

El otro en la filosofía de Lévinas

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ
UNED

La preocupación principal de la filosofía de Lévinas es el de la intersubjetividad. Este filósofo considera que esta temática es inusual en la filosofía occidental, que ha privilegiado el conocimiento y ha reducido todo lo demás a un simple producto de la espontaneidad; así niega lo irracional por carecer de sentido e imposibilita la aparición del otro (a no ser que éste se entienda como lo otro del sujeto). Por eso, la filosofía tradicional es una filosofía del yo:

La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo del compromiso con el Otro, la espera es preferida a la acción. La indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises, cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal —una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.¹

Nosotros creemos que no toda la ontología cae en la identificación de lo Otro y lo Mismo; por citar un ejemplo, la filosofía dialéctica preserva las múltiples dimensiones de cada problema, incluso aquéllas que parecen contradictorias. Del mismo modo, la fenomenología considera inseparables que *noema* y *noesis* son inseparables, que el yo y el mundo se co-constituyen.

Lévinas, sin embargo, afirma que incluso la intencionalidad acaba absorbiendo lo Otro en el Mismo, o deduciendo lo Otro del Mismo: ...el Mismo está en relación con el Otro, pero de tal manera que el Otro no determina en él al Mismo, sino que es siempre el Mismo el

¹ Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1975, p. 40 (49).

que determina al Otro (...) De suerte que la exterioridad del objeto representado aparece ante la reflexión como el sentido que el sujeto que representa otorga a un objeto, reductible a una obra del pensamiento.²

Lévinas esta obviando el verdadero significado de la intencionalidad husserliana, en la cual el objeto no es una mera representación (Husserl elimina esta categoría mediadora) o una construcción de la conciencia, sino un *noema* inseparable de una *noésis* y a la inversa. Cuando crítica el carácter desencarnado de la intencionalidad husserliana, parece olvidar los últimos escritos de este filósofo y su referencia constante a la *Lebenswelt* y a la *lebendige Subjektivität*. Lévinas dice que la filosofía de Husserl es solipsista, ya que su sujeto dispone libremente de un mundo hecho por él en su monólogo interior, carente de interlocutores. En nuestra opinión, Husserl valora la comunicación y el diálogo, aunque es consciente de que éstos no serían reales si no se elucidara su fundamentación racional: la intersubjetividad y las características del conocimiento del otro. Es verdad que Husserl se preocupa menos del *alter ego* real que de la experiencia que tiene de él el yo, pero esto no es solipsismo, sino aceptación de nuestra finitud, de la imposibilidad de hacer *epojé* de nuestro propio yo. Tampoco Lévinas alcanza al Otro tal y como es, sino que nos propone un paradigma formal de alteridad universal desprovisto de contenidos.

Lévinas decide abandonar el ser y adoptar la ética para pensar lo humano. Toda su metafísica se centra en la experiencia ética del rostro o en la responsabilidad y entiende la alienación como clausura en el sí mismo y olvido del otro: el Yo que se absolutiza y se proyecta entorno es precisamente el fruto de la enajenación y de la distorsión de la realidad comunitaria. Pero el abandono de la interioridad y la inmanencia, el olvido del yo, ¿llevará a una alteridad y a una transcendencia verdaderas? No hay exterioridad sin interioridad y a la inversa; para encontrar al otro no tengo que perderme, porque si lo hago no sabré lo que busco o lo que se halla ante a mí.

² Lévinas, E., *Totalité et Infini*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, p. 97 (143-4).

Así es como entiende el problema la fenomenología husserliana, la cual es, ante todo, una filosofía del sentido y éste siempre reclama una dirección hacia el otro; pero Lévinas piensa que la idea husserliana de que todo sentido comienza por el saber determina un acceso indirecto al otro y acaba integrándolo en el yo. Afirma incluso que la alteridad del otro se diluye cuando se pretende conocer por analogía y considera que lo primero que hay que pensar en filosofía es la relación con el otro puesto que ella instaura el sentido, la racionalidad y, en definitiva, lo humano.

Llega a decir que no hay fenomenología del otro, ya que no podemos describirlo como si de un objeto se tratara. Husserl diría que hay fenomenología de la intersubjetividad y que el otro se presenta ante mí como *Körper* que apesenta su *Leib* gracias a la *Einfühlung* que existe entre los seres humanos. Recordemos que Husserl distinguía las realidades cuyos aspectos son todos presentificables de las realidades en las que ciertos lados no pueden darse originalmente³ y, por lo tanto, exigen que se las afronte con una presentación que nunca podrá llegar a ser una presentación original; un ejemplo de estas segundas realidades es la vida anímica del otro. Esto significa que el otro no es para mí un objeto sino otro yo, un *alter ego*.

Si Lévinas sitúa en primer plano la ética —por encima incluso de la ontología—, es porque ella explicita la moralidad intrínseca a la relación interhumana que produce el sentido. De este modo, se adhiere al resurgir del *saber de lo práctico* proclamado por las filosofías contemporáneas. Para éstas, el hecho de nuestro *Mit-sein* (ser con), entendido como comunicación, es determinante. Lévinas intenta moralizar el diálogo para que ninguno de los posibles interlocutores se quede fuera, ni carezca de un espacio en el que defender sus tesis. No desconoce que detrás de cada conversación se esconden unos intereses, pero opina que hay que participar en el diálogo en condiciones de igualdad y tiene la esperanza de que todos los que buscan el con-

³ Cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. III. Hua. XV, La Haya, M. Nijhoff, texto 7 (1930) pp. 101 y s.; ZPI I, texto 3 (1909), pp. 46 y s.; ZPI II, texto 1 (1921), pp. 4 y s.

sensu se apliquen las normas reguladoras de la comunicación que han posibilitado los acuerdos. En esta tematización de la comunicación se esconden al menos dos experiencias fundamentales del hombre: la cuestión hermenéutica y la cuestión ética, entendida como relación con los demás.

Esta última es la situación primera, aquélla en la que la existencia se despierta como conciencia moral; desde estos presupuestos, el sentido ya no será cosa del yo, sino la tarea pendiente de la interrelación con los otros. El yo permanecerá ligado al movimiento mismo que lo refiere al otro; un movimiento que no arranca de su libre decisión, sino que es propio de un ser creado para la responsabilidad. Sentirse responsable es reconocer que el Yo ha perdido la iniciativa de la explicitación del sentido del ser en beneficio del Otro que late en la huella dejada por él en el yo.

Contra las concepciones habituales, Lévinas se niega a entender al otro como otro yo o como alguien que *es* de otro modo. Para que sea otro, no puede ni siquiera compararse con el Mismo. Busca un *de otro modo*, un *más allá*, pero, al mismo tiempo, rechaza la posibilidad de explicar estas categorías a partir de entidades trascendentes: el Otro no es Dios. Es cierto que Lévinas formula este problema de manera ambigua, pero asegura que sólo a partir de la relación con el Otro, *Dios* significa algo para el pensamiento, y no a la inversa⁴.

El Otro no admite ningún tipo de conceptualización, es una dimensión sin objeto. Es *lo otro que ser*, la humanidad del hombre que hace que un ser sea más que un ser, porque el hombre no se define por lo que está ya dado, sino por lo inactual de una situación en la que no hay reducción del otro al objeto, como postulan los empiristas, ni a la Idea o al Ser, como quieren los idealistas.

¿Por qué la alteridad tiene que ser absoluta? ¿Por qué la humanidad no puede parangonarse con el ser? A nosotros nos parece que el ser no es unidimensional, que no está constituido tan sólo por lo

⁴ Cf. Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982, p. 230.

fáctico, sino también por las potencias no realizadas, por lo que es posible que sea. Además, si el sujeto no es ser, ¿cómo contacta con él? Lévinas responde que justamente en la relación con el Otro, pero, ¿de qué manera si éste es justamente otro que ser?

Este filósofo piensa el ser de una manera no analógica. No busca una razón práctica que dé sentido a realidades que se escapan a las categorías de la razón teórica, ni una alteridad relativa o parcial, ya que ésta sería, en realidad, una identidad aplazada, una diferencia ficción. Lo de otro modo que ser no es ni siquiera la negación del ser, sino el sentido y la apertura de éste. El ser, entendido en sentido unívoco, no dejaba lugar para la trascendencia, para lo infinito. En su lugar, Lévinas coloca al otro y sustituye así la ontología por una heterología: el Uno es el otro, lo verdadero es el otro, no una alteridad cualquiera, sino la alteridad de todo hombre. Gracias al otro, surge una relación más allá del horizonte del ser, porque *lo otro que ser* no es una nueva categoría ontológica, sino el hombre mismo.

Como Buber, Lévinas distingue la relación interpersonal Yo-Tú de la relación del hombre con las cosas o relación Yo-Ello. Sin embargo, para este pensador la relación Yo-Tú tiene un carácter asimétrico, desigual y no —como piensa Buber— recíproco. La relación interpersonal no responde a la iniciativa del sujeto, sino que es previa a cualquier acto libre por parte del Mismo. En realidad, es el otro quien hace surgir al yo, a la conciencia, que siempre es moral. Por tanto, lo humano se vive como obligación y compromiso con el otro. Parece que lo que le importa a Lévinas sea la repercusión ilimitada de la exterioridad sobre el sí mismo, el cual deriva de la alteridad. ¿Cómo accederemos a esta realidad eminente si no es a través de su presencia, ni del yo, ni del conocimiento? La auténtica alteridad —nos dice Lévinas— se descubre en el otro despojado o desnudo. Pero, ¿así no llegaremos a la indistinción del yo y del no-yo? Lévinas subraya la oposición entre yo y otro; siguiendo a Hegel, hace del otro un no-yo. Afirma, como Sartre, que es imposible establecer una relación con otro sujeto sin objetivarlo, es decir, que no puede darse interacción mutua en libertad a no ser que esté precedida de responsabilidad.

¿Qué forma y qué contenidos adoptará ese otro ante el que me responsabilizo?

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un desvelamiento intencional, sino su rostro, la desnudez proletaria, la miseria: que el otro sea otro; que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea su proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro⁵.

El otro es Rostro que me concierne e instaura la significación primera. La llamada moral que supone esta experiencia directa rompe la tranquilidad satisfecha del Yo-en-sí. El otro de Lévinas se presenta de esta manera, cara-a-cara, como experiencia original de la alteridad y de la donación de sentido.

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro⁶.

El Rostro es una metáfora para aludir a la expresión que demanda respuesta, a la orden de no dejar solo al otro, a la capacidad de presentación por sí mismo, sin intermediarios.

Esta relación con el otro adopta la forma de la responsabilidad infinita, la cual, como sabemos, es anterior a la libertad; pero, ¿por qué esta responsabilidad ante al otro? Porque él abre la posibilidad de la trascendencia. ¿En qué se diferencia ésta, entonces, de la trascendencia de las cosas? En su índole ética que es el origen del sentido, que se muestra de un modo privilegiado en el rostro ajeno, el cual no es algo fenoménico ni nouménico, sino un contacto previo al saber, una significación ética anterior a lo que se muestra. ¿Por qué tal significación no se exhibe en todo su cuerpo o en sus actos? Porque la desnudez del rostro lo hace estar siempre expuesto y porque el rostro manda. Pero también, quizá, porque para nuestra cultura es lo más familiar del otro, lo que no se nos oculta, lo que lo hace *alter*, distinto de todo lo demás.

La relación con el otro no puede pensarse como encadenamiento a otro yo, ni como comunión con él en torno a un tercer término,

⁵ Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 33.

⁶ Lévinas, E., *Totalité et Infini*, p. 21.

ni como desaparición de la alteridad. ¿Nos ofrece Lévinas alguna otra vía —distinta a esta puramente negativa— para acceder al otro? En ocasiones dice que la epifanía del rostro es *visitación* que instaura la proximidad (pero no se refiere a una proximidad espacial, sino a la imposibilidad de guardar distancias), porque la relación con el Otro no se apoya en la experiencia ni en las diferencias relativas a un género común. Sin embargo, Lévinas no niega la participación de los hombres en una misma sociedad o en la historia:

Lo absolutamente Otro —cuya alteridad pasa por alto la filosofía de la inmanencia en el pretendido plano común de la historia— conserva su transcendencia en el seno de la historia⁷.

¿Cómo ha de entenderse esto? ¿Se trata de una comunidad en el mismo género humano? Lo que Lévinas quiere decir es que el Otro está integrado en el mismo sistema que el sujeto, pero conserva un principio irreductible a éste. La unicidad del otro es la de mi responsabilidad por él y, a la vez, dicha responsabilidad es mi propia unicidad (nadie puede responder por mí).

Cuando el yo reconoce que el otro es también tercero con respecto a otro, nace la conciencia de la justicia y la filosofía como diálogo comprometido que surge al calor de la escucha del otro. Aquí estaría el origen de una auténtica comunidad.

Esta *armonía preestablecida*, esta creencia ciega en un *a priori* de responsabilidad universal, ¿es fruto de un ingenuo optimismo confiado en el mero espontaneísmo? ¿Cómo explicar, desde esta postura, el individualismo, el egoísmo, la transformación del otro en un medio, y toda esa serie de fenómenos que ignoran la alteridad? Lévinas afirma que el Mal es una realidad derivada, que lo originario es el Bien.

Ya hemos dicho que rechaza la relación cognoscitiva con el otro, es decir, el otro como presencia de un objeto ante un sujeto, porque cree que esta relación es distinta y anterior a la relación de conocimiento. El otro no es alguien a quien, primeramente, se contempla, sino alguien al que se responde. ¿Pero todas las respuestas han de ser,

⁷ *Ibíd.*, p. 64.

como las aducidas por Lévinas, negativas?

Eso parece inherente al hecho de que el Otro se escapa a la tematización. Sin embargo, a nosotros nos parece evidente que, antes de responder al otro, debemos tener una percepción y un conocimiento de él previos: tengo que comprobar que me hallo ante otro hombre para responderle. La comunicación no es una creación *ex nihilo*. Además, sólo cuando pretendo conocer al otro como tal, accedo a su alteridad, a lo que yo no soy. La relación aparentemente inmediata con el otro está mediada por su conocimiento como otro sujeto, de lo contrario mi acercamiento a él carecería de interés. Me dirijo al otro, lo escucho porque me interesa conocerlo para, a la vez, conocerme un poco más a mí mismo como distinto. Además, qué relación podría yo entablar con alguien de quien nada sé? Seguramente una pura relación utilitaria o abstracta y anónima.

Lo cierto es que Lévinas se opone a toda explicación de la relación con Otro que parta de un elemento común porque al final este término sería el ser y entonces no habría verdadera alteridad ni transcendencia; lo diverso quedaría reducido a lo mismo.

Nosotros pensamos que ésta no es la única alternativa posible y que el hecho de compartir unos contenidos, unas intenciones, una humanidad, en suma, no equivale a la simple homogeneidad, sino al descubrimiento de nuestra identidad en el seno de las diferencias.

Lévinas no piensa así y se niega incluso a estudiar la relación con el otro a partir de un sujeto ya constituido. Si el Bien es —como el autor asegura—, anterior al ser, la subjetividad y la identidad dejan de ser sustancias para transformarse en productos del otro, porque subjetividad es responsabilidad, otro-en-el-Mismo. Desde este momento, el fundamento de la individualidad es una identidad no tautológica, sino basada en la sustitución (pensar el Otro en el Mismo, pensar el Mismo como sustituido por el Otro). El sí mismo es el Otro en mí o la sustitución en el Otro, la cual no es una sublimación de las diferencias dentro del ser,—ser de otra manera—, sino que remite inmediatamente a otra manera que ser⁸.

⁸ Lévinas, E., *Difficile Liberté*, p. 37.

Paradójicamente, la significación plena del sujeto se encuentra en su sustitución por el otro, en esa responsabilidad que le llama desde su rostro de una manera tan intransferible que lo individualiza. La alteridad es, pues, previa al yo; no se constituye en él, sino que nos sale al encuentro. Pero nosotros pensamos que, para ello, hay que buscar, saber lo que se busca (al otro) y dar sentido a su rostro desnudo, porque no todos los rostros dicen algo.

Se suele criticar a Lévinas por no explicitar cómo se articula la relación con los otros, pero es que incluso su descripción de dicha relación nos parece insuficiente.

Dice que ésta es de carácter ético, pero nosotros pensamos que la ética es posterior al encuentro intersubjetivo. Afirma que se define por su carácter asimétrico, pero no aclara cómo podemos descubrir ese carácter si no es por simetría con nosotros mismos; añade que el sujeto es responsable del otro sin esperar ni siquiera reciprocidad. ¿Es esta una interpretación del *ama al prójimo (a cualquiera, aunque sea tu enemigo) como a tí mismo?* Para que esta máxima tenga algún sentido, tendremos que fundamentarla o, de lo contrario, siempre podremos preguntarnos *por qué debemos hacerlo*. Además, ¿cómo amaré a los demás, desde dónde, si no me aprecio antes a mí mismo? ¿Quizás como una imposición? ¿De quién? ¿De otro yo o de un Yo construido?

El importante papel que juega la relación con el Otro en el pensamiento levinasiano debería impedir la evasión a un mundo irreal o fantástico y, por el contrario, el otro, al no proceder del ser, aparece de un modo fantasmal: no es ni siquiera perceptible, porque si lo fuera se objetivaría, no hay posibilidad de acceder a él visualmente, sino sólo éticamente.

La mejor manera de encontrar al otro es no caer en la cuenta ni del color de sus ojos⁹.

Por lo tanto, lo mejor sería bajar la vista cuando hablamos con él; ¿no estaríamos entonces ejecutando un monólogo? ¿No mostraríamos así un desinterés total por sus sentimientos y sus emociones?

⁹ Lévinas, E., *Ethique et Infini*, p. 79.

¿No convertiríamos, en definitiva, al otro en un *cualquiera*, en un *se* impersonal? Si es así, mi responsabilidad ética ante él sólo puede entenderse como un precepto heterónomo proveniente de alguna instancia superior.

Lévinas se defiende de estas y otras acusaciones diciendo que el otro debe ser acogido independientemente de sus cualidades, si se le quiere acoger como otro¹⁰ que antes de conocerlo, estoy emplazado a responder de él. Pero ¿frente a quién debo responder de él? ¿A qué debo responder? Siempre puedo negarme a contestar una pregunta banal o sinsentido. Además no tengo la misma responsabilidad ante todos los otros. El sujeto es responsable de su responsabilidad —dice Lévinas tautológicamente— y su respuesta avala el formalismo y la imprecisión de su postura. Estos se derivan del propósito paradójico de pensar al Otro-en-el-Mismo sin pensar al Otro como un otro Mismo, es decir, sin fundamentar la intersubjetividad en la *Einfühlung* como —según Lévinas— hizo Husserl.

Sin embargo, Husserl no era tan ingenuo como para pensar que todo lo existente derivaba del yo. Aceptaba el hecho de que el ego nace en y con la comunidad y que sin ella no tendría sentido hablar de individualidad. No pretendía describir la génesis del yo al nosotros cronológicamente, sino averiguar el origen del sentido.

La trascendencia a la que apunta Lévinas no requiere tan sólo el esclarecimiento del sentido del otro o su conocimiento, sino una alteridad absoluta. ¿Existe realmente? ¿Es verdaderamente deseable?

La teoría de la alteridad levinasiana rechaza la empatía y la analogía porque explican la diversidad partiendo de la unidad, de un sujeto ya constituido. Nosotros pensamos que, aunque ambas son insuficientes para resolver el problema de la intersubjetividad, tematizan los argumentos esgrimidos inconscientemente por el sentido común, el cual considera que no es preciso demostrar la existencia del otro porque está ya siempre ahí. Estos tipos de argumentación son excesivamente subjetivistas, tienden a ver en el otro un yo, un *analogon* y a absolutizar el punto de vista de ego. Pero, por otra parte,

¹⁰ Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 129.

la a-tematización del otro en la vida cotidiana tiende a objetivarlo, a entenderlo tan a-problemáticamente como al resto de los entes que nos rodean. Es fácil que, en esta situación, el otro se perciba como un medio. Por el contrario, la reflexión fenomenológica estudia la intersubjetividad precisamente porque intenta reconocer que el otro es y es sujeto, es decir, conciencia constituyente, finalidad última.

En contra de este carácter activo de la subjetividad, Lévinas alega que la relación con el Otro parte de la suprema pasividad del sujeto, el cual no puede tomar ninguna iniciativa con relación al otro, porque ya lo estaría conociendo a partir de sí. La pasividad (recepción de la llamada, responsabilidad) fundamenta la elección, precede a mi libertad y me hace responsable de la de los otros. Es el Otro el que constituye al sujeto asignándole la tarea de responder de sí. Pero entonces, ¿qué o quién constituye al Otro? Si él es un sujeto, ¿tendrá que ser constituido por otro y así hasta el infinito?

Es curioso que Lévinas rechace la empatía cuando sus análisis parecen presuponerla, ya que su intersubjetividad culmina en la sustitución por el otro mediante la responsabilidad. Pero esta responsabilidad carece de contornos; no se basa ni siquiera en el amor, sino en el precepto. ¿Qué responsabilidad puede sugerirme el otro si previamente no he reconocido su libertad como sujeto, como semejante? Una responsabilidad cuya transcendencia está inscrita en la inmanencia del yo. Curiosamente, lo absolutamente otro, lo más trascendente al sujeto es lo que más le incumbe, su orientación absoluta.

La paradoja levinasiana se agudiza porque el Otro es previo a alteridad; ésta se deriva de aquél y tiene como consecuencia la indiscernibilidad del otro lógicamente hablando: lo otro está ab-suelto, no participamos con él en un mismo género.

El hombre se identifica independientemente de una cualidad característica cualquiera que distinguiría un yo de otro y en la cual se reconocería. En tanto que puros yo, los diversos yo son lógicamente indiscernibles. La alteridad de lo indiscernible no se reduce a una simple diferencia de contenido¹¹.

¹¹ *Ibíd.*, p. 242.

Esto excluye la posibilidad de una síntesis entre los entes. El sujeto es pasividad y anterioridad a la conciencia (actividad) y, como hemos visto, está determinado, en su pasividad original, hacia el otro¹².

La alteridad no es un término relativo al propio sujeto. Es anterior a la humanidad; no se define por la diferencia específica, sino que es constitutiva del Otro.

¿Qué será esa alteridad no presente? Estamos habituados a entenderla en sentido relativo (otro que), no en sí misma sino como algo posterior, constituido, pero Lévinas nos dice que es anterior al sujeto, que éste es responsable del otro desde un pasado inmemorial, antes de que el hombre llegue a ser, antes incluso de su intencionalidad. Pero estas afirmaciones nos parecen sólo hipotéticas.

La hipótesis se verifica en el último instante, cuando la experiencia del otro se ofrece a una conciencia auténtica de la muerte porque en ella se aliena el existir del existente o, lo que es lo mismo, la muerte pone al sujeto ante lo totalmente otro.

Lévinas elige la dualidad que se anuncia en la muerte como relación con el otro y con el tiempo. Para ello no se sirve de la dialéctica o, en todo caso, no de una dialéctica hegeliana¹³, ya que no pretende atravesar una serie de contradicciones o conciliarlas deteniendo la historia, sino describir un pluralismo que no se funde en la unidad hacia la que queremos encaminarnos. Nosotros nos preguntamos si este pluralismo tendrá algún sentido y, en caso de que así sea, si habrá que reconocer que se puede remitir a una cierta unidad. ¿A qué conduce la hipótesis de las diferencias absolutas si no hay ninguna identidad que sirva de punto de referencia?

Una de las críticas que, con frecuencia, se dirigen a la intersubjetividad husserliana es que ésta se entiende como una simple subjetividad transcendental ampliada. Pero, ¿acaso puede pensarse de otra manera la intersubjetividad? ¿Qué otra alternativa filosófica puede ofre-

¹² Cf. Lévinas, E., *Autrement qu'être*. La Haya, M. Nijhoff, 1947.

¹³ Cf. *Ibíd.*, p. 20.

cerse a esta situación? ¿Puede concebirse lo exterior al margen de lo interior, lo lejano sin partir de lo próximo?

Lévinas quiere huir de esta concepción y, para ello, niega que la soledad y la socialidad estén relacionadas recíprocamente como ocurre en la fenomenología. Argumenta que la soledad suele entenderse como privación de una relación preestablecida con el otro. Para él, en cambio, la soledad es una categoría del ser¹⁴. Lejos de entenderla, a la manera heideggeriana, como una estructura ontológica del *Dasein*, opina que la soledad no juega ningún papel en el drama del ser ni en la análisis existencial. Si el otro de Heidegger aparecía en la situación existencial del *Miteinandersein*, de ser recíprocamente el uno con el otro, Lévinas pretende mostrar que no es la preposición *mit* la que describe la relación original con el otro. Para ello se remonta a la raíz de la oposición entre soledad y socialidad y busca una salida. Lo único que afirma a este respecto es lo que esta superación no será: ni un conocimiento que absorba al objeto, ni un éxtasis que funda al sujeto con el objeto. Ambas relaciones conducen a la desaparición del otro en lugar de a su esclarecimiento.

Es evidente que Lévinas no pretende resolver la alternativa entre individuo y sociedad, sino que se coloca antes de su planteamiento. Lo social surge de la limitación de lo Infinito que se abre en la relación ética de hombre a hombre. Si la sociedad sitúa a los hombres unos al lado de otros, la ética los sitúa cara-a-cara. Lévinas no ignora que vivimos rodeados de seres y cosas con las cuales tejemos relaciones, es decir, somos con los otros. Todas nuestras relaciones son transitivas: tocamos objetos, los vemos, pero yo no soy otro, ya que mi existir es un elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación; Ser es aislarse por el existir¹⁵. Pero, ¿de qué me aísló? ¿Cuál es hipotética totalidad preexistente de la que me separo?

No es, dice Lévinas, una multiplicidad de existentes, sino que hasta ésta aparece en el existir del existente. Esta opinión nos parece muy cuestionable ya que lo que existen son seres plurales y por con-

¹⁴ Cf. Lévinas. E., *Le temps et l'autre*. Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 18.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 21.

siguiente, más que de una existencia personal habría que hablar de coexistencia, de un existir intencionalmente dirigido a los otros existientes y al mundo.

Pero Lévinas se remonta al reconocimiento de la unidad indisoluble entre el existente y su acto de existencia y denomina *hipóstasis* al acontecimiento por el cual el existente contrae su existir¹⁶. El yo no es entonces un existente más, sino el modo mismo de existir, el cual no existe hablando con propiedad. Quizás, como quiere Lévinas, la existencia *para-mí* primera sea mi yo, pero está claro que la existencia en-sí no se reduce a éste. Además, ¿no se contradice así Lévinas con su afirmación constante de la primacía del otro? Es cierto que se da una unidad indisoluble entre el existente y su existir, pero también es verdad que la *ek-sistencia* implica un abandono de sí y una direccionalidad hacia los otros. Sin embargo, en opinión de Lévinas, éstos no poseen este existir como lo posee el sujeto, lo cual indica que el otro no es un otro yo que participe conmigo en una existencia común. La relación con el otro no es una relación idílica y armoniosa, ni una simpatía por la cual nos pongamos en su lugar; reconocemos al otro como semejante, pero, a la vez, como exterior, como misterio. ¿Se puede conocer al otro de una forma distinta a la clásica o debemos resignarnos, como parece hacer Lévinas, a afirmarlo únicamente como lo desconocido, como *Nicht-Verstehen*?

La alteridad constituye todo su ser. Por consiguiente, sólo un ser que llega a la crispación de la soledad por el sufrimiento y la relación con la muerte se sitúa en el terreno en el que la relación con el otro resulta posible. A nosotros nos parece que estos acontecimientos puntuales no pueden fundamentar la intersubjetividad que inunda toda nuestra vida cotidiana.

La imprecisión y la ambigüedad de la relación intersubjetiva no parece preocupar a Lévinas excesivamente, porque si se pudiera poseer, aprehender y conocer al otro, no sería otro, ya que poseer, conocer, aprehender son sinónimos de poder¹⁷. Relación con el otro

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 21 s.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 83.

es justamente ausencia del otro; no una ausencia pura y simple, sino la ausencia de un horizonte de futuro, la ausencia que es el tiempo. La anticipación del futuro, que es esencial en el tiempo, es sólo el presente del futuro y no el futuro auténtico, ya que éste no se aprehende. El futuro es el otro¹⁸.

Hablar del tiempo en un sujeto solo, hablar de una duración puramente personal es imposible. La relación con el futuro, la presencia del futuro en el presente no se cumple en un solo sujeto, sino en el cara-a-cara con el otro. No es el tiempo lo que da razón de la alteridad (la transposición analógica de Husserl así parecía entenderlo), sino la relación con el otro, el cual no sólo es condición del tiempo y de la historia, sino también del ser.

Lo que ocurre es que este otro permanece indefinido, distante, debido a que Lévinas, a la hora de caracterizarlo positivamente, cae en un círculo vicioso: el otro es tal debido a su alteridad:

El otro en tanto que tal no es sólomente un alter ego, sino que es lo que no soy yo y lo es no en razón de su carácter o de su fisonomía o de su psicología, sino en razón de su misma alteridad¹⁹.

Pero, entonces, ¿por qué Lévinas no se pregunta cuál es la causa de esa alteridad? Quizás porque se interesa por lo absolutamente otro más que por los otros y lo radicalmente distinto carece de toda determinación positiva. Esto hace que nos parezca un concepto excesivamente vago como para fundamentar una teoría de la interrelación y, sobre todo, una filosofía de nuevo cuño.

La causa de esta ambigüedad es que Lévinas utiliza un lenguaje metafórico (propio de la poesía y de la literatura); así, por ejemplo, aduce que la huella es la insinuación del otro, la presencia que preserva su alteridad:

Esta manera de manifestarse sin manifestarse (que) llamamos, retomando la etimología de ese término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno —enigma²⁰.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 75.

²⁰ Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1967, p. 209.

Puesto que conocer es re-conocer, hacer presente, el enigma deja atrás todo conocimiento. Pero ¿cuál es su contenido? Lévinas responde que se trata de la tercera persona, la cual significa la imposibilidad de simultaneidad y de correlación entre el Yo y el Otro:

La lleidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad²¹.

Esta *tercera vía* escapa al juego bipolar de la inmanencia-transcendencia; no puede ser incorporada por el yo y, por eso, es el origen de la alteridad.

Lévinas tematiza lo que, en su opinión, no es tematizable, habla de lo inefable. Toda su filosofía trata de conseguir una nueva lectura de la idea de infinito que remite siempre a lo Otro, al Deseo, a la relación con lo inaprensible; se empeña en *decir* la trascendencia que lleva a la exterioridad, ¿pero se puede decir lo indecible? ¿Se puede buscar el sentido del ser en lo otro-que-ser?

Derrida afirma que, desde el momento en que Lévinas *habla* contra Hegel, *ya* lo ha confirmado²², puesto que *logos* es pensamiento y palabra, conocimiento y lenguaje. Sólo se puede hablar del conocimiento del ser, o del ser del conocimiento. La única manera de impugnar a Hegel sería el silencio. Lévinas sabe que la alteridad no se puede intuir ni fijar en conceptos como las cosas, pero quiere pensarla a través de una vía que no parte de la propia conciencia, sino del otro; una vía que requiere la pasividad del sujeto. Este ya no es, por tanto, resultado de sus actividades, no puede dar razón de sí mismo, porque su responsabilidad es previa a su libertad. ¿Quién imprime entonces esa responsabilidad en el sujeto? ¿El Otro absolutizado? Pero, si el Otro tampoco es sujeto, ¿qué sentido tiene una subjetividad que sólo se afirma perdiéndose en el Otro? ¿Por qué ese temor ante el ser que lleva al Lévinas a hipostasiar al Otro? ¿Las categorías empleadas por este filósofo escapan efectivamente al ser? Nosotros creemos que no; la responsabilidad, la sustitución, la proximidad, la ética etc. nos hablan del ser o, en todo caso, del deber-ser, el cual no es lo absolutamente otro del ser, sino la realidad alternativa a lo que

²¹ Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, p. 59.

²² Cf. Derrida, J., *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967, p. 276.

hay. Tal vez no sea posible pensar ni hablar de otro modo que ser. El hombre vive con los otros en el ser y todas sus relaciones, proyectos, conversaciones se abren camino en la realidad —efectiva o potencial— de lo que es, de lo que desearíamos que fuera o de lo que *es* dicho. Hoy, más que nunca, la filosofía tiene la misión de reivindicar el ser en medio de un mundo en el que predomina el hacer o el tener.

Adoptar éste y otros conceptos tradicionales de la filosofía no excluye, como parece pensar Lévinas, la crítica de ésta. Siempre podemos dar a los términos un nuevo contenido. Así ha obrado el propio Lévinas cuando, para plasmar el significado de lo totalmente otro, se sirve de dos símiles utilizados con mucha frecuencia en la filosofía clásica: la otredad del sexo femenino y la paternidad.

Como Ortega y Gasset²³, Lévinas dice que la contrariedad que permite finalmente ser absolutamente otro es lo femenino: el sexo no es una diferencia específica, sino una estructura formal que condiciona la posibilidad misma de la realidad múltiple frente a la unidad del ser proclamada por Parménides. *Lo femenino no se realiza como ente en una transcendencia hacia la luz, sino en el pudor*²⁴.

El paradigma de la paternidad, por su parte le sirve para dar cuenta de la intersubjetividad porque es la relación con un extraño (el hijo no es simplemente mi obra ni mi propiedad) que, a la vez, es yo.

Como hemos visto, la indefinición del tema-clave de la filosofía levinasiana le lleva a concebir al otro y la misma relación intersubjetiva como meros formalismos, cuando, tanto en el mundo de la vida cotidiana, como en el del conocimiento, asistimos a relaciones interesadas con nuestros diferentes *otros* y tomamos conciencia de su alteridad desde nuestra yoidad, desde nuestro horizonte cultural, etc.

Pero Lévinas se niega a aceptar la lógica de la homogeneidad de la tradición racionalista occidental. Sin embargo, no es un postmoderno, ya que busca una tercera vía sin renunciar al pensamiento. No niega la validez de éste, sino que busca su raíz en algo anterior, en

²³ Véase al respecto mi artículo, «La intersubjetividad en Ortega y Gasset», en *Cuadernos de Investigación filológica*.

²⁴ Cf. Lévinas, E., *Autrement qu'êre*, p. 81.

lo-otro-que-ser.

La filosofía tradicional, incluso la husserliana, era —a sus ojos— una metafísica de la presencia que reducía lo ajeno a lo dado, lo ausente a lo presente, lo otro al sí mismo. Sólo desde una nueva perspectiva en la que la presencia no tuviera la primacía, podría resolverse más adecuadamente el problema de la intersubjetividad. Pero, ¿existe tal sistema para nosotros? Es decir, ¿somos capaces de superar nuestra incardinación y de pensar siquiera lo totalmente otro? El otro es presencia-ausencia para el ego y éste para aquél, pero ego no es para sí mismo presencia completa y el otro le descubre nuevos aspectos de su ser. Frente al privilegio de la presencia, deberíamos decir, pues, que el comportamiento humano es un movimiento dialéctico que se pone de manifiesto en una co-experiencia de *Verstehen* y *Nicht-Verstehen*. Esto explica la presentación, la interrelación entre la presencia del pasado (historia) y el futuro anticipado (proyectos) y también la conciencia que tenemos del *alter ego* como un yo presente semejante y, a la vez, como un otro ajeno. Lo que es presente ahora puede enajenarse y lo otro es capaz de presentarse como una cierta ausencia.

El otro hombre, ¿es otro-yo u otro-no-yo? Es decir, ¿prevalece la identidad o la diferencia? Afirmar lo segundo sería subrayar el carácter objetivo del otro; afirmar lo primero, ¿implicaría siempre egocentrismo? Quizás no haya otro modo de experimentar y comprender al tú como persona que la autorreferencia; ésta tiene su origen en la relación dialéctica yo-otro a la que ya se refirió Hegel, el cual pensó la diferencia absoluta y llegó a la conclusión de que sólo era posible siendo impura. Si únicamente existe lo mismo, no puede aparecer, ni ser dicho; si hay el mismo y lo otro, éste no puede ser lo otro del mismo más que siendo sí mismo y, a la vez, *alter ego*. El ego intencional no es pensable sin el no-ego y el primer no-ego es el otro yo.

Estas reflexiones no están al margen de la filosofía levinasiana; lo que ocurre es que en ella se antepone la ausencia, el misterio, a la presencia del otro y se aboga por una lógica de la diferencia absoluta. ¿Esta nueva lógica nos conducirá a algo positivo o a un mayor individualismo y a una mayor cosificación del otro?