

Revista de Filosofía, N° 28, 1998-1, pp. 35-50

El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas

The Face of the Other and Transcendancy in Emmanuel Lévinas

Javier Oroz Ezcurra
Universidad de Deusto
Bilbao - España

Resumen

E. Lévinas se aparta de la racionalidad griega y busca un nuevo camino para descubrir la última palabra de nuestra existencia. La alternativa es el desea, que apunta al infinito. Este infinito lo adivino en el rostro del otro. Antes de nacer estoy reclamado y sustituido por el otro. Él es más importante que yo. La ética se convierte en filosofía primera. Mi actitud ética ante el rostro del otro me avisa del paso de Dios por mis caminos.

Palabras clave: El otro, ética, Dios

Abstract

E. Lévinas puts aside greek rationality and searches for a new way to discover the last word of our existence. The alternative is desire, which points toward the infinite. This infinite is suggested in the face of the other. Before birth, one is reclaimed and substituted by the other. He is more important than I. Ethics becomes the primary philosophy. My ethical attitude towards the face of the other tells me of the passing of God on my path.

Key words: The other, ethics, God.

Introducción

La formación humanística de Lévinas estuvo presidida por la lectura de las grandes obras literarias: Shakespeare, Molière, Dante, Cervantes, Goethe... y, sobre todo, de los clásicos rusos Dostoievski, Tolstoi, Pushkin, Gogol, Turgueniev. El mismo reconoce la profunda huella que estas lecturas dejaron en su persona y en su discurso. Pero las obras que verdaderamente moldearon su espíritu no fueron otras que los libros hebreos: la Biblia, el Talmud, etc. Estos libros abren directamente a la trascendencia; y lo hacen no mediante proposiciones indemostrables, que superen la razón, sino mediante el descubrimiento vivo del otro como lugar donde resplandece "la esencia del espíritu". Allí se percibe lo verdaderamente humano en cuanto proyectado a lo divino.

El Antiguo Testamento inculca al hombre que no pertenece a esta tierra, que ésta no es su patria y, por tanto, que no debe arraigarse en ella ni rendir culto a los dioses de las bellezas efímeras. Nos toca vivir en el mundo y hacerlo fructificar pero sin adorarlo. El mundo no es una realidad "que se cierra sobre sí misma" sino que, como creación, está lanzado a una instancia superior. Los grandes filósofos paganos Platón, Aristóteles... conocen el espíritu e incluso la unicidad de Dios como Primer Motor, pero no saben salir de este mundo. Lo conciben como eterno y a él asocian el destino del hombre, en tanto que los pensadores judíos lo conciben como creado y provisional, siempre orientado a una realidad trascendente.

Los textos hebreos que Lévinas leyó y meditó desde su infancia no instan precisamente a la resignación ante las desgracias; no enaltecen los privilegios de la pobreza o de la humillación como garantía de un venturoso porvenir. Tampoco se limitan a exaltar las gestas de un pueblo elegido por Dios para garantizar sus planes. Insisten, sobre todo, en la verdad de la vida humana como donación hacia el otro. El otro me reclama y debo decidirme por él. Y desde el otro podré abrirme a la trascendencia. Sin embargo, el pensar griego, del que Europa es heredera, nos inculca el cuidado de la propia alma, la educación *-paideia-* en una sabiduría que actualizará, pondrá en "acto", todas nuestras potencialidades ocultas, pero terrenales.

El debate entre ambas cosmovisiones, hebrea y griega, es muy antiguo. Ya el Talmud se pregunta si es lícito el estudio de la filosofía y lengua griegas; y, en la Edad Media, el empeño de Maimónides por conciliar ambas visiones tropieza con desconfianzas y anatemas. De hecho tal conciliación resulta inviable pues se trata de dos cosmovisiones totalmente diferentes. Los griegos buscan la exactitud del concepto, ciencia de lo necesario (*Totalidad*); los hebreos buscan, más allá de los

conceptos y de las razones, el advenimiento de un reino que se oculta en las penumbras del futuro (*Infinito*); el amor y el respeto por el otro lo anuncian a quien sabe perseverar en esperanza.

Mi propósito en este trabajo es describir el proceso que Lévinas establece desde el yo hasta la trascendencia de Dios, a través del deseo, la sustitución y el otro. Comento antes la inadecuación del pensar griego y de las fenomenologías recientes para liberarnos de la tiranía del discurso racional y abrirnos a la trascendencia. Formulo como epílogo algunas reflexiones finales.

Lévinas emprende una tentativa en verdad nueva. La filosofía griega no ha sabido otorgarnos la paz. Los conceptos universales nos proyectan a un mundo de abstracciones donde se extingue el valor de lo individual. Esta exclusión es la raíz de la violencia (anulación). Tampoco las fenomenologías de Husserl y Heidegger son capaces de alcanzarnos a una trascendencia. Ni la libertad sin límites de los existencialistas puede evitar el infierno de las rivalidades.

Lévinas, por su parte, descubre en el *Deseo* el dinamismo que nos impulsa hacia la “tierra prometida” del otro. El tiene la iniciativa y yo la responsabilidad ética. Debo decir que yo soy en cuanto que el otro *me sustituye*. Pasividad anterior a todo acto. Pero en el encuentro con el otro hay una interpelación hacia una alteridad absoluta, Dios. La Bondad irrepresentable se ofrece a modo de frágil huella en la desnudez de su rostro. La gloria del Infinito resplandece en la responsabilidad del testigo. Aquí no hay “razones” sino experiencias de índole ética.

Por estas veredas y estas intrigas discurre la filosofía de Lévinas. Nos toca acompañarle en su aventura.

De otro modo que ser

La obra de Lévinas es un grito por la paz en un mundo zarandeado por el materialismo y el nihilismo. Busca otro tipo de encuentro, donde el mensaje del judaísmo se imponga a la aventura griega. El estado permanente de guerra en que está inmersa nuestra historia pone serios interrogantes a esta misma historia. Su juicio siempre lo dictan los vencedores, que sistemáticamente pasan por alto la suerte de cada actor individual. Y, por supuesto, siempre están asistidos por la razón. Los vencidos son, además, culpables.

La guerra deviene de este modo la más angustiada de las pruebas que soporta la moral. Esta se convierte en un juego irrisorio. “El arte de prever y ganar por to-

dos los medios la guerra -la política- se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad"¹.

La universalidad del concepto representa la tentativa de la filosofía occidental por someter el particular y fundirlo en la totalidad. Así que la misma moral reclama la primacía del todo sobre el silencio del individuo. No es una cosificación casual y evitable. Es tributo necesario de la astucia humana. "El reino de los muertos, que es el lugar de la historia, no dispone de capacidad de impugnación a 'viva voz', en la que se defiende al hombre que aún vive"². Los actores, como muertos, deben callar y la historia -los vencedores- seguirá su curso inexorable. La historia viene a ser como un fondo ontológico en que los particulares se funden en sus cortos intervalos de existencia y desaparecen para siempre.

No es necesario acudir a Heráclito para probar que el ser se erige como guerra. Cuando los decorados de la ilusión se rasgan, "la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro"... Y la guerra no se limita a herir y matar a los demás. Nos fuerza, casi sin advertirlo, a desempeñar papeles ajenos, a traicionar compromisos, a truncar fidelidades... porque las armas acaban siempre por volverse contra quienes las empuñaron. Es el círculo inexorable de un saber absoluto donde todo, sin excepción, está medido y calculado. Pero lo que no está medido ni cuenta es el valor de cada individuo. De hecho debe sacrificarse a un porvenir "convocado a despejar su sentido objetivo". "La paz de los imperios sólidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida"³.

A la misma conclusión llegamos desde el análisis del tiempo. El tiempo, presidido por el ser, tiene la virtud de abarcarlo todo. Pasado, presente y futuro están vivos en la retención, en la memoria, en la historia... Lévinas busca, en cambio, "un lapso de tiempo sin retorno", "una diacronía refractaria a toda sincronización", "una diacronía trascendente"... Los sistemas de totalidad como horizonte de reflexión filosófica no han aliviado nuestras penas. Nos queda reconocer con humildad nuestro fracaso e idear alguna salida nueva a nuestra libertad.

- 1 LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e Infinito (Totalité et infini)*, trad. Daniel E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 47.
- 2 GUILLOT, Daniel E., "Introducción" a *Totalidad e Infinito*, p. 40.
- 3 LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, p. 48.

Desde esta posición su alusión a Hegel parece inevitable. El pensador alemán elaboró una síntesis final de toda la tradición filosófica: momento en que el espíritu concilia en unidad lo idéntico y lo diverso, sin posibilidad alguna de alteridad. El individuo se funde y desaparece en el universal desde que se concibe bajo el poder del concepto. Y el Estado, garante de la libertad, se convierte en totalidad alienante de la misma libertad. “La sociedad política aparece como una pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema”⁴.

Esta concepción de la infinitud resulta insuficiente para Lévinas. La posición del yo excluye la realidad del otro. Este sujeto que “sujeta” en unidad la totalidad de los entes y de los saberes prohíbe el pluralismo diferenciado y, en consecuencia, la alteridad del otro. La noción de violencia, comenta D. Guillot en su introducción a la traducción castellana de *Totalidad e Infinito*, es la misma que modula Eric Weil en *Lógica de la Filosofía*: no proviene de la irracionalidad individual que se niega al discurso universalmente aceptado; proviene de la exclusión del ente individual que este discurso exige.

Oportuno será que comentemos el diálogo constante de Lévinas con las fenomenologías de Husserl y de Heidegger. No parte de la reducción trascendental. El otro no es término intencional de la vivencia del sujeto. El otro viene a ser, incluso, anterior al sujeto y debe ser conocido y reconocido en sí mismo.

Con el paso del tiempo su rechazo a la fenomenología se hace más explícito. El ente fenomenológico adquiere una silueta desde el horizonte de ser, pero “ha perdido su cara”... “La fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea de *horizonte* que, para ella, desempeña la función equivalente al *concepto* en el idealismo clásico; el ente surge sobre el fondo que lo sobrepasa como individuo a partir del concepto”⁵.

Heidegger, con quien Lévinas se mantiene en diálogo constante, lamenta el olvido del ser y nos insta a desandar los pasos en busca del logos inicial. La filosofía ha sido siempre una vuelta a los orígenes. Pero Lévinas rehusa tal consejo: la pregunta por el ser y también la respuesta no superan los umbrales del mismo ser. “Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno*, que es un ente (relación ética),

4 *Ibid.*, p. 230.

5 *Ibid.*, pp. 68-69.

a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente..."⁶. "Filosofía de lo neutro", así la califica, que busca la diferencia ontológica pero acaba donde comenzó, en el ser. La subjetividad queda subyugada al ser (y a su violencia). "La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso. Plantea la revelación del ser en la habitación humana entre el Cielo y la Tierra, a la espera de los dioses y en compañía de los hombres, y erige el paisaje de la 'naturaleza muerta' en origen de lo humano"⁷. Es cierto que Heidegger nos inculca una obediencia a la voz del ser nada opresora. Pero es obediencia a una voz ciega y anónima, sin prójimo, por tanto deshumanizada. Para Lévinas la cuestión del hombre es anterior a la cuestión del ser y debe indagarse desde la trascendencia del otro, en instancia ética.

También menciona nuestro autor las filosofías de la existencia, tan en boga en Francia en tiempos de la segunda guerra mundial. Pero tales movimientos quedan lejos de este proyecto: una libertad absoluta no soporta a otra libertad. Se ahogan ambas en el infierno de la tiranía.

Difícil encrucijada por la que se aventura nuestro autor. Muchos no la juzgan posible. El lo sabe y, no obstante, continúa en su empeño. La nueva visión escatológica no dimana de evidencias filosóficas ni es conclusión de ellas. Tampoco se apoya en una religión o en una teología. Arranca de una nueva proyección del hombre y del mundo, más allá de la totalidad y de la historia. De este modo el Infinito se convertirá en referencia superior del mundo y de los hombres. "La idea de totalidad y la idea de Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teo-rética, la otra es moral"⁸.

El deseo y el tiempo

El Infinito introduce una inquietud nueva y desequilibrante. Perturba lo finito, lo saca de su reposo y lo cuestiona. Establece una relación entre la subjetividad y la alteridad: movimiento hacia la trascendencia que se adivina en el rostro del otro. Es el *deseo*.

6 *Ibid.*, p. 69.

7 *Ibid.*, p. 303.

8 *Ibid.*, p. 106.

El deseo del infinito viene a incidir en el núcleo de la reflexión levinasiana. El deseo es la alternativa a la comprensión racional. Esta, ya lo hemos dicho, integra y, por tanto, anula la alteridad. El deseo, en cambio, se abre paso hacia lo otro sin dominarlo ni reducirlo. La pretensión de verdad a la que aspira tradicionalmente el intelecto, queda desmentida por esta propuesta.

Existe en el sujeto una tendencia hacia el otro. Es el *Deseo*. Deseo de lo lejano, de un país en el que no nacimos, cuyo origen y término no podemos representar... Vivimos como los Israelitas en el desierto, en espera de la tierra prometida. Pero el cumplimiento de esta espera debe ser aplazado, siempre aplazado. Pensar que la promesa se ha cumplido es ceder a la tentación de creernos dioses. Y bien sabemos que a los dioses nada les queda por desear, ni soportan otros dioses junto a sí...

El deseo, según esto, no es la tendencia al gozo, que se puede satisfacer y se mantiene en la perspectiva ontológica del yo (el Mismo): corporeidad, representación, trabajo, habitación... El deseo apunta más allá de las satisfacciones, hacia el Infinito. "El Verdadero Deseo es aquel al que lo Deseado no colma sino ahonda"⁹. Tampoco busca alcanzar y fundirse en lo deseado. El Deseo es exceso y se alimenta en la inadecuación. "Espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo otro"¹⁰. Lo trascendente se ofrece como rostro, que no se deja ni explicar ni aprehender, pero exige responsabilidad.

El alejamiento tiene la atribución de incitar más y más la pasión y el hambre. Hambre que nunca se sacia pues se alimenta de sí misma. "El Deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado invisible"¹¹. Aquí no cabe la visión puesto que nos movemos fuera de la luz y de la noche; nos agitamos fuera de la medida de los seres, más allá del orden, en la desmesura. "Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones..."¹². Deseo, pues, que no busca el encuentro y el abrazo sino la distancia y el afán. Podemos decir, según esto, que "el deseo mide al

9 LEVINAS, E., *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, p. 75.

10 LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, p. 58.

11 *Idem*.

12 *Idem*.

infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo es el rostro"¹³.

El Deseo es desinteresado, resignado al Bien, impulso hacia el otro que es de país desconocido, que nunca será nuestra patria ni seremos allí recibidos. Carecemos de derecho de ciudadanía. Los filósofos de la identidad (Spinoza, Hegel...) no saben de la experiencia del Deseo. Se detienen en la ilusión y negatividad. Pero la separación es condición de posibilidad del Deseo. Separación "atea", pues el alma es anterior a la afirmación o negación de lo divino. Pero el impulso no se orienta hacia la reconstrucción de cierta unidad perdida restauradora de tensiones sino hacia la explicitación de una libertad que se apoya en la no-identidad. "La verdad es buscada en el otro, pero por aquel a quien no le falta nada. La distancia es infranqueable y a la vez, franqueada"¹⁴.

Desear al otro es aceptar la libertad desde la justicia y desde la humildad. Pero tal medida con el Infinito no es teórica sino práctica y ética. "La idea de lo perfecto no es idea sino Deseo"¹⁵. Ayuso expresa bien las consecuencias:

*"Resulta de este modo que es en la ética donde el saber alcanza su verdad, verdad que sin embargo, no equivale a una autoconfirmación, a un asentarse con firmeza en sí mismo, sino, por el contrario, en volverse al exterior más extraño por inaprensible e inapropiable, sin posibilidad, pues, de instalarse en él, de encontrar por fin sosiego o de lograr recomponer"*¹⁶

Lo humano, debemos decir, desborda los límites de la lógica y se lanza más allá del ser en busca del Bien, en "loca pretensión de lo invisible". El yo, antes de poseer el mundo es poseído por el otro, que le subyuga y obliga a respetar. El otro no es mi aliado sino mi hostigador que acosa y perturba.

Desde aquí se vislumbra el verdadero trascender. La primera pregunta filosófica ya no debe ser: "¿por qué existe el ser y no más bien la nada?", sino, "¿qué

13 *Ibid.*, p. 85.

14 *Idem.*

15 *Idib.*, p. 106.

16 AYUSO, Jesús María, "El no-lugar del deseo", en: *Ética y Subjetividad*, Graciano González R. Arnaiz, Coordinador, Ed. Complutense, Madrid, 1994, p. 74. Me place recomendar para la comprensión y profundización en Lévinas esta obra. Aparecen aquí excelentes estudios de A. Pintor-Ramos, J.M. Ayuso, J. A. Méndez, C. Moreno, G. Bello, P. Peñalver, J.A. Sucasas, X. Antich y G. González R. Arnaiz.

debo hacer para ser bueno?" Y la respuesta me viene del rostro del otro, que me llama, y me hechiza... Esta actitud utópica no regala bonanza sino turbación. Ningún lugar, ningún tiempo, ninguna patria deben ser tomados como definitivos. Esto significa que el Bien nunca se asienta en nuestro mundo. Lo que llamamos paz y armonía es sólo esperanza, deseo del "Mesías".

Lévinas interpreta la fórmula de Goethe: "en el principio era la acción" como la clave del pensamiento occidental. Vendría a traducirse por: "en el principio era la presencia". Lo ausente y lo diverso serían asumidos en la igualdad de lo presente. Ser y tiempo en correlación. Pero esta visión no concuerda con el ejercicio del Deseo. Frente al tiempo *sincrónico*, que lo mide todo, Lévinas opta por el tiempo *diacrónico*, en referencia a un pasado inmemorial, que nunca fue presente. Instancia de un tiempo absoluto, más allá del ser. Es el tiempo del Bien, "que me ha elegido antes de que yo lo elija". Y esta elección hace que la diacronía, la ruptura, conviertan la lejanía en cercanía de responsabilidad. Sólo en este tiempo diacrónico puede hacer su aparición lo nuevo. De otro modo estaríamos en la repetición, en el eterno retorno de lo mismo.

El tiempo diacrónico debe concebirse como anterior a cualquier iniciativa del sujeto, que ha de mantenerse en pasividad (paciencia). "El tiempo como espera atenta -paciencia, más pasiva que cualquier pasividad correlativa de actos- aguarda lo inasible"¹⁷.

Estos presupuestos ponen de manifiesto la índole paradójica de esta filosofía. Lo más cercano es lo más lejano, lo más mío es lo más ajeno, lo más íntimo es lo más externo, lo más deseable es lo más desconocido... "La huella de un pasado en el rostro no es la ausencia de algo aún no revelado, sino la anarquía de lo que jamás ha sido presente, de un infinito que ordena en el rostro del Otro y que, al modo de un tercero excluido, no podrá ser objeto de intención"¹⁸.

17 LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea (De Dieu qui vient à l'idée)*, trad. Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díaz, Caparrós, Madrid, 1995, p. 96.

18 LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 162.

Sustitución

La sustitución viene a constituir el momento supremo de la relación entre el Mismo y el Otro. Es una certeza que remite a los orígenes, a un pasado anterior a todo tiempo.

No entenderemos la propuesta de Lévinas si no sabemos prescindir de la noción de sustancia: "El sí mismo debe pensarse al margen de toda conciencia sustancial de sí consigo mismo"¹⁹. Sólo de este modo es posible concebir al Mismo transido por el otro, o mejor, constituido por algo que, proviniendo de más allá, lo establece y afirma. "Desde este momento la recurrencia a sí puede no detenerse en sí, sino (...) que retrocederá detrás de su punto de partida"²⁰. A mayor responsabilidad por el otro, mayor individuación. A máxima alteridad, máxima proximidad²¹.

Sustitución debe tomarse en todo el rigor de su significado. No se trata de una actitud volitiva o emotiva o mística, que supondría un sujeto-conciencia previo. Se trata del sujeto en cuanto producido él mismo por la presencia del otro como responsabilidad y cuidado por él. "Ser sí mismo -condición de rehén- es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro"²².

La relación para con el otro no se inicia en mí mismo sino en él. El carácter pasivo de la subjetividad evita los trastornos de una sustantividad disimulada. El otro no es término de mi experiencia como conciencia intencional sino el origen de mi ser responsable y, por tanto, de mi unicidad. El yo es la responsabilidad individuada e irremplazable.

Según esto la sustitución no es un acto, el acto de sustituir. Es una pasividad anterior a todo ejercicio. Antes de cualquier posible acto estoy reclamado. De manera que la responsabilidad no me deja asentar el pie y fijarme sobre mí mismo.

19 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 182.

20 *Idem*.

21 A raíz de su artículo "La Sustitución", en: *Revue philosophique de Louvain*, 66, 1968, este término aparece usado con toda espontaneidad. Pero la idea está presente en todo su pensamiento anterior. En *Totalidad e Infinito* el Mismo aparece como el ser separado o "ateo" urgido a una responsabilidad moral para con el otro. En *De otro modo que ser* esta responsabilidad se concreta como individuación del yo por la *sustitución*.

22 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 187.

Tampoco puedo huir ni esconderme. “Ante el prójimo más que aparecer comparezco”²³. Yo no elijo, soy elegido y, por eso, soy yo mismo y ningún otro. “Es en mí, en mí no en otro, en mí y no en una individuación del concepto *yo* donde se abre la comunicación. Soy yo quien soy íntegra y absolutamente yo y el absoluto es mi tema. Nadie puede sustituirse por mí que me sustituye a todos”²⁴.

Podemos también verlo como pasión extrema que se padece como acusación (en acusativo). “Pasión infinita de la responsabilidad que va en su retorno sobre sí más lejos que su identidad, más acá o más allá del ser y de lo posible”²⁵.

La sustitución no significa que debo amar al otro más que a mí mismo. No hay lugar para tal elección. Antes de toda elección el otro arrebata mi cuidado. “¿Qué puede significar esta inversión o extra-versión sino una responsabilidad por los otros en una medida tal que no me guardo nada para mí; una responsabilidad en la que todo en mí es deuda y donación; y en la que mi ser-ahí es el último ser-ahí, en el que los acreedores dan alcance al deudor”²⁶. El sujeto no puede ser considerado libre de compromisos, inocente con el otro para, luego, asumir una deuda. Antes de toda deuda ya es deudor, culpable. Nunca fue absuelto. “Cuanto más justo soy también soy más culpable”²⁷; y, por tanto, más yo. “Yo es otro” es una fórmula que hiere la gramática, pero capaz de reunir identidad y alteridad.

¿Por qué tengo que ser guardián de mi hermano? Esta cuestión sólo tendría sentido en el supuesto de que el yo comenzara teniendo cuidado de sí. El otro debe-

23 LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 126.

24 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 199.

25 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 181. Estamos, en nuestra tradición occidental, demasiado habituados a nuestros conceptos de sustancia, esencia, sujeto, objeto...; conceptos que debemos dejar de lado si queremos adentrarnos en este nuevo pensar, y familiarizarnos con otras nociones, tales como sustitución, persuasión, pasividad, vulnerabilidad, proximidad, recurrencia... El lenguaje ontológico debe ceder ante el lenguaje personal-fenomenológico: “El yo abordado a partir de la responsabilidad para con el otro es *desnudamiento*, exposición a la afección, pura suscepción. No se pone poseyéndose y reconociéndose, sino que se consume y se vacía, se des-sitúa, *pierde su sitio*, se exila, se relega en sí mismo, pero como si su piel misma fuese todavía una manera de protegerse en el ser; expuesto a las heridas y al ultraje, se vacía en un no-lugar hasta el punto de sustituirse por el otro y sin mantenerse en sí más que en cuanto huella de su exilio. Todo lo que sugieren verbos como *vaciar*, *consumirse* por su forma pronominal no es acto de una reflexión sobre sí, de cuidado de sí, sino que no es acto de ningún modo; es pura modalidad de la pasividad que, mediante la sustitución, está más allá de toda pasividad” (Lévinas, E., *De otro modo que ser...*, pp. 212-213).

26 LEVINAS, E., *De Dios que viene a la idea*, p. 130.

27 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 180.

ría justificar sus derechos para conmigo. Pero no es el caso. Yo soy responsabilidad hacia él. El yo jamás ha adquirido tal responsabilidad. Es an-arquía, más allá del juego acción-pasión, es pasividad sufrida, pero no alienante sino constituyente. El yo se constituye bajo el peso del universo, del que se hace cargo. De tal modo que "la unidad del universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos del término, me acusa"²⁸. ¿Por qué me concierne el otro? Es este un planteamiento erróneo. Aquí tratamos de un yo que antes que yo es rehén del otro; o, si se quiere, es yo en cuanto que es rehén. "Más allá del egoísmo y del altruismo está la religiosidad de sí mismo"²⁹. No se trata pues de expiar por el otro; es "esa expiación original e involuntaria", anterior a toda iniciativa subjetiva. "En este sentido el sí mismo es bondad o está bajo la experiencia de un abandono de todo tener, de todo lo *suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la sustitución"³⁰.

Aquí también, deberemos añadir, sobran las pruebas pues éstas derivarían de unas premisas, pero la responsabilidad precede a cualquier premisa. Tematizar esta relación equivale a descolocarla y malograrla.

El rechazo del ser y la sustitución nos conducen a otorgar a la ética el rango de filosofía primera. La justicia recobra grado esencial porque el otro es más importante que yo. El amor es lo originario, el último fundamento. El hombre ya no es "pastor del ser" sino "guardián de su hermano". El humanismo contemporáneo queda desacreditado ante esta propuesta. "No hay nada más grave ni más augusto que la responsabilidad para con el otro y el Decir, absolutamente sin juego, es de una gravedad superior a su propio ser o no-ser"³¹. Lo decisivo, en verdad, ya no es "pensar el ser" sino "escuchar al otro", que cuestiona mis egoísmos y mis certezas y suplica que me despoje de mis idolatrías. "Lo humano", interpreta Chaliier, "antes de pensar en hacer pie en el ser, pertenece a un orden de bondad"³².

El otro y Dios

También aquí nos serviremos de este original análisis de experiencias fundamentales como proximidad, deseo, responsabilidad... donde el yo, lejos de ocultarse

28 *Ibid.*, p. 185.

29 *Ibid.*, p. 187.

30 *Ibid.*, p. 188.

31 *Ibid.*, p. 97.

32 CHALIER, Catherine, *Lévinas. La utopía de lo humano (Lévinas. L'utopie de l'humain)*, trad. Miguel García-Baró, Ríopiedras, Barcelona, 1995, p. 160.

al otro, se constituye desde él. Pero nos movemos en un terreno anterior a la certeza y a la incertidumbre, desde una responsabilidad que pesa sobre mí desde siempre. El pensamiento de lo infinito, nos ha dicho, no puede ser pensamiento. Hay que orientarse por otra senda: “es necesario obrar con justicia -la rectitud del cara a cara- para que se produzca la brecha que lleva a Dios”³³.

En el encuentro con el otro hay una interpelación hacia un más allá del Yo y del Tú, que remite a una alteridad absoluta, “al otro que el otro”, trascendente y anterior a la asignación ética. El hecho de sentirme como subjetividad acusada y responsable me avisa del paso de Dios por mis caminos. El rostro luminoso del otro, que me subyuga y apremia, muestra en su infortunio la huella de un Ausente que nunca deja de haber pasado. “El rostro surge y se mantiene en la huella del Ausente”³⁴.

Pero este es un Dios escondido, no vinculado al ser y, por tanto, no expuesto a la objetividad de una aprehensión racional. Es una verdad que se nos entrega humillada, desfigurada, perseguida y se desliza como de espaldas y de incógnito. Las categorías ontológicas no cuadran en la “presencia de lo que siempre ha pasado”³⁵ sin decir palabra, sin identidad ni nombre. Pasado inmemorial, más allá de los ritmos del tiempo. Sólo después se le reconoce, de manera paradójica, en la huella que tiembla en el rostro del otro. Huella del Bien sin presencia ni ser.

Dios no es un Tú. Y en esto se distancia Lévinas de Martin Buber y Gabriel Marcel. No accedemos a Dios de frente. Lejos deben quedar las doctrinas de identificación de Dios con el Ser, o las teorías de la participación. No hay analogía entre Dios y hombre y por eso no caben las demostraciones. Tampoco cuando habla del otro se refiere eminentemente a Dios. Accedemos a él en pasividad, en escucha, en relación ética. Su “illegibilidad” irrepresentable es sólo una frágil huella sobre la faz del otro. Es el Bien, que no me regala bienes sino que me llama a la bondad. “La huella se dibuja y se borra en el rostro... El Infinito no puede ser seguido a sus huellas como la presa por el cazador. La huella dejada por el Infinito no es el residuo de una presencia; su lucir mismo es ambiguo”³⁶. Reverbera al trastocar el orden razonable de la conciencia y derriba todos los poderes del yo, en la praxis humana de atención y acogida del prójimo. “Su epifanía consiste en solicitarnos mediante su

33 LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, p. 101.

34 LEVINAS, E., *En découvrant l'Existence... Vrin, Paris, 1949*, p. 198.

35 *Ibid.*, p. 201.

36 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, pp. 56-57.

miseria en el rostro del forastero, de la viuda y del huérfano”³⁷. La huella nos avisa de la proximidad de Dios.

Estas consideraciones tienen poco que ver con el discurso teológico que intenta en vano glosar en palabras pertinentes al Inefable, que distorsiona todo saber teórico. Dios es invisible a los sentidos y también al pensamiento; pero no es indiferente. “La huella”, indica Aguilar López, “no señala una presencia anterior sino una ausencia absoluta; la ausencia de algo que no es, pero que tampoco es nada”³⁸.

En la mística judía el fiel que dice a Dios “aquí estoy” está dando testimonio del Infinito. Este testimonio no es verdad representativa sino que en él, “la misma gloria del Infinito se glorifica”³⁹. Manifestaciones, como es obvio, difíciles de precisar, porque no es cuestión de aclarar ideas sino de sugerir situaciones...; pero lo que aquí se expresa es lo siguiente: el testigo, cuando reconoce ante el otro la responsabilidad que le incumbe, está manifestando lo que aquel rostro significa para él. La gloria no puede hacerse fenómeno sin entrar en relación con el sujeto donde debe resplandecer. “La gloria no es más que la otra cara de la pasividad del sujeto en donde (...) soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo”⁴⁰. La gloria del Infinito “aparece” en la responsabilidad del testigo. “La exterioridad del Infinito de alguna manera se hace ‘interioridad’ en la sinceridad del testimonio”⁴¹. De modo que asumir la responsabilidad es ya dar gloria al Infinito.

La interioridad, según esto, no es como un lugar secreto dentro de mí donde se esconde Dios. Se representaría mejor como un sol de justicia que gravita sobre mí e inunda de luz hasta los ángulos más recónditos y oscuros. No tengo escapatoria. Este sol atraviesa mi finitud y me ordena enteramente al prójimo. “Es ese vuelco con lo que lo eminentemente exterior, precisamente en virtud de esa exterioridad eminente, de esa imposibilidad de ser contenido y, por consiguiente, de entrar en un tema, me cerca y me ordena por mi misma voz”⁴².

Estas no son simples palabras vacías, como alguien pudiera sospechar. Pero tampoco son “razones”. Son aprehensiones del espíritu, experiencias de raíz ética. “Se distinguen de la pura y simple nada por el encargo del prójimo a mi responsabi-

37 LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito*, p. 50.

38 AGUILAR LOPEZ, José María, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 137.

39 LEVINAS, E., *Ética e Infinito (Éthique et infini)*, trad. Jesús María Ayuso Díaz, Visor Distribuciones, Madrid, 1991, p. 99.

40 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 220.

41 LEVINAS, E., *Ética e Infinito*, pp. 103-104.

42 *Ibid.*, p. 103-4.

lidad”⁴³. O sea, en la pasividad de mi responsabilidad estoy testimoniando a Dios. La sombra de Dios se cierne sobre mí en cuanto salgo garante del otro. Esta es una *verdad*, pero irreductible a las verdades de develamiento, pues no relata nada “mos-trable”. Verdad de proclama, de gloria, de testimonio. Es más, el Infinito no tiene gloria sino en la subjetividad, en la aventura humana del encuentro. El Infinito en sí no puede hacerse presente; ha pasado ya, está perdido en la memoria. “Se glorifica en la gloria que manifiesta un sujeto para glorificarse ya en la glorificación de su gloria por el sujeto”⁴⁴.

Este es el valor y la intriga de la ética. Esta es la ambigüedad del pensamiento de Lévinas. Aquí no cabe una palabra *última* o definitiva. Todo es trasposición y evocación de otro tiempo y de otro lugar; o, mejor, de ningún tiempo y de ningún lugar... Filosofía más allá del ser y del no-ser... y, por eso, tentativa de expresar lo inexpressable y de decir lo indecible...

Si el otro no puede ser conceptualizado es precisamente porque el Infinito es anterior a toda razón y a todo concepto y contiene más de lo que se puede contener. Nuestra mirada no lo alcanza ni lo toca, sólo “se muestra” en su presencia-ausencia en la justicia obsequiada de los hombres. La Biblia judía no cesó de afirmar que “la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social”⁴⁵.

Si hablamos de Dios ha de ser vinculando a nuestras palabras la “herida” de una trascendencia inconmensurable y ausente. Palabras, por tanto, evocativas y sumisas, pronunciadas en humildad e insuficiencia.

Epílogo

Parece oportuno el momento de preguntarnos, ¿puede este discurso consig-narse filosófico? Su ubicación más allá del ser y de la lógica, la no conceptualiza-ción de su objeto, el Infinito sin identidad ni nombre... parecen salidas evanescentes a espacios ajenos a la filosofía. En realidad muchos le niegan entrada en el ágora fi-losófica⁴⁶. Otras veces sus reflexiones semejan arrebatos místicos invocativos pero

43 LEVINAS, E., *De otro modo que ser...*, p. 157.

44 *Ibid.*, p. 225.

45 LEVINAS, E., *Difficile Liberté*, A. Michel, Paris, 1963, p. 460, cita 67.

46 Notables son las críticas a este respecto formuladas por: DERRIDA, J., *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967; MANIGNE, J. P., *Pour une poétique de la foi*, Paris, 1969; DE GREEG, J., “Étique et Religion chez Lévinas”, en: *Revue de Theologie et Philosophie*, 20, 1970.

no significativos. No olvidemos que el vocablo filosofía indica hoy muchas cosas diferentes y aun opuestas. Filosofía nos ofrecen también Nietzsche, Sartre, Wittgenstein... ¿Por qué? Sencillamente porque dicen, creen decir, la última palabra sobre lo real. También Lévinas indaga la última palabra y, aunque se sirve de arquetipos bíblicos, lo hace sin recurso a la Revelación. Su obra es filosofía.

Pero sí añadiré que filosofía es discurso y discurso sobre el ser o el no-ser. No hay posible evasión. Es más, creo que si se hubiera expresado explícitamente desde el ser nos habría obsequiado el mismo mensaje. (¿No lo hizo Nicolás de Cusa en condiciones similares?).

Nadie puede poner en duda su clarividencia al desenmascarar las astucias del yo racional cuando se trata de excogitar razones para doblegar al otro. A todo razonamiento se puede oponer otro razonamiento. ¿Quién no está hoy convencido de que la paz que sucede a la guerra es parte de la misma guerra? Y, a la postre, prevalece siempre la razón del más fuerte. A este y otros respectos la propuesta de Lévinas es altamente persuasiva. Bien nos vendría, antes de buscar razones, tender la mirada al otro, a la desnudez de su rostro. Seguramente ya no necesitaríamos buscar razones. Así nos lo inculca esta filosofía porque el fondo último de cuanto hay es responsabilidad ética.