

¿QUÉ UN OTRO OTRO?

¿WHAT AN OTHER OTHER?

MIGUEL GUTIÉRREZ*

Universidad de Buenos Aires · Argentina

RESUMEN

Lévinas es uno de los más importantes pensadores del siglo XX, y tal vez sea el filósofo que más en serio se haya tomado el intento de pensar la diferencia, encontrándose allí con los límites mismos del lenguaje, con la dificultad que en éste se encuentra para pensar lo otro, la diferencia, por fuera del concepto que cierra el universo de sentido en una totalidad. Lévinas centra su pensamiento ético en la figura del otro, y es supremamente cuidadoso, y tal vez la totalidad (siempre abierta) de su obra no sea más que el intento por dar ese rodeo para sortear la imposibilidad con la que se topa, en afirmar el lugar de ese otro, no como lo otro de mí, sino lo otro en tanto otro. El recorrido del presente ensayo se interesa en el intento por comprender ese otro radical preservando su afuera, su “más allá”, sin encerrarlo en las fronteras totalizantes del concepto.

Palabras claves: Alteridad radical, an-arquía, infinito, Mismo, Otro, totalidad.

ABSTRACT

Lévinas is one of the most important thinkers of the 20th century and, perhaps, the philosopher who has attempted to think of difference most seriously. In this effort, he encountered the limits of language itself, as well as the difficulties it poses for thinking the other, difference, outside the concept which encloses the universe of sense in a totality. Lévinas centers his ethical ideas on the figure of the other and is extremely cautious; perhaps the (permanently open) totality of his work is no more than the effort to circumvent the impossibility he faces when affirming the other not as the other than myself, but as the other qua other. The purpose of this essay is to try to comprehend that radical other, preserving its outside, its “beyond”, without enclosing it within the totalizing frontiers of the concept.

Key words: Radical other, an-archy, infinite, Same, Other, totality.

Las linternas de la razón no han podido sino alumbrar al otro. Con la luz de la mismidad que hace de sus rostros máscara. Detrás de esas máscaras, de esa *personae*, se filtra el *per-sonido* del otro, no el otro de mí, sino del otro *otro* que entona el coro

Artículo recibido: 18 de enero de 2008; aceptado: 29 de enero de 2008

* miguerrez@gmail.com

silenciado por los estruendosos cobres de la mismidad: “[n]o me matarás, no me circunscribirás dentro de tu mismo campo de mismidad. No me mates: no hagas de mí una representación”. Quien entona ese canto es un judío lituano parido entre dos años y dos mundos, entre a. C. y d. C., en el *entre* de dos épocas según el totalitarismo temporal impuesto por el culto a Julio César y a Gregorio XIII, que es a la vez la fina línea que delimita la ortodoxia religiosa de la globalización de los tiempos. Es este judío el que se da cuenta de que la otredad sigue impensada, a pesar de que sus contemporáneos sienten que ya ha obtenido suficientemente su lugar en el pensamiento de la *Différance*. Pero permanece en el afuera de ese pensamiento de la diferencia —que no deja de producir los destellos de una mismidad que delimita una frontera que excluye un afuera, es decir, la existencia de una alteridad en tanto aquello que lo mismo excluye, y, por lo tanto, lo mismo sigue siendo la vara de medida de lo diferente—, un otro *otro*, impensado, cuyo rostro me interpela.

El “*qué*” y el “*Otro*”

Surge entonces la pregunta: ¿qué es ese *otro*? Pero parece que ocultamos la respuesta de entrada porque ¿qué vela ese *qué* que tanto criticó Heidegger (1955), que por boca de Sócrates hace su aparición *demasiado pronta* en la historia del pensamiento? ¿Qué otra cosa preguntamos con el *qué*, sino por la esencia? ¿No es precisamente la esencia lo que designa aquello por cuanto algo es igual a sí mismo, aquello por lo que una cosa no es otra, a saber, el lugar de cierre de la cosa en una totalidad? Si preguntamos por el otro *otro*, no queremos saber qué de ello se suma en una totalidad absoluta, sino qué es lo radicalmente Otro que allí aparece, anterior a todo *a priori*, mirándome cara a cara, interpelándome con su rostro. En la introducción de *Totalidad e infinito*, Daniel E. Guillot afirma que:

El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término medio –un concepto– que pueda amortiguar la alteridad del Otro. 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. (citado en Lévinas 1961 25)

Así, como anterior a toda anterioridad, el otro es a la vez irrepresentable y fuente misma del aparato representacional; es anterior a todo fundamento, pero es fundamento sin *arkhé* de toda ética y

toda justicia. Por lo tanto cobra sentido la afirmación de Lévinas según la cual *la ética precede a la ontología*, pues la *inmemorialidad* del otro, del cual soy responsable desde siempre (allí la relación con la ética), es anterior y primera que cualquier ontología. La reflexión ética no se deriva de la ontología; el *otro* estaba allí desde siempre, como límite de todo tiempo y todo pensamiento.

En nuestro tiempo es sin duda el ojo el órgano que más elude la presencia estructural de la castración. Ese punto de quiebre donde el sujeto se desvanece, donde se destrona y se delimita el terreno sin fronteras de lo imposible y lo intotalizable, se eyecta ante el ojo de la razón técnica que todo lo ve o, vale decir, que en su mirar hace de lo existente totalidad. Pero ya nos lo había advertido Angelus Silesius —y no sólo él— en su *Peregrino Querubínico*: “[u]n ojo que jamás se priva del placer de ver, se ciega al fin por entero, y no se ve a sí mismo”. En ese mismo movimiento de *observación-apropiación*, la razón se desbanca a sí misma del lugar de la mirada y, haciéndose ciega en esa circularidad en la que enmarca lo existente, pretende ser el referente óptico de todo lo que sentencie su ser a partir de la refracción de la luz. Ese “traer a la luz” como iluminación de lo que *es*, como fluorescencia de los cuerpos a partir del concepto, es silenciamiento de lo real en tanto presencia de la alteridad en lo que *hay* (*il y a*). Pero si este es el estatuto de la mirada en el espectro de lo pensable, entonces, ¿qué quiere decirnos Lévinas cuando afirma que *la ética es una óptica?* (cf. 1961 50). Ciertamente no destaca la óptica que pretende circunscribir con su mirada el ser a la representación, sino una óptica *a-representacional*, anterior al pensamiento, que permita que el ojo que allí se encuentra, vulnerable, a la espera, pueda ser afectado por el rostro del Otro. Es *de otro modo que ser*, es decir, en el *más allá* del ser.

Pero anterior a todo esto, anterior a que haya un otro diferente de mí, anterior a *mí*, hay un Otro radical que me interpela. Esa alteridad absoluta no se circunscribe a mi palabra hablada en mi propio idioma. No se cierra en mi totalidad conceptual, en el sentido que mi sentido lo atrapa como aquel *sentido* que puedo darle, no es lo otro de mí, sino el otro *otro*. Ese otro radical no cae en el marco de la confusión de lenguas, entendida ésta como la imposición de una lengua en otra lengua, sino que preserva su lugar en lo intocado de toda traducción, mantiene su diferencia, no es hablado por otros. Esa diferencia radical, motivo mismo de su singularidad en tanto *hay*, es el real que me interpela, que me seduce al asesinato, pues mantener su lugar de radical diferencia se me presenta como un imposible, y busco hacer de él una representación, recogerlo dentro de mi mismo campo de sentido, hacer de él mismidad, totalidad. Pero ese rostro del otro radicalmente diferente sentencia a su vez la frase *no matarás, no hagas de mi una representación, déjame ser desde mi*

singularidad. Esta singularidad no es su esencia al modo de la filosofía griega, ni su fundamento yoico al modo moderno, sino ante todo *an-arquía*, precisamente sin *arkhé*, sin fundamento. Afirmar su esencia sería hacer de él nuevamente mismidad, totalidad; ser afectado por su interpelación *an-arquica* es preservar su lugar de alteridad radical, de diferencia.

El desplazamiento del Otro

A las figuras del huérfano, la viuda y el extranjero habría que añadir sin duda al menos una más: el desplazado. Es el rostro del desplazado el que nos interpela en toda esquina, con otros ojos, otros mundos y otras pieles. En su coraza de dolor, atraviesa el espectro de la diferencia. Lo asesino, lo despojo de su singularidad y lo nombro con mi concepto que hace de él nada, vil diferencia de mí. Aparece así, en mi violencia, la cara del mal, que no es la de los fusiles y bombas que lo despojaron de su tierra, sino esa otra violencia más sutil y que, por poderse disfrazar de bondad y buenas intenciones, se hace más peligrosa porque, *¿quién cura del mal que el bien hace?* Como señala Lacan en relación a la técnica psicoanalítica:

La bondad es sin duda más necesaria aquí que en cualquier otro sitio, pero no podría curar el mal que ella misma engendra. El analista que quiere el bien del sujeto repite aquello en lo que ha sido formado, e incluso ocasionalmente torcido. La más aberrante educación no ha tenido nunca otro motivo que el bien del sujeto. (1960 599)

[Así,] el mal no es ya una finitud que impide al sujeto elevarse hasta lo absoluto, hasta más allá de la muerte, sino el infinito malo de la indeterminación del hay. No es la nada que circunda el ser y que, en última instancia, es cómplice del ser, sino ese mundo innominado de los espacios siderales y de los desiertos que pugna por reducir la subjetividad al elemento inerte. (citado en Lévinas 1961 29)

Y sin embargo, a pesar de esta violencia de la bondad, esta violencia subliminal que pasa desapercibida en la cordialidad de las buenas intenciones, existe aún una violencia anterior y fundante que surge de toda subjetividad, una violencia esencial que es precisamente la del ser que excede a todo pensamiento que intente asirla en un todo, es la violencia propia de todo infinito, su maravilla.

¿Pero cómo es que sé de la otredad, cómo hago experiencia de lo otro, de lo infinito? Ciertamente no con el pensamiento, si por pensamiento entendemos lo que entendió Zenón, a saber, lo otro como Uno, *acá* de lo múltiple, pues infinito es precisamente aquello que desborda al pensamiento.

La relación con lo infinito puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de la experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia. (Lévinas 1961 51)

Por lo tanto, infinito no es una representación, no es la representación de infinito, sino ante todo lo que a ella escapa y se fuga del concepto.

Lévinas rompe con una tradición que ubica en la sensibilidad el modo en que la inteligencia aprehende el mundo con la información que se percibe a través de los sentidos. Esto no le va a interesar a Lévinas más que como contrapunto de ese otro modo de disponerse la sensibilidad en la apertura al otro. Ya no es la facultad de conocimiento la que rige la experiencia de la sensibilidad en tanto aprehensión de los objetos del mundo y su transformación en fenómenos, sino la sensibilidad en tanto afectividad. Es afectividad pura la superficie que se expone (y no interpone) ante la presencia del otro. Allí aparece una cercanía con Benjamin en tanto a la experiencia que, más allá de las cualidades sensibles o la mediación del pensamiento, sacude al yo ante la *extimidad* de su ser. Ese gozo que produce la sensibilidad sin pensamiento es la apertura ante la experiencia del otro, no como representación del otro *en* mí, sino como alteridad sensible *ante* mí. Lo que presenta Lévinas no es una dicotomía frente a los modos de conocer el mundo, inscrita en la clásica tradición psicológica —y en la filosofía de donde toma su origen— de percepción/apercepción, sentimiento/pensamiento, afecto/razón, sino un modo de *saber* de lo otro, de lo que desborda la totalidad, sin que implique un *asesinato* de la alteridad en tanto circunscripción a un pensamiento que hace de ello mismidad. Es la sensibilidad alejada de la *teoría* de la alteridad, es la sensibilidad frente a lo infinito más allá del *concepto* de infinito, es diferencia más allá del *discurso* de la diferencia. La sensibilidad como herramienta del conocimiento tiende muros frente al otro; la sensibilidad como vulnerabilidad frente al otro que me interpela es apertura al rostro del otro.

Esa apertura al otro no parte de una intencionalidad que quiere darle cabida a la alteridad. Eso sería volver al egoísmo que cierra la apertura en círculos concéntricos, al gozo del *mí en mí*. Es precisamente la pasividad en el *dejarse* afectar por el otro, sin que ese *dejarse* sea actividad, lo que lleva a que el otro me interpele. No lo decido, es anterior a mí, está desde siempre. No aparece como tema

para la representación. En este sentido, la subjetividad aparece por lo tanto como este *estar ofrecido* desde siempre al otro. Es precisamente allí donde es posible enunciar nuevamente la frase fuerte de Lévinas según la cual *la ética precede a la ontología*.

El Otro y el lenguaje: Una propuesta pro-vocativa

¿Pero qué es lo otro *otro* si no es lo otro de mí? No es lo que no soy, mi *no-yo*, lo que excede a mi frontera que delimita un adentro y un afuera. No es ni siquiera lo otro de mí en el punto en el que yo me desvanezco, allí donde el yo se duerme, se aleja, en la mirada que me devuelve el cristal y que no reconozco como mía, aquella ajenidad con el propio ser del famoso “*car JE est une autre*”¹ rimbaudiano. Tampoco es el otro de las profundidades y las superficies, motor del lapsus, el chiste y las producciones oníricas, reservorio de deseos de infancia. Tampoco es el yo que se encuentra idéntico a sí mismo aun en sus alteraciones, y que se espanta ante la alteridad de lo que es. Tampoco es ese otro niño que aguarda en los pliegues del lenguaje y que desea en mi deseo. Lévinas nos dice:

Otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, o como el país que habito, como ese paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este “yo”, este “otro”. De estas realidades puedo “nutrirme” y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. (1961 57)

Pero, ¿qué de la diferencia cuando pregunto por el qué del otro? ¿Supera el deseo en tanto metafísico aquello que estructuralmente vicia el lenguaje? ¿Puede la pregunta por el qué darle algún lugar a lo *totalmente otro*, a lo *absolutamente otro*, o es el lenguaje, de entrada, mismidad? ¿Es la pregunta por el *qué* de lo otro tan insostenible en sí misma en tanto articulación semántica, como una bola de arena arrojada al mar? ¿Es el lenguaje necesariamente un terreno maldito para la reflexión sobre el otro? ¿Puede saberse de *otro* a partir de una articulación significativa, o es la interpelación del rostro del otro necesariamente *asignificante*? Y aun así, nos dice Lévinas que el lenguaje es el terreno donde se da la relación entre lo Mismo y lo Otro. Esa relación, que es la metafísica misma, absuelve a lo Mismo y lo Otro de la sumatoria; es la *salida de sí* de la mismidad. Es *Religión*.

Ante esto surge necesariamente la pregunta por el estatuto de esta metafísica a la que “retorna” Lévinas. En esa lucha que encabeza

1 Carta a Georges Izambard, Charleville, 13 de mayo de 1871.

Nietzsche con su Filosofía del Martillo, que prosigue en la *Destruktion* heideggeriana y que acompaña el grueso de la filosofía contemporánea, todo en pro de derrumbar la metafísica, de dar vuelta hacia el *lógos*, de restablecer un pensar no metafísico, sin fundamento en principios trascendentes, entra Lévinas a traer conceptos tales como *Deseo metafísico* y *Religión* para pensar la relación del Otro con el Mismo. ¿Qué lugar darle a este pensamiento que escape a ese peligro que viene siempre de la mano de la resucitación de viejos ídolos? ¿Por qué volver a incluir en el seno de la reflexión filosófica y en la tarea actual del pensar estas nociones y estos términos que resultan tan incómodos en nuestro siglo, como elementos que, en sí mismos, vician toda posibilidad de producir un nuevo pensamiento? Habría que, para hacerle justicia a su modo de insertarlos en su producción filosófica, comprender la metafísica levinasiana desde los estatutos de su propio pensamiento. Metafísica que retorna tal vez, pero no al modo de la materia céfala que se esculpe en el lugar vacante que ha dejado la muerte de Dios, porque es ruptura con una tradición de pensamiento que asentada en el *qué* y los modos de conducirse de la razón, niega la diferencia y lo advenidero en lo múltiple. Es el pensamiento que critica Heidegger (1955) en su modo de preguntar por el *qué* de las cosas, en el preguntar por la verdad como suficiencia de lo mismo, por su *ipseidad* y, en términos de Lévinas, la manifestación es su “egología” (cf. 1961 68). El pensamiento de Lévinas, en este sentido, no necesariamente es un “giro religioso” que se opone a la *antifilosofía*, según lo ha precisado Alemán (2000), entendida ésta como la puesta de la filosofía en el camino hacia un *otro pensar*. No es tampoco el retorno a la filosofía de las Luces, porque ese incondicionado no es una representación, ni una esencia, sino un modo en el que se incita a advenir lo real. Lévinas es consciente de los peligros que trae consigo la resucitación de los dioses dormidos. Si postula un principio ético *anterior a todo a priori*, es porque éste no es fundamento, sino ante todo *an-arquía*. No es fundamento al modo en que se trae a la presencia la mismidad. Es, ante todo, *pasado inmemorial* que no se trae a la presencia y del cual me hago responsable desde siempre. No es *inmemorial* por una debilidad de la memoria, sino por la *imposibilidad insuperable del tiempo*, es el *otro* como límite del pensamiento. Es lo *primero que todo*, anterior a cualquier efecto de representación.

Pero, volviendo a la reflexión en torno al lenguaje, si es éste la materia misma que compone el pensamiento y el pensamiento tiende a hacer de lo múltiple *Uno* y mismidad, ¿cómo es que en la experiencia del lenguaje doy lugar al otro? Allí Lévinas se va a referir a una distinción fundamental para comprender cómo procede la apertura a la alteridad en la experiencia de la palabra, que es la diferencia entre el *decir* y lo *dicho*, y la participación del *vocativo* en esa experiencia. Si el

otro me interpela, hay que encontrar el modo de responder a ese otro, no con mi *palabra-apropiación*, sino con el *decir-apertura*.

El Decir se aproxima al Otro percibiendo el noema de la intencionalidad, dando la vuelta a la conciencia como si fuese una chaqueta que, por sí misma, hubiese permanecido *para sí* incluso en sus tendencias intencionales [...]. En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda”. (Lévinas 1974 101)

La relación con el *vocativo* lo encuentra Lévinas no sólo en la adopción que hace del francés, sino que sobrevive su presencia también en su lengua materna, el lituano. Así, es al otro al que se alude en la enunciación de las palabras –no en su enunciado–, sin que *otro* sea sujeto u objeto. El lenguaje en este sentido es producido por la interpelación del otro, es él el que me hace hablar. Es, sin embargo, en su doble filo, el lenguaje también un modo de callar al otro, de despojarlo de su alteridad y ceder ante la amenaza de aniquilar su diferencia con mi englobamiento conceptual.

En castellano, *vocativo* es sinónimo de *llamativo*, es decir, permite entender que lo que está en juego es el llamado del otro, el oído presto a su diferencia, mi cuerpo prestado para su caricia. En el decir “el *uno* se expone al *otro* como una piel se expone a aquello que la hiere” (Lévinas 1975 102). Es la pasividad a esa herida, el ofrecimiento de la piel para la caricia y la contusión. Pero si bien se entra en ese juego de significaciones y significantes, es ante todo significación anterior a toda objetivación. El otro como *vocativo*, como *llamado* al que respondo, no es el objeto, ni aun el sujeto de mis enunciados, es decir, sin apropiación: *el habla* en la apertura del ser. Sólo en este “heme aquí” del lenguaje es posible que el mismo pueda expresar *el otro en tanto que otro*. Es la disposición de esta *caridad* al otro, aun como traición del lenguaje mismo, que puede la palabra no ser borramiento del otro, su lugar de desvanecimiento, mi apropiación.

Se abre, por lo tanto, otra dimensión del lenguaje, un *más allá* del lenguaje tradicional de la filosofía para delimitar su objeto. Lévinas dice que:

No puede mantenerse un lenguaje sensato favoreciendo un divorcio entre razón y filosofía. Pero tenemos derecho a preguntarnos si la razón, considerada como posibilidad de tal lenguaje, le precede necesariamente, si el lenguaje no está fundado en una relación anterior a la comprensión y que constituiría su razón. (1951 16).

Este *anterior* al que alude Lévinas como fundación y fundición del lenguaje es precisamente la presencia de ese otro en el pasado inmemorial; es de allí que parte toda palabra y toda reflexión ética. Es posterior al otro que la palabra se hace custodia de la *quididad*, y la alteridad del otro se sacrifica para mantener lo uno de lo existente. Pero para Lévinas la posibilidad de que todo lenguaje no sea necesariamente confusión de lenguas está dada por ese anterior, por esa interpelación del otro que se escucha y habla antes de la representación que me haga de su voz o de lo que con ella me dice. Es en la conservación de ese espacio primordial que se extiende un lugar para que el responder al otro no sea borrarlo del mapa de la diferencia haciendo de él objeto de mi entendimiento, víctima de mi herramienta de conocimiento.

Qué un otro otro

Lévinas se interesa por una subjetividad que no sea sólo protesta frente a la totalidad, sino que sea ante todo singularidad fundada en la idea de infinito. Lo infinito no encuentra su lugar en oposición a lo finito, no es su contracara, sino en tanto afuera radical de toda totalidad y como lugar fundante de lo que *es*, anterior a todo fundamento. El deseo metafísico no opera como deseo en falta que busca su objeto para llenarse y completarse, ese deseo de la *falta en ser* que resalta Lacan (1960, 1961) en su lectura de *El banquete* de Platón, sino que desea más allá de aquello que lo colma. Desea, por lo tanto, lo absolutamente otro, más allá del pan que quita el hambre, la cama que quita el cansancio y el agua que quita la sed; es aquello *metafísico* que como tendencia del deseo no se cierra en una totalidad con el otro. Sólo así puede lo *mismo* saber del *otro* sin privarlo, en ese saber, de su alteridad. Ese Otro radical sobre el que no puedo *poder* –es decir, mi vulnerabilidad, mi pasividad– no se enumera tampoco conmigo, porque sería enumeración de lo *Uno*, pérdida de libertad y, por lo tanto, mismidad.

Aparece entonces una exigencia para la producción de un nuevo encaminamiento y procesamiento del pensar para poder responderle al otro –no conceptualmente, representacionalmente– que con su rostro me interpela desde su alteridad radical. Ese nuevo modo de disponerse el pensamiento y la tarea de la filosofía es el que evoca Derrida con las palabras de Blanchot el día del *a-Dios* del filósofo lituano: “[e]s como si encontráramos una nueva vertiente en la filosofía, y un salto que ella y nosotros mismos nos viéramos urgidos a realizar”. No es sólo Lévinas el que nos interpela con sus palabras o a través de sus palabras evocadas por otros, por Blanchot, por Derrida, o por la producción filosófica de la Francia de finales del siglo XX; es el Otro el que nos interpela a través de sus escritos que

operan como lupa, microscopio al otro, y que, sin anteponer conceptos definitivos, sino una sucesión infinita de torsiones que buscan despojar el espacio que lo *Mismo* le roba al *Otro*, logra correr los velos representacionales, sustraer la cara familiar para que aparezca, más allá de las facciones, los ojos, el rictus circunspecto, el rostro inalterable e inapropiable del otro que está allí anterior a nosotros, ante nosotros, anterior a todo a priori, anterior a mí y ante mí. Pero este correr los velos no es un de-velar entendido sólo como *aletheia*, es decir, como aparición de lo otro en el espectro de lo pensable, sino el modo en que el infinito hace su entrada en el lenguaje sin *darse a ver*. De esta manera puede enunciarse la reflexión levinasiana en tanto a la pregunta por “*qué un otro otro*”: no aparece en pensar lo diferente, aun si esa reflexión acude al mundo desde los bordes, desde la periferia que delimita un adentro y un afuera, sino en estar expuesto al otro. Así, si bien en las fronteras se agudiza el ojo y se ejecuta la óptica que denuncia la totalidad como enemiga de la diferencia, es en la exposición al otro que se agudiza el oído y se logran oír los nudillos de ese otro, de esa alteridad que da sus golpes en mi puerta. Y si logro oírlos y abro la puerta, no es para que el otro entre en mi morada y mi guarida y se haga *mi* inquilino o *mi* invitado, sino para mantener esa puerta a la vez abierta y cerrada, para que no sólo sea el otro el que entre, sino yo el que salga, no sólo de la comodidad de mi vivienda, sino de la comodidad de mi ser. Es en la *salida del ser* que se hace posible la interpelación del otro, la inquietud ante el otro, la epifanía de su rostro.

Bibliografía

- Alemán, J. *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Filigrana, 2000.
- Derrida, J. *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 1995.
- Heidegger, M. *¿Qué es eso de filosofía?* Argentina: Sur, 1955.
- Lacan, J. “*La dirección de la cura y los principios de su poder*”, Escritos II. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1975.
- Lacan, J. *Seminario VIII: La transferencia*. Argentina: Paidós, 1960.
- Lévinas, E. “¿Es fundamental la ontología?”, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Madrid: Pre-textos, 1951.
- Lévinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1961.
- Lévinas, E. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Rimbaud, A. *Cartas del vidente*. Madrid: Hiperión, 1995.
- Silesius, A. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.