la alteridad de lo que es otro "sólo en relación a mí", es decir, que se trata de algo que es reducido a la identidad del yo. Está muy claro para Levinas que en este proceso de "yoificación" del mundo no es posible concebir lo otro como verdaderamente otro y también que si el Mismo se identificase por la simple "oposición a lo

15 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 43.

16 *Totalidad e Infinito*, pp. 59-60.

17 *Ibid.*, pp. 103-104.

Otro" nos moveríamos dentro de una totalidad que "englobaría al Mismo y lo Otro", lo cual equivaldría a negar la auténtica alteridad y, por consiguiente, la posibilidad del "deseo metafísico" de lo absolutamente otro. De ahí la aporía formulada por Levinas en *Totalidad e Infinito*: "¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe con egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?"¹⁸.

El problema encuentra solución porque la relación del metafísico con lo otro él la entiende como totalmente distinta a la relación antes descrita entre el yo y el mundo; en este último caso sólo existe una alteridad "formal"; en lo Otro metafísico, por el contrario, estamos ante una alteridad no sólo formal, sino además anterior a toda iniciativa y a todo poder del Mismo, una alteridad que ni siquiera limita al Mismo, porque entonces lo Otro no sería rigurosamente Otro, sino una parte o una modalidad del Mismo. Recordemos que según Levinas en el deseo metafísico se produce una "ruptura de la totalidad", puesto que "el metafísico está absolutamente separado". Aquí el Otro es "lo absolutamente otro" y no hay posesión que lo incorpore sino "ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero, el extranjero que perturba el *en nuestra casa*"¹⁹ característico de la otra relación Yo-mundo donde el yo concibe el mundo como "su casa" y cuanto hay en él como su pertenencia. Pero en la relación metafísica no hay concepto común ni patria común entre el Yo (Mismo) y el Otro, de manera que es absolutamente otro y "no puedo poder" sobre él. El Otro es libre.

Levinas pondrá todo su afán en mostrar que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, permanece *trascendente* al Mismo. Como no forman una totalidad, la relación del Mismo con el Otro es un "paso" del Yo al Otro; el Mismo "sale de sí" y recorre la distancia hasta llegar al "cara a cara" con el Otro. Esta relación no funciona como "saber" que establece la totalidad dentro de los términos de la relación, sino como "pensamiento" o *discurso* que mantiene la distancia entre el Yo y el Otro. El pensamiento (opuesto al saber) al encontrarse "frente" a Otro, que es "refractorio a la categoría", rompe con la reducción del saber totalizante y

18 *Ibid.*, p. 62.

19 *Ibid.*, p. 63.

afirma en su lugar la trascendencia; establece entre el Mismo y el Otro una ligadura que no convierte al Otro en objeto. Es importante notar que esa alteridad absoluta del Otro no sólo se da en la relación del discurso en la que el Otro se expresa, sino también en el seno de la historia, según reconoce explícitamente el propio Levinas²⁰.

1.2. La metafísica precede y supera a la ontología

Levinas, en *Totalidad e Infinito*, realiza una crítica muy dura de la *ontología* que mediante el conocimiento de los entes, a la luz del ser, los priva de su alteridad: "La ontología que retorna lo Otro al Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo, que no se deja alienar por el Otro"²¹. De esta manera, la ontología renuncia a lo que Levinas ha llamado el "Deseo metafísico" y también a la maravilla de la "exterioridad" de la que vive este deseo. Contrapuesta a la ontología surge, en el seno de la metafísica, la teoría *crítica* que descubre el dogmatismo ontológico que reduce lo Otro al Mismo (ser) y que genera el cuestionamiento del Mismo por parte del Otro. A este cuestionamiento de la espontaneidad (libertad) del Yo por la presencia del Otro, Levinas le da el nombre de *ética*: "La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología"²². Así pues, la filosofía en cuanto saber crítico (opuesto a la ontología) comienza precisamente con la conciencia moral, cuando el Yo se somete a la superioridad y primacía del Otro. Aquí está la raíz de la nueva *metafísica* propuesta por Levinas.

Según él, la filosofía occidental, desde Sócrates, ha sido ontología y no saber crítico, ha sido inteligencia del ser que sostiene la primacía del Mismo y la reducción de lo Otro al Mismo. Para dicha ontología el

20 *Ibid.*, p. 64.

21 *Ibid.*, p. 66.

22 *Ibid.*, p. 67.

Mismo no recibe nada del Otro; es libre, consistiendo su libertad en la permanencia en el Mismo; es Razón, que es la manifestación de esa libertad, que sólo se conoce a sí misma sin que la limite ninguna alteridad; el conocimiento, pues, está al servicio de esa permanencia del Mismo en la identidad, por eso consiste en la supresión de la alteridad del ente conocido mediante su reducción al concepto: "La obra de la ontología consiste en tomar al individuo... no en su individualidad, sino en su generalidad... La relación con lo Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí. El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo..., en su egoísmo. La filosofía es una egología"²³. Y en *Humanismo del Otro Hombre* dirá que la filosofía históricamente se ha producido como "el rechazo a comprometerse con lo Otro", como "la indiferencia para con los otros", en una imitación del itinerario de Ulises: "un retorno a su isla natal, una complacencia en lo Mismo, un desconocimiento de lo Otro"²⁴.

Levinas considera que el "imperialismo ontológico" es aún más visible en la Fenomenología que lleva a cabo la reducción del ente al horizonte del *ser*, trasladando a éste la función que el concepto realiza en la filosofía idealista, es decir, la de aquel tercer término que sobrepasa y reduce la individualidad del ente: a partir del ser la razón se apropia del existente. Personifica esta situación en la ontología heideggeriana que, al subordinar toda relación con el ente a la relación con el ser, permite la dominación del ente mediante el saber y afirma además el primado de la libertad del Mismo con respecto a la justicia que genera obligaciones frente al ente o frente al Otro, el cual se niega a entregarse y a ser poseído. Levinas lo interpreta como el triunfo de la libertad sobre la ética y la defensa de la "posesión" mediante la cual "el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío"²⁵, según sintetiza en el siguiente texto: "La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresararlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro,

23 *Ibid.*, p. 68.

24 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 38.

25 *Totalidad e Infinito*, p. 70.

asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización... no son una relación de paz con lo Otro, sino supresión o posesión del Otro... "Yo pienso" se convierte en "Yo puedo"..., en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia²⁶. Levinas habla abiertamente de la filosofía heideggeriana como "filosofía del poder" y, lo que es más grave, como "filosofía de la injusticia" porque, al subordinar la relación con el Otro a la relación con el ser en general, "lleva, fatalmente, a... la dominación imperialista, a la tiranía"²⁷ que antepone la libertad del Mismo a la justicia frente al Otro.

En confrontación con la tradición filosófica que ha resuelto la conflictiva relación entre el Mismo y lo Otro mediante la reducción del segundo al primero, Levinas se empeña en percibir en el llamado *discurso* una relación nueva y distinta en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro, que es irreductible, y se esfuerza también en describir el *Deseo* donde el poder del Yo deje de ser asesinato del Otro y se convierta en su reconocimiento: "Nuestro empeño consiste concretamente en mantener... la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad... La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad... Si la ontología —compreensión, abarcamiento del ser— es imposible..., es porque la comprensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Ésta domina a aquélla... La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese "decir" al Otro —esa relación con el Otro— como interlocutor, esa relación con un ente precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica"²⁸.

La metafísica se ocupa, por tanto, de la experiencia ética que acontece en el cara-a-cara en el que el Otro se expresa; relación que se instaura como lenguaje o discurso, a partir de la cual el ser se produce como *bondad* y como *verdad*, pues "el Otro no es la negación del Mismo, como que-

26 *Ibid.*, pp. 69-70.

27 *Ibid.*, p. 71.

28 *Ibid.*, p. 71.

ría Hegel", sino que "la relación con el rostro [del Otro] se produce como bondad"²⁹. Al plantear la metafísica como *Deseo*, es decir, como "ser para Otro", se instaura la bondad. Así lo reconoce explícitamente Levinas: "Ser para otro es ser bueno... El hecho de que, existente para el Otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma"³⁰. La razón es porque el Deseo no proviene de la necesidad sino de un ser ya feliz que sacrifica su felicidad al Deseo, que deja de ser "para-sí" y es suscitado a "ser-para-otro", que abandona el "gozar" de la vida (su felicidad) por el "desear" que lo abre a la justicia y a la verdad. Este movimiento del Deseo metafísico "es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia"³¹. Levinas considera que ante el Infinito el Yo se halla en la imposibilidad de refugiarse en sí mismo y de ocuparse de sí mismo, porque está volcado en la abnegación de seguir el recorrido que lo dirige a lo Infinito del Otro³². Además la relación del discurso no violenta al otro, sino que lo respeta; es un acceso de cara que produce verdad y justicia, porque es un acceso fuera del engaño de la retórica y de la explotación, basado en el reconocimiento del señorío del otro. La puesta en común que realiza el lenguaje lo confirma como una relación basada en la generosidad y en la donación; además el que habla garantiza con su presencia la autenticidad de sus palabras porque él mismo es la fuente de todo sentido y no depende de la *Sinngebung* de la conciencia³³.

Me parece que no estamos ante un simple desiderátum humanitarista, sino que el planteamiento de Levinas en *Totalidad e Infinito* —cuyas consecuencias más prácticas procuraré desarrollar con apoyo en otras obras importantes del autor— pretende asentar el discurso metafísico sobre unas bases radicalmente distintas de las que utiliza la que él llama filosofía del poder, que impidan que la Razón omnipotente y tiránica genere los monstruos inhumanos del pasado. Esta metafísica, como el propio autor reconoce, no tiene por qué implicar el abandono del ser ni la

29 *Ibid.*, p. 309 y 306.

30 *Ibid.*, p. 271.

31 *Ibid.*, p. 87.

32 Ver *Humanismo del Otro Hombre*, p. 48.

33 GUILLOT, D. E., *op. cit.*, p. 38.

renuncia a la verdad (los dos grandes pilares de la filosofía tradicional), sino, por el contrario, hacer a ambos compatibles con el reconocimiento del Otro en su absoluta alteridad, lo cual introduce pluralidad y verdadera libertad (no sólo del Yo o de la Razón) frente al monolitismo del ser unívoco y omnipotente y a la verdad concebida como egiología.

2. LA ÉTICA COMO SENTIDO

Sin perder, por tanto, el rumbo y el carácter filosóficos de su pensamiento, lo que sí hace Levinas es incorporar a su proyecto filosófico numerosas aportaciones del pensamiento judío que confirman y enriquecen sus planteamientos metafísicos. Él no admite el llamado "ateísmo de la razón" y entiende que el pensamiento filosófico puede recibir del verbo inspirado de los profetas aquellos principios o verdades que importan al hombre y que, sin embargo, la razón no descubre con sus propios medios. La percepción del *rostro* y la idea de *Infinito* que brota de la relación con el rostro del Otro surgen en la filosofía de Levinas desde la lectura del Libro sagrado, porque el rostro es el de un hombre hecho a imagen de su Creador y el Infinito no es una idea ni un principio cosmológico sino que se identifica con quien ha creado al hombre a su imagen. La idea del Infinito conduce a la razón más allá del ser y la abre a la captación del *Bien* en el que se realiza la experiencia ética que introduce al hombre en la responsabilidad por el Otro.

La *ética*, que es la experiencia fundamental que da sentido a la vida humana, se funda en la realidad del Bien que trasciende el ser. La ética no puede, por tanto, fundarse en la ontología. Del ser nace el egoísmo, consistente en preservar su ser y negar al otro; del Bien nace la responsabilidad por el otro, la primacía del otro. El ser sume al hombre en la tragedia de la soledad (ser = soledad) propia de quien sólo se preocupa por la necesidad de realizar su ser y afirmar violentamente su libertad. "La descripción del sujeto que sólo busca su felicidad —escribe Guillot— se ensambla... con una ética fundada en la alteridad que exige para su constitución un sujeto independiente y feliz, cuestionado por el hambre del Otro. Un sujeto que sea capaz de sentir vergüenza por la arbitrariedad de

su libertad"³⁴. La única salida que le permitirá escapar de la soledad y del egoísmo dominador es el encuentro con la alteridad que acontece más allá del ser y donde adviene a la existencia lo verdaderamente humano. Así lo ha interpretado Catherine Chalié, que resume su análisis en estos términos: "Lo humano en el ser empieza cuando el hombre renuncia a esta libertad violenta, propia de quien identifica la ley del ser con algo absoluto; cuando el 'mí mismo' se interrumpe en su proyecto de ser, vuelve sus pasos y su atención de la meta que se había fijado, porque oye la voz del extranjero, de la viuda y del huérfano...La filosofía de Levinas enseña que tal cosa supone dirigir a la libertad una exigencia infinita, un mandamiento de bondad que trasciende el duro ejercicio de ser"³⁵.

Hemos visto con anterioridad que Levinas rechaza la primacía tradicional de la ontología y, en su lugar, eleva la ética a la categoría de "filosofía primera", cuyo acto primordial es el encuentro con el rostro del Otro. La experiencia ética consistente en reconocer la presencia del otro como absolutamente otro —es decir, como una alteridad que no es una prolongación de mi subjetividad ni susceptible de ser sometida a mi dominio— se convierte en el acto fundacional de esa "filosofía primera" por razón de que aporta un sentido radicalmente nuevo y distinto del ser y especialmente del ser humano, sentido basado en la primacía de la realidad moral. Podríamos decir que la ética, al erigirse en filosofía primera, establece unas nuevas coordenadas ontológicas:

– *Ser* consiste no en la afirmación de la propia esencia, sino en *ser-para-otro*. Más allá del ser está el *Decir*, que es anterior al ser, que es *lo otro que el ser*, pasado pre-original, irreductible a la esencia del ser; por el contrario, constituye a todo ente y le aporta el sentido a todo ente. Levinas lo identifica con el *Bien* –invisible, separado, trascendente, santo– que por su condición diacrónica no puede hacerse presente ni entrar en la inmanencia de la representación, a diferencia de la esencia que es presente,

34 GUILLOT, D.E., *op. cit.*, p. 27.

35 CHALIER, C., *Levinas. La Utopía de lo humano*, Traducción de M. García-Baró, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1995, p. 49. Ver también pp. 35-39; 47-49.

temporal y conceptuable³⁶. Lo otro que el ser no es el interés que define a la esencia, sino bondad, la cual constituye al nuevo ser y no es construcción de un sujeto cognoscente sino que significará dentro de la proximidad del otro y de mi responsabilidad para con el otro: "El ser significará a partir del Uno-para-el-otro, de la substitución por el Mismo del Otro. La visión del ser y el ser remiten a un sujeto que se ha levantado más temprano que el ser y el conocimiento, más temprano o más acá, en un tiempo inmemorial que ninguna reminiscencia podrá recuperar como *a priori*"³⁷.

– La *subjetividad* no será considerada como la realización de la autonomía construída desde el sí-mismo, sino que será vista como realidad dada desde el otro y que recibe su consistencia en razón de la preocupación y de la responsabilidad para con el otro. La relación con un pasado pre-original más allá del ser y al margen de todo presente y de todo representable "está incluida en el acontecimiento... de mi responsabilidad por... la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana"³⁸. Es una responsabilidad anterior a mi decisión y a mi libertad; viene de "lo no-original por excelencia", de "algo que está más acá o más allá de la esencia"³⁹. En *De otro modo que ser...* Levinas expone cómo la responsabilidad me impele y ordena al otro, me lo hace próximo, me substituye por el otro en cuanto rehén suyo: "Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío para otro; he ahí el significado por excelencia y el sentido de sí mismo,... el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose"⁴⁰. Varios años después al hablar de esta última obra Levinas reconocerá expresamente: "En ese libro hablo de la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad"⁴¹. Más

36 Ver LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974), Traducción de A. Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 48-49; 53-54; 56.

37 *Ibid.*, pp. 72-73.

38 *Ibid.*, p. 54.

39 *Ibid.*, p. 54.

40 *Ibid.*, p. 56.

41 *Ética e Infinito*, p. 89.

adelante volveré sobre estos aspectos comprometedores de la responsabilidad que definen una nueva concepción —*ética*— de la subjetividad.

En consecuencia, la fuente de la moralidad está en la presencia del otro y no en la libertad como afirmación de la propia autonomía (Kant); la moralidad no se funda en la autonomía soberana del Yo, sino en el reconocimiento y acogida del otro que ejerce la primacía sobre mí. Desde esta nueva perspectiva el hecho de abordar al otro equivale a poner en cuestión mi libertad, mi espontaneidad, mi poder, que puede llegar al extremo de cometer el asesinato del otro por interponerse en el ejercicio de mi libertad. El “no matarás” expresado en el rostro del otro somete a juicio mi libertad. La moral, asentada en la exterioridad y en la alteridad del ser que me cuestiona, se convierte en un enjuiciamiento de mi libertad. Levinas lo dice con rotundidad en *Totalidad e Infinito*: “Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad”⁴². El imperialismo del Mismo, esencia de la libertad, consiste en negar al no-yo y poseerlo a través del saber que lo reduce todo a su identidad. Sin embargo, frente al Otro la libertad imperial retrocede: “El Otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes”⁴³.

La ética —convertida en filosofía primera— no es una teoría, como sucede con la ontología, sino que nace de la praxis: la presencia del otro con sus inapelables exigencias pone las bases de la acción moral; la ética se funda en la realidad concreta o en la experiencia de mi responsabilidad para con el otro; mi respuesta a sus demandas adquiere la condición de un compromiso práctico: mi respuesta no es la “comprensión” conceptual de un objeto que alcanza el sentido mediante su reducción a las categorías tematizadoras de un sujeto, sino que es una respuesta convertida en “compasión” con el otro en cuanto ser indigente. En definitiva, mi respuesta a la presencia del otro se convierte a todas luces en una *cuestión moral*, en una exigencia de responsabilidad.

Sin embargo, para Levinas, la presencia y el deseo del Otro no significan la negación del saber auténtico, es decir, del saber considerado

42 *Totalidad e Infinito*, p. 108.

43 *Ibid.*, p. 109.

como *crítica*, el cual realiza el cuestionamiento del “para-sí” y el retorno al antes que “sí” donde se produce la presencia del Otro. Esta presencia, lejos de ser un obstáculo para la libertad, más bien la inviste, porque, como escribe Levinas “la esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia”⁴⁴. La identidad tranquila y la libertad segura del Mismo puede perder su sosiego cuando el Otro en lugar de atacarlo le habla y se muestra en el rostro. Entonces la libertad, en vez de inhibirse mediante la resistencia, lo hace al sentirse culpable, pero esa culpabilidad es la antesala de la justicia, porque la libertad “en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad”⁴⁵.

La actitud de subordinación y de acogida del Otro no implica, pues, una anulación de mi libertad, antes por el contrario la *inviste*, es decir, le confiere una dignidad que compensa la arbitrariedad y violencia que caracterizan a la libertad, entendida como autonomía y auto-afirmación del yo omnipotente. “La moral comienza —escrive Levinas— cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”⁴⁶. Mi libertad no queda anulada, porque no se produce un sometimiento al otro como si fuera mi amo, sino sólo el cese de la consideración del yo como soberano y definitivo, como principio de todo pensamiento y de todo acto, porque ese lugar no le corresponde por su condición de “criatura”, sino aceptar de la Palabra, que precede y llama, la invitación a la obligación moral respecto del Otro. “La maravilla de la creación consiste —según afirma Levinas— en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y a ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral”⁴⁷. Aquí aparece de nuevo el peso de la tradición hebraica en el pensamiento de Levinas. Según explica C. Chaliier, coincide Levinas en este aspecto con F. Rosenzweig en *La estrella de la redención*: para éste la heteronomía, la atención requerida por la exterioridad de una llamada, carece de todo significado esclavista; al estar soportada por el amor, la heteronomía no contradice a la libertad, sino

44 *Ibid.*, p. 111.

45 *Ibid.*, p. 217.

46 *Ibid.*, p. 107.

47 *Ibid.*, p. 111.

que la guía hacia el más alto camino de la bondad. Nos dice Chaliier que para ambos autores "la moralidad no se funda entonces en la autonomía de la razón, sino en orientarse por una Palabra que precede a todos y a todos manda el bien"⁴⁸. La responsabilidad para con el otro no es fruto del libre consentimiento de la conciencia y además sobrepasa los límites de su libertad al consentir que la necesidad de atender al otro se anteponga a la satisfacción de su propio interés. El otro promueve mi libertad al suscitar mi *bondad*, mi responsabilidad: "Lo ineluctable —escribe Levinas— no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad"⁴⁹. De esta manera la libertad queda investida y la humanidad adviene al ser. Esto significa lo ya sabido: que la ética precede a la ontología. Pienso que según este planteamiento la libertad no viene dada por la ontología, no es una prerrogativa del ser, sino que nace de la moralidad. La libertad no es el principio de la moral, sino justamente al revés.

3. LA FILOSOFÍA DEL OTRO

Frente a la "filosofía de lo mismo", Levinas construye la "filosofía del Otro". Su gran idea es que el ser humano no se encuentra a sí mismo en el interior de su conciencia sino abriéndose a la exterioridad, la cual no consiste en un mundo abstracto ni en una idea metafísica sino en la presencia directa, inmediata y concreta del otro hombre. Levinas ha cuestionado la tradición heredada de los griegos que reduce "lo otro" a lo mismo, que niega la diferencia para reducirla al sujeto: en Levinas el Yo pierde la condición de absoluto y cesa en su función de otorgar significación. El sentido o lo humano no surge en el movimiento reflexivo de la conciencia de sí, sino en el recorrido de la respuesta a la llamada de la alteridad, por detrás del Yo orgulloso de su ser, de su identidad y de sus conquistas. Frente a un sujeto "vuelto hacia sí", que se define "por la preocupación de sí mismo" y que en la felicidad realiza su "para sí", Levinas opone el Deseo de lo Otro por parte de un ser "ya colmado, indepen-

48 CHALIER, C., *op. cit.*, p. 58.

49 *Totalidad e Infinito*, p. 214.

diente y que no desea para sí⁵⁰. El Otro es quien hace surgir en el Yo la conciencia, el sentido se encuentra en la relación desnuda cara-a-cara que saca al yo de su inercia para referirlo al otro. Como afirma González R. Arnáiz "la llamada moral que supone la aparición del otro quiebra la tranquilidad satisfecha del "Yo-en-sí" e introduce una *experiencia* previa a la libertad bajo la categoría del *cara-a-cara*, que se convierte en la "experiencia" original de la alteridad y de la donación del sentido"⁵¹.

Levinas entiende que la relación con el otro es asimétrica. El otro no es un yo situado en la otra orilla ni un espejo en que se proyecte mi propia imagen, sino que se presenta siempre a distinto nivel: él expresa esta situación hablando de "la curvatura del espacio ético" que Guillot comenta en estos términos: "La relación no parte del sujeto hacia el Otro (decidida desde mi libertad) sino que siempre viene inicialmente hacia mí"⁵². La asimetría de esta relación significa que la respuesta dada a la llamada del Otro no es un simple "yo puedo" a partir de la subjetividad, sino que se interpone una situación de *pasividad* del sujeto (anterior a la libertad) ante la realidad originaria del Bien que no permite la elección, que coloca al sujeto ante la situación límite de responder incluso ofrendando su vida por el Otro. En una de sus respuestas a Philippe Nemo ilustra hasta con un ejemplo el carácter asimétrico de la relación: "Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida... Precisamente en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro... Yo soy quien soporta todo. Conoce usted esta frase de Dostoievski: "Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros" ... El yo tiene siempre una responsabilidad *de más* que los otros... Ya que soy responsable incluso de la responsabilidad del otro"⁵³.

La razón de ser de dicha asimetría que genera la pasividad del sujeto la analiza Levinas en *Totalidad e Infinito* al hablar de la posición de *altura* que caracteriza al Otro en su relación conmigo. Según dicho análisis, el Otro se relaciona conmigo "desde lo alto" y esta dimensión de

50 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 42.

51 GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., *op. cit.*, p. 66.

52 GUILLOT, D.E., *op. cit.*, p. 37.

53 *Ética e Infinito*, pp. 92-93.

altura es la que impide mi posesión de él y la que produce la imposibilidad ética de que yo lo suprima, de que yo cometa su asesinato⁵⁴. Esa superioridad implica que se trata de una relación con un ser separado, es decir, extraño, libre: "El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia, en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí"⁵⁵; "la dimensión de *altura* en la que se coloca el Otro... sostiene el privilegio del Otro... El Otro es Metafísica... Su libertad es una superioridad que viene de su trascendencia misma"⁵⁶. Y mi recibimiento del Otro que viene de lo alto y se resiste a mis poderes señala el comienzo de la conciencia moral al someterme a su superioridad o trascendencia. En virtud de su superioridad la verdad también está de parte del Otro, porque el que me habla es el comienzo mismo de su discurso, no está en el mismo plano que yo, sino que es superior: "El interlocutor —escribe Levinas— no es un Tú, es un Usted" y si, como ya hemos dicho, mi libertad es juzgada por un Señor (superior) que puede investirla, "a partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible"⁵⁷.

En la llamada del otro nace el sentido que genera una nueva identidad del yo: el yo *responsable del otro* ya para siempre. Dicha llamada perturba la quietud del yo y su reposo en la esencia, diciéndole que su patria está más allá del ser, donde la inquietud por el otro prevalece sobre el cuidado del propio ser y conminándole a responderle: "heme aquí". Con esta precisa y comprometedor respuesta el yo depones su soberbia de yo y se despierta lo humano en un ser liberado del egoísmo⁵⁸.

3.1. El otro es mi identidad

Con anterioridad vimos el nuevo sentido de la *subjetividad*, como realidad nacida del otro y que constituye la identidad del "mí-mismo"

54 Ver *Totalidad e Infinito*, pp. 188-189.

55 *Ibid.*, p. 228.

56 *Ibid.*, p.109.

57 *Ibid.*, p. 124.

58 Ver CHALIER, C., *op. cit.*, p. 73 y ss.

como *ser-para-otro*. Al substituirse por el otro, la subjetividad deshace la esencia y alcanza la verdadera significación, al pasar del *Yo* (identidad de la esencia, sujeto en general) al *Mí* (sujeto único, responsable del otro): interrumpida la identidad de la esencia, gana la nueva identidad como sujeto que el otro me otorga al hacerme responsable de él. En las ya citadas *Conversaciones con Philippe Nemo* lo ratifica Levinas con absoluta claridad: "Mi responsabilidad es intransferible... De hecho se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad... Esa carga es una suprema dignidad del único Yo no intercambiable, soy yo en la medida en que soy responsable"⁵⁹. Es la misma idea que encontramos en *De otro modo que ser...*, donde afirma que *el sí mismo* "sería la responsabilidad para con la libertad de los otros"⁶⁰.

La subjetividad deja de consistir en un modo del ser, pues su significación le viene del Bien, de la bondad, que hace que el otro se imponga no a la manera de lo real, sino porque es otro y esta alteridad me incumbe con toda su carga de indigencia y de debilidad. "La bondad da a la subjetividad su significación irreductible"⁶¹, lo que hace decir después a Levinas que "el sí mismo es bondad o está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo *lo suyo* y de todo *para-sí*, hasta llegar a la substitución"⁶².

La subjetividad ahora está estructurada como *el otro en el mismo* y no como la conciencia del ser en cuanto fenómeno o tema representado. Además significa una *sumisión* del mismo al otro, anterior a toda conciencia, y la puesta en entredicho de todo para-sí o de todo egoísmo: "Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable"⁶³.

La subjetividad se entiende también como *exposición* pasiva al otro, exposición al "ultraje": "El uno se expone al otro... como una mejilla ofre-

59 *Ética e Infinito*, pp. 95-96.

60 *De otro modo que ser...*, p. 177.

61 *Ibid.*, p. 64.

62 *Ibid.*, p. 188.

63 *Ibid.*, p. 180.

cida a quien la abofetea"⁶⁴. Es una consideración retomada por Levinas muchas páginas más adelante: "La subjetividad del sujeto es la responsabilidad o el estar-en-entredicho a modo de exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquel que hierne"⁶⁵. Se trata de la pasividad de exposición que no me reconduce a mí mismo sino que me despoja de toda quiddidad idéntica, de toda forma (Levinas utiliza expresiones de este calibre: "despojamiento hasta la médula", "desnudamiento hasta la muerte", "ser como vulnerabilidad"). Él considera necesario que el uno se abra hasta separarse de su interioridad, que se des-interese: se trata de "otro modo que ser": ser *para-el-otro*, existencia sacrificada que se ofrece sin condición, que se quema y se consume por el otro. La subjetividad es la vulnerabilidad, la sensibilidad, la pasividad más pasiva, la exposición constante a Decir ("aproximarse al prójimo" y "acreditarle significación") y a Dar. En cuanto "exposición al otro" es significación: el uno-para-el-otro hasta la substitución⁶⁶.

La nueva subjetividad significa vulnerabilidad ante el otro o *sensibilidad*. Ésta se convierte en el dolor físico de la obsesión por el prójimo a mi pesar, que penetra en el corazón mismo del para-sí entregado al gozo de su vida: "Dar, ser-para-el-otro, a su pesar, pero interrumpiendo para ello el para-sí, es arrancar el pan de la propia boca, alimentar el hambre del otro con mi propio ayuno"⁶⁷. Aquí es donde la *proximidad* de que habla Levinas alcanza su sentido pleno. La proximidad es "estar en contacto" para escuchar un mandamiento procedente del pasado inmemorial y expresado en el *rostro* del otro: "El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato... El otro me reclamaba antes de que yo venga"⁶⁸.

La proximidad significa acoger en los brazos al otro en su calidad de *Extranjero* que no tiene otra salida que recurrir a mí: "En la proximidad lo absolutamente otro, el Extranjero que 'yo no he concebido ni alumbrado'

64 *Ibid.*, p. 102.

65 *Ibid.*, p. 179.

66 *Ibid.*, pp. 103 y 109. Ver p. 100.

67 *Ibid.*, p. 111.

68 *Ibid.*, pp. 150-151.

lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo... No tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe"⁶⁹.

Esta es la razón de que la proximidad se transforme en *fraternidad*. Existe una imposibilidad de alejarme del prójimo, convertido en hermano. Según Levinas el *para* del "uno-para-el-otro" es un "para" de gratitud total que rompe con el interés, es el "para" de la fraternidad humana.

3.2. La indigencia del rostro introduce la humanidad

La presentación del Otro acontece no por la vía de la "tematización" (reducción al concepto por parte del sujeto) sino a través del *rostro*, de manera que se trata de una presentación sin intermediario, cara-a-cara, tal cual, simbolizada en la "desnudez" del rostro. "El rostro es una presencia viva, es expresión"⁷⁰. El rostro del Otro habla, su manifestación es *discurso*, lo cual significa que se presenta como Otro y no bajo una forma tematizada adecuada al Mismo; por eso tiene un sentido o significación: la presencia de la exterioridad, presencia que "viene de arriba"; su palabra consiste en "estar presente"⁷¹. En *Humanismo del Otro Hombre* dirá Levinas que la fórmula "el rostro habla" describe una presencia despojada de toda forma concreta y aparente, desnudez que lo despoja de su propia imagen, porque entra en el mundo desde una esfera absolutamente extraña, desde un absoluto⁷². Se trata de la relación con una "desnudez" desligada de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma. La desnudez es rostro y el rostro "es por sí mismo y no con referencia a un sistema"⁷³. El rostro es por sí mismo expresión: su palabra encierra la

69 *Ibid.*, p. 154.

70 *Totalidad e Infinito*, p. 89.

71 *Ibid.*, pp. 89 y 92.

72 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 45.

73 *Totalidad e Infinito*, p. 98.

significación primera y última de lo humano que no es otra que la situación *moral* de un yo interpelado y perturbado por el rostro del Otro. También considera Levinas que el rostro aporta la primera significación porque la significación es lo Infinito y lo Infinito sólo se presenta en el Otro, que me cuestiona y me obliga por su esencia infinita: "Este "algo" que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro...Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque "revela" lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro"⁷⁴. La epifanía del Otro posee un significado propio, independiente del que recibe del mundo, porque la significación cultural que revela los horizontes del mundo histórico se encuentra subvertida y dominada por otra presencia absoluta que viene hacia nosotros, que se *presenta*: es la aparición del Otro, que es *rostro*; se trata de la *epifanía del rostro* que es *visitación*⁷⁵.

Dada la consistencia trascendente e infinita del rostro, se entiende su negación a ser englobado en el Mismo. La relación por el "discurso" que mantiene conmigo no lo alinea en el Mismo, sino que permanece absoluto, en su jerarquía de infinito. El rostro se niega a la posesión, desafía mi afán de poder. "La conciencia es cuestionada por el rostro"⁷⁶. El rostro se me impone sin que pueda ignorarlo, sin que pueda dejar de responsabilizarme de su miseria. Se impone desde su miseria y desnudez "sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada"⁷⁷, pero sin negar ni violentar al Mismo; su presentación es la no-violencia por excelencia que "en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instala"⁷⁸.

Ante la interpelación del rostro sólo cabe una respuesta: *heme aquí*. Este "heme aquí" es en realidad la respuesta a una llamada que precede al yo y que nadie puede responder en su lugar. El yo no ha elegido esa responsabilidad para con el otro, sino que se ha visto sorprendido por

74 *Ibid.*, p. 220.

75 Ver *Humanismo del Otro Hombre*, pp. 43-44.

76 *Ibid.*, p. 46.

77 *Totalidad e Infinito*, p. 213.

78 *Ibid.*, p. 216.

ella y no se puede zafar. En *Humanismo del Otro Hombre* comenta Levinas que, a partir de esta situación, ser Yo significa no poder sustraerse a la responsabilidad que lo descarga de su egoísmo y que a la vez confirma la unicidad del yo, porque nadie puede responder en su lugar; ante el Otro el yo es infinitamente responsable⁷⁹. La responsabilidad no tiene límites; la bondad originaria se apodera del yo y no lo suelta, exponiéndolo a toda clase de ultrajes. Ser responsable es olvidarse del “para-sí” y perderse apasionadamente por el otro hasta experimentar las situaciones de acusación, persecución y sustitución.

La pasividad sufrida en la proximidad del otro en mí se convierte en la *substitución* de mí por el otro u otros, conforme a la responsabilidad a la que estoy asignado sin elección por mi parte. El otro me obliga a ponerme en su lugar para sufrir por él, ser su “rehén” y expiar sus pecados. Soy acusado por el otro desde fuera, en un tiempo inmemorial que no pertenece al tiempo de mi conciencia. Levinas nos dice en *De otro modo que ser...* que dicha sustitución instaure un nuevo ser que no es para-sí sino *para-todos* (fraternidad), que no es interés sino des-interés, ser que se trasciende: “Este modo de responder sin compromiso previo —responsabilidad para con el otro— es la propia fraternidad humana anterior a la libertad. El rostro del otro es la proximidad; más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito. No es porque entre los seres exista un Yo, ser que persigue fines, por lo que el ser adquiere una significación y se convierte en universo. Es porque en el acercamiento se inscribe o se escribe la huella del universo... por lo que hay abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo. El nombre intercambiable por excelencia, el Yo, el único, substituye a los otros... De este modo se trasciende el ser”⁸⁰.

La sustitución por el otro que instaure el nuevo ser sí mismo implica cargar con la miseria del otro y con su misma responsabilidad respecto a mí, lo cual me convierte en *rehén*, que es una condición anterior a la de Yo, por la cual es posible en el mundo la piedad, el perdón, la solidaridad. Es tan importante todo esto para Levinas que entre las conclusiones finales de su grandiosa y definitiva obra *De otro modo que ser...*

79 *Humanismo del Otro Hombre*, p. 46.

80 *De otro modo que ser...*, pp. 185-186.

afirma: "Este libro interpreta al sujeto como *rehén* y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la *esencia* del ser"⁸¹.

El sujeto afectado hasta el extremo por el cuidado del otro no piensa en la reciprocidad por parte del otro, hasta el punto de que en esta ética de la irreversibilidad —como dice Levinas en *De otro modo que ser...*— yo tenga que cargar con la responsabilidad que el otro pueda tener respecto de mí; es decir, que soy responsable de la propia responsabilidad del otro⁸². Al sujeto no le cabe preguntarse si el prójimo sabrá corresponderle; el diálogo se basa en una asimetría radical entre el otro y yo. Chaliier señala al respecto la diferencia existente entre M. Buber y E. Levinas: para Buber la relación con el otro se funda en una simetría entre un Yo y un Tú responsables el uno del otro; Levinas, por el contrario, recusó esta idea y abogó (según he señalado con antelación) por una asimetría ética como manera de preservar las oportunidades de lo humano, es decir, como lo único capaz de introducir un poco de humanidad en un mundo presa de los odios más desgarradores. La autora citada parafrasea a Levinas en estos términos: "El otro me concierne aun cuando me ignore, me mire con indiferencia o pase sin verme, embargado por sus negocios... La indigencia escrita en el rostro del otro... *me emplaza* como responsable ya desde un principio..., aun cuando se niegue obstinadamente a reconocermé"⁸³.

El rostro es la expresión desnuda de la vulnerabilidad del otro; la percepción del mismo sobrecoge y me requiere imperativamente; no se trata la suya de una presencia anunciada, sino de una *epifanía* (revelación o aparición) que me sorprende, me sobrecoge y me hace daño al sentir que es un rostro amenazado por la violencia y la muerte, un rostro indefenso y vulnerable. Porque la trascendencia o extrañamiento del rostro ya señalado no sólo expresa su libertad, sino también su condición de *extranjero* o despojado, es decir, su miseria. "La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. La existencia καθ'αὐτό es, en el mundo, una miseria... Esta mirada que suplica y exige... es precisamente la epifanía del rostro como

81 *Ibid.*, p. 265.

82 *Ibid.*, p. 187.

83 CHALIER, C., *op.cit.*, p. 87.

rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es dar. Pero es dar al maestro, al señor⁸⁴. De nuevo Levinas nos sorprende con la paradoja de un Infinito que se presenta en la indigencia para despertar en el Yo el sentido y la humanidad. Según la tradición judía, el otro es el extranjero, el pobre, la viuda y el huérfano. Y el rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero, de manera que el rostro introduce la humanidad.

El impacto del rostro indefenso e indigente aviva en el yo el sentido de la responsabilidad, que contrapone al impulso criminal de quien se somete a la ley de perseverancia en el ser, el mandamiento "no matarás" promulgado en nombre de un Bien que trasciende el ser y lo juzga (aquí no sólo hay una influencia religiosa, está Platón que coloca el Bien más allá del ser). Pero, a pesar de su indefensión y debilidad, el rostro desafía mi poder, por medio de su resistencia ética a quien lo ignora o lo violenta, invitándome como palabra definitiva a una relación en la que cuenta más que yo, pidiéndome que consienta a la *santidad*⁸⁵.

4. LA FILOSOFÍA DE LA SOLIDARIDAD

Levinas cree haber demostrado que sólo desde la experiencia ética, entendida como responsabilidad por el Otro, adviene lo humano al ser y a la vida. Al dar razón de lo humano desde la ética, su filosofía puede ser interpretada como un *humanismo ético*, es decir, como un humanismo que no se fundamenta en el orden del logos sino que es obra del Bien y que no responde a un proyecto filantrópico del sujeto sino que es fruto de la exigencia inapelable de los otros que se convierte en obligación moral del sujeto.

Cuando el yo cae en la cuenta de que el otro (mi prójimo) es también tercero con respecto a otro, asistimos entonces según Levinas "al nacimiento del pensamiento, de la conciencia, de la justicia y de la filosofía"⁸⁶, pero no como movimientos de la potencia del ser sino como diálogos com-

84 *Totalidad e Infinito*, pp. 98-99.

85 Ver CHALIER, C., *op. cit.*, p. 79 y ss.

86 *Totalidad e Infinito*, p. 201.

prometidos que surgen de la escucha del otro⁸⁷. La relación con el Otro arranca al individuo de su soledad egológica y lo implanta en la esfera de una realidad que lo supera: el ámbito de la solidaridad universal. Así lo encontramos en un texto de *Totalidad e Infinito*: "En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad"⁸⁸.

La resistencia ética del rostro se convierte a nivel histórico y social en la denuncia de millones de hombres marginados e indigentes contra el poder y contra la violencia que éste ejerce sobre ellos. Tal carácter profético del rostro provoca en los sistemas totalitarios la acción bárbara de hacerlo desaparecer. Recordemos la terrible experiencia de deshumanización experimentada por Levinas en el campo de concentración. "Deshumanización -escribe R. De Luis Carballeda- que pese a la maquinaria asesina nazi nunca es lograda del todo porque la resistencia moral del rostro indica que el bien es más fuerte que el mal asesino"⁸⁹.

El pensamiento de Levinas desde la radicalidad ética, tan contraria a los planteamientos minimistas morales de la postmodernidad, se ha convertido en uno de los exponentes más notables y más valorados de la filosofía de la *emancipación* en este último cuarto del siglo XX, hasta el punto de que con todo acierto podríamos definirlo como *el filósofo de la solidaridad humana*.

Tengamos en cuenta que el reconocimiento del Otro no se produce sólo en el ámbito de la intimidad o de la vida privada, sino que dicho reconocimiento debe ser realmente objetivo y público. El otro se manifiesta en el mundo y ante mí como un ser rechazado e indigente que necesita a los demás y que desde su menesterosidad posee la fuerza ética suficiente para desencadenar en todos una acción de solidaridad capaz de romper el centramiento egológico o de generar el des-centramiento de nosotros mismos a través del cual adviene lo humano (el sentido) a nuestro ser. Por tanto es el Otro quien me hace ser, la solidaridad con él se

87 Cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G., p. 143.

88 *Totalidad e Infinito*, p. 304.

89 De LUIS CARBALLADA, R., "Emmanuel Levinas in memoriam: la biografía de un testigo", en *Estudios Filosóficos* 128 (1996), p. 191.

constituye en fuente de realización y de emancipación humana; la indignidad de los otros nos hace a todos más ricos en humanidad, porque, en definitiva, uno se hace hombre por gracia de otros, amando y promoviendo a otros; es la idea que hace suya un autor de nuestro tiempo cuando escribe que "si mi ser no acaba en mi piel, porque yo mismo me he constituido por la relación con los otros, habré de tener necesariamente interés en que los otros sean personas libres y solidarias, porque ellas mismas condicionan de alguna manera el que yo pueda serlo"⁹⁰. Bien entendido que esa solidaridad emancipadora traspasa el nivel abstracto de una reflexión o de un acto de voluntad para expresarse en compromisos y en acciones concretas conducentes a la liberación y a la realización de los otros. En un texto de 1985, recientemente traducido al castellano, dice Levinas que los *derechos humanos* se manifiestan a la conciencia a través de la responsabilidad como derechos del otro, de los cuales debo responder, porque esos derechos son para mí ineludibles deberes en la fraternidad⁹¹.

Para Levinas reconocer al Otro es instaurar la comunidad y la universalidad, pero eso pasa por la *mediación de las cosas*, de manera que sólo puedo reconocer la mirada del extranjero (despojado), de la viuda y del huérfano al darles mis cosas y suprimirme así a mí mismo la propiedad inalienable del gozo de la vida. La presencia del rostro indigente es la presencia de toda la humanidad que me mira y que, al demandar mi responsabilidad, instaura la *igualdad* y la *fraternidad*, según comprobamos en estos textos de *Totalidad e Infinito*: "La igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad"; "mi posición de *yo* consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos" porque el otro es "el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado"; "el yo humano se implanta en la fraternidad... Mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad"⁹². Según este último texto, Levinas entiende que la fraternidad no es algo que se añade

90 AMENGUAL, G., *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, pp. 178-179.

91 Cf. LEVINAS, E. *Fuera del sujeto*, Traducción de R. Ranz Torrejón y C. Jarillot Rodal, Caparrós Editores, Madrid, 1997, p. 140.

92 *Totalidad e Infinito*, pp. 227, 228, 287.

al hombre como una conquista moral, sino que en realidad constituye su propia *ipseidad*.

Que Levinas defiende con las uñas el primado de lo ético se comprueba también cuando sostiene la tesis de que la relación metafísica con Dios no se puede realizar en la ignorancia de los hombres y de las cosas que atañen a éstos en sus relaciones sociales: "La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente... [recordar que lo trascendente es extranjero y pobre] es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama... Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano... Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios"⁹³.

No resulta, pues, extraño el interés con que en el ámbito de la filosofía y de la teología latinoamericanas de la liberación ha sido acogida la obra de Levinas, dado que "aunque se trata de un filósofo eminentemente occidental, Levinas pretende 'deconstruir' la tradición europea desde el punto de vista del *otro*"⁹⁴. La crítica de la filosofía totalizadora y la noción de alteridad (apertura al otro, reconocimiento responsable del otro) han interesado intelectualmente a los filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación⁹⁵.

Levinas hace una llamada a las élites o intelectuales para que no dejen abandonados a los pueblos en el desierto sin maná. Considera tam-

93 *Ibid.*, pp. 101-102.

94 ESTERMANN, J., *Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea*, en FOrNET-BETANCOURT, R., (Her.) *Kulturen der Philosophie*, Verlag Der Augustinus, Aachen, 1996, p. 144.

95 DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E., *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1975; SCANNONE, J.C. "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", en *Stromata* 27 (1971), pp. 23-60; "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 28 (1972), pp. 107-160; LEVINAS, E., "Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe (Entrevista realizada por R. Fornet y A. Gómez el 8 de octubre de 1982)", en *Concordia* 4 (1983), pp. 48-62; SIDEKUM, A., *Ethik als Transzendenzforschung*, Verlag Der Augustinus, Aachen, 1993; FOrNET-BETANCOURT, R., "Emmanuel Levinas: Seine Präsenz in der aktuellen latinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung", en *Concordia* 29 (1996), pp. 15-18.

bién que en dichos pueblos cada individuo es un elegido llamado a salir del concepto anónimo del Yo para dar una respuesta responsable en estos términos: “yo, es decir, *heme aquí para los otros*; para perder radicalmente su puesto o su abrigo en el ser y entrar en la ubicuidad, que es también una utopía”⁹⁶. A él no le importa el reproche de “utopismo”, aunque piensa que su pensamiento escapa del utopismo “recordando que *lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar*”⁹⁷, sino que se expandió en los espacios de la historia.

Desde la lectura de Levinas se aprende a respetar al otro en su alteridad y a reconocer su inviolable dignidad, la que lo hace irreductible a la totalidad de un sistema o de una superestructura compleja que lo niegue y lo elimine. Desde la filosofía del otro y de la solidaridad expuesta por Levinas resulta coherente y hasta obligado denunciar y rechazar la barbarie que los pueblos llamados “civilizados” han ejercido y continúan en gran parte ejerciendo en nombre de la razón y del progreso contra la humanidad y contra la moral, contra la dignidad y contra el derecho de otros pueblos a la alteridad y a la diferencia. Desde Levinas se aprende a percibir y a mirar el *rostro* desafiante de millones de seres humanos que reclaman responsabilidad y justicia. Se aprende también que el sentido de la historia no puede ser el aportado desde la óptica de los vencedores que ha eliminado a la mayoría de la humanidad (los vencidos) de tal significado de la historia. Se aprende además un nuevo humanismo y una nueva filosofía reivindicadores de los derechos de todos los desheredados (despojados) del mundo.

No será posible prescindir de Levinas para desarrollar esa nueva filosofía humanista y liberadora ni para construir una visión nueva y real de la historia que, lejos de los planteamientos eurocéntricos de una ontología avasalladora y fragmentadora, reconozca y afirme la primacía o al menos la igualdad de otros pueblos diferentes en el acontecer de la historia.

IGNACIO DELGADO GONZÁLEZ

Universidad de Salamanca

96 *De otro modo que ser...*, p. 266.

97 *Ibid.*, p. 266.