

MARLON OROZCO BAÑOS

SOBRE LA ALTERIDAD EN LEVINAS

Una aproximación a *Totalidad e
Infinito*



México, junio de 2009

En este ensayo se trata del concepto levinasiano de alteridad como es manejado en la primera parte de *Totalidad e infinito*.



§ 1 En lo que respecta a la manera de entender al otro y a lo otro, en lo que se refiere a la fundamentación de la experiencia que es el mundo, en lo que hace a la experiencia más original, cuando se trata de hallar las respuestas a todas estas preguntas, Levinas nos ofrece, en Totalidad e infinito una manera que se opone a toda la tradición occidental o, para usar una expresión del propio autor, «desde Parménides hasta Hegel».

Todas estas concepciones se han basado, desde la naciente filosofía en la antigua Grecia, en la idea de la subsunción de todos los entes y de todas las experiencias en *una* totalidad. La filosofía *fisisista* empezó, justamente, tratando de explicar, a partir de un solo elemento, o de una sola raíz (de una sola φύσις) a todo el mundo. Lo que Levinas nos plantea no pasa por olvidarse de las verdades que se han encontrado en la tradición filosófica basada en este paradigma;¹ lo que nos plantea es re-formar las bases de la comprensión de la existencia del hombre en el mundo, de su existencia como ente finito:

Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la

1. No se trata, como en el caso de Heidegger, de una descalificación de la tradición por el hecho de fundarse en el error de ignorar a la experiencia de lo Otro como una experiencia originaria, sino que Levinas intenta encontrar a lo largo de la tradición filosófica lo que haga ver mejor o que se encuentre cercano con la revisión que nos propone.

relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a la relación con el *ser del ente*, que impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad.¹

Que la relación ética (relación que sólo se da en el cara-a-cara) sea la relación originaria no es un pensamiento fácil de incorporar en una concepción totalizante, tematizante de la experiencia humana, que no alcanza a comprender a todo lo que queda fuera de su lógica aplastante, absorbente (asesina, diría el autor). Encontrar la trascendencia es por donde empieza esta tarea del pensamiento levinasiano.

I. Separación y Trascendencia

§ 2 *En lo de sí*, el yo es identidad, y en esta identidad consiste su existencia. No se trata de encontrar algo que sea fuera de sí (del mismo), sino que lo que lo compone es el hecho mismo de ser sí mismo y de buscarse a sí, a su gozo, a lo que lo llena. Es saberse en lo que se tiene, es buscar extenderse en el ser, es encontrarse autosuficiente y encontrarse libre. Hasta aquí, va lo que ha contado en la tradición que lleva hasta el idealismo de la modernidad. Eso es lo que tenemos como la tradicional respuesta, lo que nos ocurre cuando no nos vemos cuestionados.

Levinas intenta fundar una manera de escapar de esto, de lo que es en lo de sí, de lo que es solipsista, de aquél que está como Giges que puede verlo todo sin ser visto (el sujeto de conocimiento de la modernidad). Esto es el ser *separado*.

1. Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977; pág. 69. **Nota:** A lo largo del trabajo se hará referencia a *Totalidad e infinito* en esta misma edición; por lo mismo, y con el único objeto de facilitar la lectura, cuando se cite este libro sólo se incluirá (entre paréntesis) el número de página de la edición antedicha. Cuando se trate de cualquier otro texto, se hará la referencia con su debida nota al pie.

La separación es la condición de posibilidad para las relaciones éticas y epistémicas, es la relación por la que se funda una manera de estar en el mundo en la que no se necesita nada más, es la autosuficiencia. Autosuficiencia que no se rompe con el trabajo, sino con la posibilidad de llegar a encontrar una salida de esta vida separada, de esta vida en la que no se ofrece nada que dé sentido a la existencia, porque lo que no se puede es encontrar una manera en la que el existente *vaya* más allá de sí. No se puede encontrar un fundamento de lo que se vive, porque el ser separado (el *ego cogito*, la consciencia, el *Dasein*) no puede fundar su sentido en sí mismo, no puede encontrar un momento en el que se ponga de manifiesto el sentido (el origen del sentido) *en* lo conocido (en lo tematizado, en lo que se pone como integrante de una totalidad). Lo ya comprendido quiere decir lo que se ha incorporado al Mismo, lo que no puede dejar de encontrarse.

El origen del sentido se da por la *trascendencia*.

La trascendencia es una «relación con una realidad infinitamente distinta de la mía» (pp. 65-66). Es un encuentro con lo que me *hace frente*, pero que, a pesar de hacerlo, no puede caber en lo que Yo soy. Y el no caber en lo que Yo soy no quiere decir que no lo pueda tener dentro de mi cuerpo, sino que *no puede quedar reducido a mí como sujeto*; que bien lo puedo tematizar, que lo puedo comprender (en el sentido etimológico), que lo puedo poseer, porque puedo dominar lo que es (y eso se puede hacer con lo que es en el fenómeno)... pero que nunca puedo alcanzar esa su estancia en la que él se da y por la que se da como tema, comprensión o posesión.

El ateísmo es una «separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia» (p. 82). Es decir que la separación no es un estado que se pueda superar en el sentido de ya no encontrarse más en él, o en el de un estadio por el que se tiene que pasar para encontrar el camino hacia lo que está más cercano con la verdad. Levinas no nos

propone una ascesis, sino que nos quiere mostrar la manera en la que nos encontramos con la realidad de un mundo del que estamos originariamente escindidos, y del que no tenemos participación.

En nuestro trato cotidiano con las cosas, de lo que ocurre no puede —según el autor— decirse que somos partícipes de su hacer, que somos partícipes de su existencia: «El trabajo, al cual se resiste la materia, se beneficia de la resistencia de los materiales. La resistencia es aún interior al mismo». Esto quiere decir que lo que se hace, por más que se trate de algo que no puedo hacer, de algo que se resiste a la espontaneidad de mi libertad, aun así sigue perteneciendo al mismo, sigue entrando en una relación en la que la distancia puede, en principio, ser superada. Pero no se trata de una posibilidad absoluta, sino de una posibilidad que, aunque sea imaginable, siempre tiene un “si tan solo...”, para realizarse. La posibilidad de mover una montaña es una posibilidad que entra en el campo del mismo, es algo que se pudiera hacer si existieran unas condiciones imaginables; se puede concebir una manera —inexistente en acto, tal vez, pero no contradictoria— de llevar a cabo un acto que *física-mente* es imposible. No se trata, entonces de una posibilidad *fáctica*, de una posibilidad que se dé *de hecho*. Levinas no quiere decir que lo que está dentro del mismo es lo que está dentro de lo que yo soy; o es decir, que lo que está con lo que yo soy como ente concreto no es lo mismo que lo que está en lo que es el Mismo como totalidad. En la totalidad, en el mundo físico, en el mundo de los fenómenos *se puede poder*. Esto no quiere decir que, de hecho, *se pueda* mover una montaña, pero sí, al menos, *se puede poder* mover una montaña. «Lo otro se ofrece o se niega a la posesión, pero lo Otro pone en duda su posibilidad» (p. 62). Lo otro (con minúsculas) es lo otro fenoménico, mientras que lo Otro es lo nouménico; en este tenor, lo que se dice de algo es que es o que no es, se trabaja con una lógica bivalente, que no tiene equívoco si se conoce de lo que se trata: «lo que es, es; lo que no es, no es»: es la *verdad bien redonda* parmenídea. Es la lógica de la totalidad, es la materia de la que vivimos,

es el lugar en donde el Mismo habita, es el *en lo de sí*. Pero ser en lo de sí es infundable.



§ 3 Cuando se trata de llegar, en cambio, a un nivel más allá, a un nivel en el que la distancia es infranqueable, lo que ocurre es que no hay manera en la que me encuentre con eso que está más allá de la distancia, sino sólo con su manifestación (con su rostro); pero, a la vez, esta manifestación es todo su contenido. Lo que no sucede aquí es un acercamiento, sino que la relación se da en la absoluta inmutación de las partes de la relación (es una «relación sin relación»). Es una relación con lo *metafísico*, con lo que trasciende al Mismo, con lo que trasciende al fenómeno, es romper aquel límite que Kant había establecido con su *Crítica*¹. Pero no para llegar a otro lado, sino para encontrar una no-respuesta en la misma afirmación.

¿Cómo es posible, pues, una relación con algo que es absolutamente trascendente, con algo que no se puede

1. Es cierto que Kant establece límites al conocimiento, y no a todas las relaciones posibles de lo humano. Kant establece, justamente como Levinas, que las categorías aplicadas a lo que es fenómeno no pueden escapar de eso que los ha traído a ser como son (determinándolos como se les determina) y que les da sentido, que es la experiencia. Pero Kant no puede concebir una relación metafísica, no puede hablar de lo nouménico, no puede, pues, tener experiencia de lo Infinito levinasiano. Esto es lo que hace: en la misma línea ontológica-epistémica occidental, descubrir un ámbito que no se puede totalizar, un ámbito nouménico (y en eso va un paso más allá), pero inmediatamente lo excluye de lo que es dable a la experiencia (a la tematización, diría Levinas), y en este acto lo niega; lo pone, sí, como fundamento de la realidad, pero es él mismo una realidad a la que estrictamente está prohibido el acercamiento. Esta prohibición establece nuevamente a la totalidad en su casa, en lo de sí, la regresa a la seguridad y la arbitrariedad en donde su espontaneidad, *puede*. Por eso, para Kant, la moral no puede sino fundarse sobre la *libertad* de esta espontaneidad, no puede sino determinarse a sí misma en el seno de lo que se haya inserto en su propia lógica. Esta auto-fundamentación de la moral no tiene, para Levinas, sentido, sino que, atea como en las primeras meditaciones de Descartes, seguirá hundiéndose en sí misma sin encontrar una afirmación referente a lo que el mundo es (no habría voz en un mundo silencioso).

alcanzar, con lo que nunca puede ser objeto de experiencia, con lo que se alza sobre nosotros sin *posibilidad de poder* sobre él? ¿Qué es esta trascendencia que nos impele a llegar hasta ella y al mismo tiempo se nos niega? ¿Cómo es posible que la totalidad se vea quebrantada?

La relación no puede ser de conocimiento: «La tematización y la conceptualización, por otro lado inseparables, no son una relación de paz con el otro, sino supresión o posesión del otro» (p. 70). Lo que se alcanza, entonces, cuando se tematiza, no es a lo otro (no, por lo menos, en tanto que otro, sino en tanto que el mismo tematizador). Tematizar algo es dotarlo de sentido, pero relacionarse con algo otro es dejar que se exprese desde sí, dejar que muestre su propio sentido. ¿Cuál es, entonces, el tipo de relación que se está buscando?

Dice Levinas que la teoría es «dejar manifestarse al ser conocido respetando su alteridad» (p. 66), y no puede ser de otra manera, puesto que, si realmente se ha de conocer lo que en la experiencia se manifiesta, hay que interrogarla, hay que dejar que sea ésta misma la que nos conteste (que se manifieste), que diga de sí misma. Pero de esta manifestación no se puede decir que sea pura, que permita que verdaderamente se exprese lo otro como es en su mismidad (como es en su separación); sólo puede haber una verdadera relación entre dos entes que están separados, entre dos *desde lo de sí*. De esta manera, si bien la teoría resulta de detenerse en la acción, en los actos que son *suyos*, en los actos *económicos* que tienden al gozo para dejar que lo que es otro fenoménico se manifieste, la teoría no encuentra a los fenómenos en lo que son desde sí mismos, porque para que la teoría se concrete, hace falta también la *inteligencia*, y por medio de ésta «la alteridad de lo conocido se desvanece» (p. 66). Así, hay en el acto de inteligir (de entender) una supresión de la alteridad. Lo otro ya no se manifiesta como otro, su inteligencia (que significa hacerlo parte de lo que se *entiende*, pero desde el entendimiento del inteligente) radica en *imponerle* categorías generales, en introducirlo en un

plexo de significaciones, en *darle* un sentido¹. Es decir que lo que se consigue es justamente *tematizar* la alteridad y esto es integrarla en la totalidad. ¿Cómo podemos, entonces, comprender lo que se pide?

II. Lo Infinito y el Deseo

§ 4 Una primera relación con el otro es el Deseo: «lo Otro es metafísicamente deseado» (p. 57). Pero la naturaleza misma del deseo (metafísica, invisible, trascendente) lo vuelve inalcanzable; de manera que el Deseo «se nutre [...] de su hambre» (p. 58). El deseo metafísico es el deseo absoluto, el prototipo de todos los Deseos: «el deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo deseado invisible» (p. 58).

Ahora bien, este Deseo es, en efecto, posible por un aspecto que Levinas pretende tomar de Descartes, y esto es el hecho de que hay en nosotros ya la idea de lo Infinito: «lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito se produce como Deseo» (p. 74). Hay que considerar, pues, cómo se da esta idea de lo Infinito.

En primer lugar, hay que señalar que

[...] la trascendencia de lo Infinito con respecto al Yo que está separado de ella y que lo piensa, mide, si se puede decir, su infinitud misma. La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo

1. Sentido como el que les da Heidegger en *El ser y el tiempo*. Un sentido tendiente a una finalidad (un *ser a la mano*, un *ser ante los ojos*). En el Heidegger anterior a la Kehre (en el Heidegger fenomenólogo) se da una preocupación por la ontología que reniega de un antropocentrismo que es, no obstante, recuperado con mayor violencia por lo mismo: se reniega de que la teoría siempre se haya hecho desde lo humano, pero, al no poder ir más allá de lo que se muestra como fenómeno, lo que se consigue es que el fenómeno (un fenómeno que es como es *desde* y *para* lo humano) se convierta en la esencia (se confunden el aparecer y el ser). De esta manera, se ejerce una tiranía sobre lo ente más rígida que la que Heidegger se proponía reformar (o, más bien, re-fundar).

infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro.

— (p. 73)

Es importante marcar la diferencia entre lo infinito y la Idea de lo infinito. En la idea de lo infinito el *ideatum* (lo ideado, aquello de lo que la idea es idea) coincide con la idea misma, pero esto no quiere decir que el asunto sea reducir lo otro a lo que se *idea* de lo otro.

Aquí lo que importa o lo que hace que lo ideado y la idea *coincidan* es que no es posible contener el Infinito, dotarlo de contenido. Lo infinito es trascendente; y esta distancia *trascendente* no permite alcanzarla por ningún medio, lo que se sabe, lo que se encuentra es solamente su infinitud. La distancia no permite ningún acercamiento, lo que se tiene aquí es el *thauma* de lo Infinito. Lo infinito es lo trascendente, lo «absolutamente otro» pero esta alteridad no se encuentra en el Infinito mismo, sino que su contenido radica en su distancia, alteridad, que, siendo otra, sólo se define por su diferencia, por su absoluta diferencia.

Que la idea de lo infinito sea la idea de lo absolutamente otro significa que lo que se encuentra en nosotros no puede, de ninguna manera, encontrar lo que está más allá. Es, por lo tanto, saber de la propia finitud; es saber que hay algo trascendente al Mismo (trascendente a la totalidad) que hay algo, por lo tanto, que no se puede encontrar *en lo de sí*, que hay algo que escapa de lo que yo soy y de mi posibilidad de ser. «La trascendencia [...] tiene esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido. De suerte que el metafísico y lo Otro no se totalizan. El metafísico está absolutamente separado» (p. 59).



§ 5 La alteridad, para ser realmente alteridad, no puede referirse a otra cosa sino a su alteridad misma. La idea de lo Infinito no es, por lo tanto, una idea vacía de contenido, sino que, a diferencia del resto de las ideas, no contiene algo con-

creto (algo referencial, algo indicativo, algo remitente), ni contiene algo reflexivo (algo que se vuelve sobre el que lo piensa, algo que *suspende* lo que se tiene enfrente para mirarlo en una segunda instancia), sino que contiene una forma (o es decir, que no contiene): «la “intencionalidad” de la trascendencia es única en su género» (p. 73)¹. Pero, si esto es así, ¿cómo es posible, de donde viene la instauración de algo así como lo infinito en mí? Si la idea de lo infinito consiste solamente en el tomar conciencia de la separación, en el encontrarse con algo inabarcable, inagotable y *absolutamente otro*, ¿cuál es el modo por el que se entiende que llegue a estar en mí algo como eso?²

Lo infinito no es primero para revelarse *después*. Su infinición se produce como revelación, como puesta en *mí* de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil de que un ser separado, fijado en su identidad, el mismo, el Yo contiene, sin embargo, en sí lo que no puede contener por la sola virtud de su identidad.

— (p. 52)

El que “su *infinición* se produzca como *revelación*” quiere decir, justamente, que esta infinición carece de contenido concreto, que se refiere a su sola forma; pero esta forma no está en mí por obra de la mismidad que soy yo, no se produce *en* mi separación (aunque sí *desde* mi separación)

1. Decir que no contiene no es decir que contiene algo vacío. Los conceptos y las ideas vacías son simplemente remitencias sin destinatario o cuyo destinatario es una incógnita, son continentes con el contenido vacío. En este sentido su *intencionalidad* no diferiría de la intencionalidad del resto de las ideas, trataría de encontrar su indicación, su destino; su intencionalidad sería una remisión al *ideatum*, aunque este ideatum esté ausente. Pero lo que se quiere decir cuando se habla de que “no contiene” no es que el contenido no está, que le hace falta contenerse, sino que consiste y se define por su no contención (por su infinitud); no que su capacidad de contener está siendo inútil (y, en este sentido, lo que le falta es el contenido), sino que no hay tal capacidad (y, en este sentido, lo que falta es la continencia).
2. Hay que aclarar, por si hiciera falta, que lo que está en mí no es el infinito, sino que lo que está en mí es la forma de lo totalmente otro, que se instaura por la trascendencia y que no puede contener sino su propia forma.

sino que se da como revelación, como una revelación que irrumpe en lo que yo soy con violencia, porque cuestiona la espontaneidad de la libertad que me constituye (en mi separación, no sólo soy libre, sino que soy libertad, soy lo que no se puede poner en duda, lo que existe como fundamento de lo que hay en el mundo). De esta manera, «*lo que irrumpe como violencia* esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensar que pretende contenerlo, la *maravilla de la idea de lo infinito*» (p. 53). Y en esto consiste la revelación *thaumática*, *maravillosa* de la infinitud: en que haya algo, en que algo *sea* incontenible por el pensamiento.

Y esta sola es la noticia que me *revela* el infinito. El infinito se produce — En el doble sentido francés de la palabra, de *creación-fabricación* y también de *mostración*— como revelación. Se produce (como creación) en mí y, a la vez, se muestra (como *algo* que ya estaba ahí antes). Pero no se trata de que lo que ahora está *puesto* en mí existiera con antelación, la idea de lo infinito se *produce* en el acto mismo de revelarse (y, en ese sentido, lo que se revela es *solamente* la *idea* de lo infinito). Lo anterior se aplica sólo para el primer sentido del término, lo que se *me* revela *a mí* es la consciencia de la trascendencia; es la *maravilla* de la excedencia, de la incontinencia, de la insuficiencia, de mi finitud... pero, en el segundo sentido (el de *mostración*), ¿cómo puede haber revelación de algo que, al mismo tiempo que se revela, llega a la existencia? ¿No se diría, si tal fuera el caso, que hay una *creación* de la idea de lo infinito, antes que una *revelación* de la misma?

En efecto, “lo infinito no es primero para mostrarse después”, sino que se produce (crea) en el acto mismo de su revelación; pero es revelación porque no es creación que acaezca a partir de la espontaneidad que soy yo, es una idea que me viene de fuera; pero lo que viene de fuera es la manifestación de lo absolutamente otro (de lo infinito) que *no puedo contener con el pensamiento*, que *desborda mi existencia*; eso que desborda la conciencia es un Otro, a su vez separado; pero el otro no se me manifiesta en su separación,

él es separación a su vez (y este otro ser separado es lo que existe con anterioridad a la revelación).

Empero, lo que yo alcanzo no es la separación del otro, o al Otro en su separación (no franqueo la distancia que *me* y que *lo* [y que, por lo tanto, *nos*] separa) todo lo que alcanza a mostrármeme del otro (por la trascendencia, por la distancia) es su alteridad, no lo alcanzo *en lo de sí*, sino que sólo puedo notar su excedencia, su infinitud, su trascendencia. Esta noticia de su infinitud es la que produce-crea la idea de lo Infinito, es en este sentido en el que algo que no existía de por sí (el Otro, *en su separación*, no es Infinito, sino que es totalidad) es decir que la idea de lo infinito que se produce en mí no viene de descubrir el contenido de lo que es el otro *en lo de sí*, sino de descubrir *yo* la imposibilidad de acceder a lo *en lo del Otro* cuando, al mismo tiempo, tengo noticia de ello. Pero este descubrimiento no es hecho en ni desde mi separación; lo que descubro lo hago por la *violencia* de la incontinencia, descubrimiento que me viene de lo otro (un descubrir donde no soy yo, sin el Otro el que quita la cobertura); es, en este sentido, una revelación. Lo otro (el rostro en su manifestación plástica) se me *revela* como Otro (como la trascendencia de su infinitud).



§ 6 Hay que, volver, entonces, para continuar viendo la relación con lo Otro como Deseo: «lo Otro es metafísicamente deseado» (p. 57) significa que el *objeto* del deseo escapa al ámbito del fenómeno. No es, por lo tanto el cuerpo del otro (el otro en tanto físico o el otro en tanto el mismo [en tanto que está dentro de la totalidad]) o algo que provenga de su manifestación en una distancia, al fin y al cabo, franqueable («de lo que puede uno nutrirse como si le hubiera faltado» (p. 57)): Puedo —según Levinas— poseer un cuerpo en su manifestación sensible, y manipularlo como *mío*: «La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la propia alteridad de lo que sólo es otro en un primer momento en la modalidad del Mismo» (p. 61). La posesión, el manipular lo otro que está ahí, es una manera de ejercer la mismidad, no por

el hecho de que las cosas no sean *lo que yo soy*, significa que escapan a la totalización; sino que siguen siendo *en lo de sí*: «el “en lo de sí” no es un continente, sino un lugar en el que yo *puedo*; donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia o gracias a ella libre» (p. 61). Así la alteridad de lo poseído, de lo que es dable a la posesión (o sobre lo que es posible poder) no es una alteridad absoluta (absuelta), sino que está *en relación* directa con quien la vive con quien la trabaja, con quien *vive de* ella; es otra, pero lo es en el mismo seno; difiere, mas no trasciende al Mismo.

Pero también el conocimiento sería una manera de des-hacer o desestimar la distancia que hay entre el Mismo y lo Otro. Entre lo que es otro (absolutamente otro) y el ser separado (que es *en lo de sí*) se instaura una relación que es ya totalizadora, que no permite que se muestre el otro *καθ'αυτό* (desde sí). Ésta relación (la perceptual, la cognitiva) no permite que lo que se encuentra con el mismo permanezca en una condición separada, como tampoco el mismo permanece *intocado* en esta relación; hay un tercer término que es el que totaliza a ambos: «la sensación, en la cual se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva» (p. 66). Esto significa que lo que hay ya en la percepción, lo que se ofrece a la sensación y, por lo tanto, a la experiencia, al conocimiento (a lo fenoménico) es algo que está ya atravesado por la condición subjetiva que lo acompaña, es algo que no se encuentra en una situación de manifestación directa, cuya trascendencia se ve reducida a la mismidad por medio de los sentidos (de las categorías y de las sensaciones). En lo que se refiere al sujeto que es el Mismo, al ser separado, pasa otro tanto, que lo que se encuentra no es producto de la espontaneidad de lo suyo, sino que se tiene por obra de lo que lo ha topado en las sensaciones, no se puede encontrar a sí mismo reflejado por completo en lo que se tiene como sensitivo, pero tampoco puede hallar a lo que es otro en ello. Esta confusión (de lo objetivo y de lo subjetivo) de la que parte toda experiencia introduce a ambos términos en una totalidad, es el tercer elemento que

toma dos seres separados y los *unifica* numéricamente y trae a lo otro hasta lo de sí. Por lo tanto, este no respeto de la alteridad significa que lo que hay en el fenómeno (y que incluye a todo lo cognoscible, como lo estableció Kant) no puede ser una relación con lo otro en tanto que otro, sino en tanto que sensación y sentido.

El Deseo, por su parte, se da en el ámbito de la meta-física (que parte desde un “en lo de sí” hasta un allá lejos). «El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro» (p. 59). De esta manera, este Deseo metafísico, que lo es de lo *absolutamente* otro, se da como una manera primera de relacionarse con ello. Pero ninguna relación establecida con el Otro puede reducir su distancia infinita. Si el Deseo es un deseo que se dirige hacia lo infinitamente inalcanzable, entonces lo deseado es igualmente inalcanzable: «los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no satisfacción del deseo» (p. 58).

Y si esto es así, quiere decir que el Deseo, así como en su finalidad (en la posibilidad de su satisfacción), difiere del resto de los deseos también por su principio. Un deseo sin ninguna posibilidad de satisfacción, e incluso más todavía, que *nace de esta misma imposibilidad* —que «se nutre [...] de su hambre» (p. 58)— sólo puede ser un deseo desinteresado, que no tiene relación con el gozo, que escapa a lo económico, a lo que se puede encontrar y absorber.

En su principio, este Deseo no nace, como los demás, de la carencia, de una incompletud. No se produce como una búsqueda por encontrar algo *que me hace falta*; sino que se da sólo cuando no se tiene necesidad ya de nada, no es una respuesta a un cuestionamiento del mismo, no es un intento de encontrar algo que apacigüe, que calme. La propia imposibilidad de satisfacción impele a su búsqueda, *se nutre de su hambre*.

«El Deseo es de un ser ya feliz, el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo» (p. 86). Es deseo absolutamente no egoísta, es justicia. Este Deseo comienza por instaurar una relación ética entre el Mismo y el Otro,

comienza llegando al origen de lo que constituye cualquier posibilidad de fundamentación, de que se dé una experiencia de cualquier otro tipo (epistémica, estética). Se trata de una llamada que *tiende* hacia donde no se puede llegar ni esperarse que se llegue. Esta tendencia no es lo que parece que es el fundamento de todo lo demás, no es lo que se dice algo útil, ni algo que se defina por lo que, a futuro, se espere de ello. Lo que no se hace con el Deseo es buscar una relación con lo que nos impele, con lo que nos cuestiona, pero no nos cuestiona en nuestra posibilidad de ser o de no ser, de nuestra existencia (no es una amenaza), sino que nos cuestiona en la posibilidad de nuestra esencia, de nuestra libertad arbitraria y asesina, «a este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro se llama ética» (p. 67). Y una relación ética busca su realización de una manera en la que no se tiene en cuenta el interés del Mismo, en la que no se puede argumentar con una lógica egoísta, sino que lo que mueve es la consideración de lo Otro.

La ética, en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreducible, dependería de la opinión. El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí al Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro, y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia.

— (p. 71)

De esta manera, «la distancia que separa felicidad y deseo separa política y religión» (p. 87). Es, pues, el Deseo la instancia que instauro la posibilidad de una relación ética, pero la concreción de esta relación se da en el discurso. Y la posibilidad del discurso se da en la trascendencia, que «no perjudica la identidad del mismo [...] instauro solamente el lenguaje» (pp. 55-56).

III. El rostro y el discurso

§ 7 Y, sin embargo, ¿de dónde viene esta conciencia *ética*, que rompe el círculo de la totalidad? Nos dice Levinas que «se puede ascender, a partir de la experiencia de la totalidad, a una situación en la que esta totalidad se quiebra cuando esta situación condiciona la totalidad misma» (p. 50) y, un poco más adelante, «tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro» (p. 51). Hay que buscar, entonces, qué es esa experiencia del rostro, a partir de la cual se entiende y se manifiesta el discurso, en el que es posible entablar una verdadera relación con lo absolutamente otro (una relación que deja intocados los términos, *relación sin relación*).

«El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí* lo llamamos, en efecto, rostro» (p. 74). El rostro es, entonces, una experiencia en la que se desborda el pensamiento, en la que no se puede encontrar un *tema* para el rostro (aunque el rostro mismo discurra sobre un tema), se trata de una experiencia con lo que es más originariamente experimentable. «La experiencia absoluta no es desvelamiento sino relación» (p. 89); pero esta relación no es una relación en el sentido ordinario del término, sino que se lleva a cabo como bondad; es, en este sentido, más bien una *religatio*, una *religión*¹. Ahora bien, «si experiencia significa precisamente reunión con lo infinitamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia» (p. 51).

La relación con lo infinito (relación con el rostro del otro), se lleva a cabo mediante el discurso; es en este discurrir en el que se puede encontrar la manera en la que lo que es trascendente a mí, la alteridad absoluta (que no puede encontrarse contenido de lo que es en lo de mí) se *expresa*. El rostro «nos conduce a una noción de sentido anterior

1. «Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y lo Otro sin formar una totalidad» (p. 64)

a mi *Sinngebung*» (p. 75). Es una noción anterior a mi *interpretación*; esto quiere decir que lo que se expresa en el discurso (que es la relación con el rostro del otro) no recibe su significado desde mi consciencia, sino que tiene una significación de suyo. La significación, el sentido de lo expresado en el discurso no le vienen de mí, de mis categorías ni de mis modos de aprehender las relaciones entre los elementos de la totalidad, sino que significan *de por sí*: es una «significación sin contexto» (p 50). Y esto es posible porque el discurso absuelve a los términos relacionados de la relación; en el discurso, los términos se mantienen absolutos (cfr. p. 88).

La manifestación $\kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ [desde sí] consiste en expresarse (cfr. p. 89); pero la expresión del rostro no consiste en su manifestación plástica, en la manifestación de su forma, por el contrario, la forma «traiciona y aliena al Otro» (p. 89), la manifestación plástica (la manifestación fenoménica) del rostro es la «forma adecuada al mismo» (*ídem*). Esto significa que la manera en la que se da el rostro como plasticidad es una que ya se adecua a las convenciones del Mismo en su mismidad, que no tienen que encontrar una manera en la que pueda entenderla, sino que es un fenómeno ya *adecuado* a lo que se siente; esta adecuación se lleva a cabo por la sensibilidad que se mencionó *supra* como tercer término; su misma cualidad de sensible (su plasticidad) es lo que determina su sujeción al *horizonte* de la mismidad.

Así, cuando se dice que la relación que se establece en el discurso (la experiencia absoluta) es la relación con un rostro (es un cara-a-cara) no se quiere decir que sea una relación con su manifestación sensible y conformada a lo que hay en el fenómeno, sino que la relación misma *trasciende*; se tiene que presentar el rostro, no como plástico, sino como *expresión* del Otro: «esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro es significar o tener un sentido» (*ídem*). Tener sentido, se entiende, significa no *recibirlo*, significa *expresarlo* (enseñarlo desde la altura del Maestro).

«Por el lenguaje, el otro se muestra desnudo, pero con significación propia» (p. 98). Se muestra en una trascendencia, es el escape de lo temporal, de lo histórico. «Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro es arrancado a la historia», porque la historia es ontología, la historia es historia de lo físico, de los hechos, de las concreciones. La historia deja de lado la separación del Mismo y la trascendencia del Otro. Es una totalidad de hombres muertos, que tienen significado sólo en su contexto; pero la *significación sin contexto* de la relación discursiva con lo infinito (con el rostro) viene a integrar un modo en el cual lo que se dice se muestra con la significación propia del ente, del rostro particular. Es un tratamiento ético el que se muestra en esta experiencia absoluta.

«El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento) sino una relación original con el ser exterior» (p. 89). Se trata de tender un puente metafísico que es motivado por el Deseo, en una primera instancia, y concretado en el discurso¹ (en el discurso que le habla a un rostro) en el cara-a-cara. «Lo Otro, en tanto que otro, es Otro»; es decir, el ser separado que es otro de mí, y que me trasciende, en tanto que manifestación plástica es Otro (es su trascendencia); pero esto no contradice lo que se estableció más arriba porque «es necesaria la acción del discurso para “dejarlo ser”» (p. 94).

El discurso, pues, instaura la relación trascendente y rompe con la barrera infranqueable del fenómeno, dejando intactos los términos (respetando, *absolviendo* la separación del Mismo y la trascendencia del Otro). Es una vía por la cual recibir a lo nouménico, si bien no acceder a él; es un trazo que viene desde la *cosa en sí*, y que se deposita en la experiencia del fenómeno. Su manifestación plástica es una manera de *mismizarlo*, pero esta mismización se rompe justo cuando esa manifestación expresa lo que es en sí, cuando *habla*, cuando me *encuentro* (o se me revela) el ente

1. «El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí al Deseo [...]» (p. 71)

que es fundamento de ese fenómeno; la cosa en sí (el Otro) que es el correlato de la cosa en mí (el rostro en tanto plástico, el fenómeno del otro).

El discurso es, entonces algo que no encaja en el patrón de las experiencias por las que se rige el fenómeno, es una relación con lo otro (como también lo es el fenómeno), pero sin el tercer término que *totaliza* y, por lo tanto, *anula* la alteridad: en la experiencia discursiva, la alteridad absoluta permanece incólume: «El lenguaje se habla ahí donde falta la comunidad entre los términos de la relación [...] se ubica en esta trascendencia. Experiencia es, así, experiencia de algo absolutamente extraño “conocimiento” o “experiencia” pura, traumatismo del asombro» (pp. 96-97). Así, la relación con el rostro en el discurso, constituye la manera en la que se puede, sin reducir la distancia metafísica hasta el Otro, discurrir la trascendencia, sin que, empero, exista la posibilidad de salir de mi mismidad ni de llegar a la alteridad. «Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso» (p. 94). La justicia es condición de posibilidad para que se *expres*e el rostro.



§ 8 *En el discurso y por el discurso, se manifiesta el otro como otro, se manifiesta como alteridad. Se deja ver (se cue-la) lo nouménico en el fenómeno. Pero, ¿cómo es esta relación posible?, ¿cómo se puede encontrar algo que rompa con lo que es el fenómeno, algo que des-integre la existencia y las experiencias (o es decir, que instaure la ética)?*

Hay que recordar que, aún en el mismo Kant había una manifestación de lo nouménico en lo fenoménico y que es lo que se da con primacía: la libertad de la espontaneidad del yo. En Levinas, lo que ocurre es que esto pasa a un plano secundario, en el que justamente esta espontaneidad y *libertad* del yo (del mismo) es la que se funda sobre el hecho de la separación y se vuelve una existencia insignificante (un mundo silencioso, producto del solipsismo de la falta de fundamento).

El ser consciente, por más que cuenta con lo inconsciente y lo implícito, más denuncia su libertad como encadenada a un determinismo ignorado. La ignorancia aquí es un desarraigo sin comparación con la ignorancia de sí en la que se hallan las cosas. Está fundada en la interioridad de un psiquismo, es positiva en el gozo de sí. El ser prisionero que ignora su prisión está en su casa. Su poder de ilusión —si la hubiese— constituye su separación.

— (p. 78)

La libertad, orgullo y fundamento de toda la filosofía ontológica occidental, es para Levinas un motivo de *vergüenza* en lo que se refiere a su relación con el Otro: «la moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma se siente arbitraria y violenta» (p. 107). La filosofía no nacería del indagar sobre ella (del mandato délfico de *conócete a ti mismo*), sino que «filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera a la libertad de lo arbitrario» (*ídem*). El conocimiento filosófico primario será entonces esta relación con lo que se muestra como algo que *lo cuestiona* en su posibilidad la libertad del yo y que es lo que, al mismo tiempo, lo justifica (porque se descubre injustificada desde sí).

Para descubrir la facticidad injustificada del poder y de la libertad es necesario no considerarla como objeto, ni considerar al Otro como objeto, es necesario medirse al infinito, es decir desearlo [...] Esta manera de medirse ante la perfección de lo infinito no es una consideración teórica. Se lleva a cabo como *vergüenza* en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio.

— (p. 106)

El yo, en su libertad, en su separación, no puede encontrarse sentido, no puede evitar caer en el absurdo. El sentido, lo que hace que no sea la existencia un mero transcurrir infundado es producido por el Otro. «El yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto. No soy yo, es el Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación. Está al principio de de la experiencia» (pp. 115-116).

Esto es así porque la experiencia es un alcanzar lo otro (experimentar lo otro), por eso la experiencia *fundamental* es la experiencia de lo otro en tanto que otro, no en tanto que el mismo, experimentarlo en mí, pero desde sí (καθ'αυτό).

El Otro, cuando afirma, *proporciona* todo el sentido *positivo* en el que se basa la experiencia de la vida, es lo que me manifiesta mi no-soledad, mi no absolutez, mi finitud y permite, por lo tanto, la ética, el moverse, el encontrar un *motivo* fuera de mí, que es lo que posibilita el movimiento; trascendencia (alteridad) absoluta que, a pesar de trascenderme, me mueve hacia ella (con la misma forma que la Idea del Bien en Platón o que el Primer Motor aristotélico).

El Deseo se configura entonces como una *tendencia primera*, en la que soy llamado a encontrar, de una manera desinteresada, aquello que me maravilla sólo por su infinitud, por su sola noticia, sin que yo me vea impelido y que, entre más me *acercó* a ello, más lo *quiero*, porque nunca lo *puedo*.

Es así que la relación con lo nouménico se configura, no ya como en Kant (producto de una deducción lógica a partir de la evidencia fenoménica) sino como lo que se muestra en la relación directa, en el trauma puro.