

LA CONFORMACIÓN DE LA PERSONA COMO RELACIÓN ASIMÉTRICA EN EMANUEL LÉVINAS

ALEJANDRO ORDIERES*

Resumen: El presente artículo recorre las diferentes etapas de la constitución de la persona que va más allá del egoísmo autoafirmante y se conforma como la inseparable unidad del sujeto metafísico que se expresa en “el Otro-en-el-mismo” y un “Ser-para-el-Otro”. Esto lleva a afirmar que la persona es intrínsecamente relación, exterioridad que se concreta en el lenguaje que trasciende la interioridad del yo. Esta relación tanto en el interior como *huella*, como en el exterior como *rostro* invoca a un tercero que la funda y la sostiene. La persona se muestra como una relación asimétrica a la que llamo triádica.

Palabras clave: Persona, Lévinas, personalismo, relación, lenguaje, sujeto, ontología, totalidad, infinito.

* Profesor del Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, aordieres@itam.mx

THE CONSTITUTION OF THE PERSON AS ASYMMETRICAL RELATIONSHIP IN EMMANUEL LEVINAS

Alejandro Ordieres*

Abstract: This article covers the different stages of the constitution of the person that goes beyond selfishness and self-affirmation and is formed as the inseparable unity of the metaphysical subject that is expressed in the "Other-in-the-same" and "Being-for-the-other". This leads one to say that the person is intrinsically relation and exteriority that is realized in the language that transcends the inner self. This relationship, considered internally as a footprint, and in the exterior as visage, invokes a third party that establishes and holds it. The person is shown as an asymmetrical relationship that I call triadic.

Key Words: Person, Lévinas, personalism, relationship, language, subject, ontology, totality, infinite.

* Professor, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, aordieres@itam.mx

En este trabajo nos proponemos analizar la estructura del fenómeno humano considerado como persona. En ella pretendemos mostrar que la persona presenta en su estructura misma una relación triádica en la que se invoca al otro como constituyente mismo de su ser personal y en el que el Otro, como idea de lo Infinito, se presenta y hace posible esta relación. Se tratará de verificar en la estructura de la persona humana una dinámica triádica, una relacionalidad *sui generis* a tres. Relacionalidad sustancial, inseparablemente ligada a la sustancialidad del yo. Relacionalidad de amor y no sólo de conocimiento que se separa del egoísmo dominante de la posesión de lo otro. Intentaremos adentrarnos en un pensamiento que no es griego. Pensamiento que “se desarrolla con la insistencia infinita de las olas sobre la playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en que sin embargo, todo se renueva y enriquece”.¹

El texto de Lévinas, *Totalidad e Infinito*,² es de hecho una re-elaboración complexiva de las principales categorías filosóficas como por ejemplo: ser, libertad, sujeto, voluntad, lenguaje, infinito y finito. Busca fundar su filosofía más allá de un análisis o de una experiencia intelectual o psíquica del hombre. Lévinas no busca hacer ontología sin por ello restarle ningún mérito ni negar sus resultados. “Todo el hombre es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte, articulan, con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad. Toda nuestra civilización depende de esta comprensión, incluso aunque sea olvido del ser. No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura o, si se prefiere, hay humanidad porque el ser es inteligible”.³ La ontología es la base para toda comprensión pero no abarca ni explica toda la realidad humana.

¹ Jacques Derrida, *La escritura e la diferencia*, (Torino: Einaudi, 1990), nota pág. 105.

² Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, (La Haye: Nijhoff, 1961). Las citas son reportadas de acuerdo a la traducción española *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guilloit, (Salamanca: Sígueme, 1977). (Siglas TI).

³ Emmanuel Lévinas, *L'Ontologie est-elle fondamentale?* in *Revue de Métaphysique et de Morale* 56 (1951) trad. en inglés *Is Ontology Fundamental?* in *Philosophy Today*, 1989, 121-129.

No se trata de destruir la ontología sino de construir una verdadera metafísica. Esta dialéctica que permea todo el escrito de Lévinas⁴ y que pasa muchas veces desapercibida por la complejidad de su estilo, viene expresada desde el mismo título. Con Totalidad, Lévinas expresa el nivel natural u ontológico. Con Infinito expresa el más allá, la idea inadecuada por excelencia a la realidad creada. “Es la relación con una excelencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de infinito— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella”.⁵

Partiremos de la idea de la Totalidad de la que el Yo se separa en una continua identificación consigo mismo y en un progresivo gozo del mundo que lo rodea del cual se sirve para hacerlo casa, seguridad, acogida y así satisfacer sus necesidades, condición necesaria para el Deseo de lo Infinito. Será la idea de lo Infinito la que abrirá toda posibilidad a una trascendencia real que lleve al ser a una apología. En esta apología, ser que se muestra a otro, la subjetividad encontrará su máxima expresión en el rostro, noción cumbre de Lévinas y que expresa su concepción de persona como estructura triádica aunque no explícitamente. En este mostrarse, la libertad será vista como responsabilidad ante la interpelación del otro y el conocimiento como insertado en la dinámica del lenguaje comunitario y no sometido sólo a la dinámica sujeto-objeto.

La idea de totalidad

Nosotros, seres pensantes que conocemos la totalidad, situamos a todo ser particular con referencia a ella. La totalidad representa el hecho de ser agrupado, de no gozar más de una singularidad. Éste ha sido el viejo Caballo de Troya de toda la filosofía occidental: encontrar la unidad en la multiplicidad. Responder satisfactoriamente a tal interrogante sería edificar “un saber fundamental sin el cual todo conocimiento filosófico, científico o vulgar sería ingenuidad”.⁶ ¿No es

⁴ Lévinas desarrolla su libro *Totalidad e infinito* con una auténtica dialéctica. En sus textos, se encuentra un continuo decir para después desdecirse; un “no sólo” además de un “sino también” o un “pero sobre todo”. Cfr. G. Somnavilla, *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e misterio*, (Milán: Jaca Book, 1980), 316-335.

⁵ TI, 49.

⁶ Emmanuel Lévinas, “L’ontologie est-elle fondamentale?” en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, enero-marzo de 1951, 88. Traducción tomada de José Luis Pardo “¿Es fundamen-

esto lo que Platón intentaba afirmar al cometer el parricidio?⁷ ¿No es también el hilemorfismo aristotélico el deseo de dar permanencia a un mundo que cambia continuamente?

El primado de la totalidad entre las disciplinas del conocimiento es una de las más luminosas evidencias. No se puede hacer ciencia de los particulares, sólo de la generalidad. La ontología buscará lo que hace posible las relaciones que unen y oponen unos seres con otros. ¿Será posible que algo pueda escaparse al anonimato de la totalidad? ¿Existe una realidad que exceda las categorías de la ontología?⁸

Para contestar estas incógnitas es necesario hacer una distinción. No debemos confundir el ser y la totalidad, no se identifican. “El ser... no es una persona, ni una cosa, ni la totalidad de las personas y de las cosas. Es el hecho mismo de que se es, el hecho de que *hay* (“il y a”).⁹ El *hay* murmura en el fondo de la misma nada. “El *hay*, en su rechazo de tomar una forma personal, es ‘el ser en general’”.¹⁰ Lévinas especificará el concepto de “ser en general”, a través de lo que él llama la experiencia misma del *hay*: la noche.

En la noche, las figuras de las cosas desaparecen, se confunden, no se pueden distinguir como algo determinado y sin embargo esta nada no es la nada absoluta. El *hay* está ahí aun sin distinguirlo, sin rostro. No se trata de posibilidad de ser sino de anonimato del ser incapaz de responder por sí mismo.¹¹

La indeterminación del *hay* es un existir sin existentes. No se trata de eliminar la multiplicidad de lo *otro* encerrándolo en el “ser en general”. La pérdida

tal la ontología?” en “Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro”, *Pre-Textos*, Valencia, febrero de 2001, 13-23.

⁷ El *Parménides* constituye el momento en que el pensamiento de Platón se repliega sobre sí mismo para considerarse como totalidad auto-referencial. Cfr. José Lorite Mena, “El Parménides de Platón, ¿parricidio o suicidio?” en *Διμῶν*. Revista de Filosofía, nº 4 (1992), 5-17.

⁸ Lévinas da un sentido diferente a los vocablos metafísica y ontología. La ontología es para Lévinas una falsa filosofía primera que busca la relación entre el ser y el no ser, entre la unidad y la multiplicidad. La filosofía primera es la ética pero no como praxis ni como deber. El significado de ética para Lévinas se acerca más a “persona”, es decir, a lo que separa al hombre de la totalidad como constitutivo suyo: amor y libertad. Será en este sentido en el que vendrán utilizadas estos términos a lo largo de toda nuestra exposición.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, trad. F. Sossi. Casale Monferrato: Marietti, 1986, 26, (Siglas EE).

¹⁰ EE, 94.

¹¹ “[En la noche] ...el exterior permanece sin relación con el interior. Eso ya no es más dato. Eso no es más mundo. Lo que se llama yo, está él mismo, sumergido en la noche, invadido, despersonalizado, sofocado por ella. La desaparición de todas las cosas y la desaparición del yo, nos conducen a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser al cual se participa, con o sin gusto, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente.” EE, 95.

de todas las cosas que crea la experiencia de la noche, se resolverá en una presencia abstracta, en el ser impersonal. En tal presencia no hay nada y, sin embargo, está el ser.

Lévinas se opone a la concepción hegeliana que considera la existencia encerrada en un sistema del cual es sólo un “momento”, un mostrarse del ser único en el decurso de la historia.¹² “Contra la anarquía del *hay*, se produce el ente”,¹³ afirma Lévinas. El “*il y a*” es el comienzo de la constitución del yo. La reflexión de nuestro autor acerca del estatuto de la subjetividad inicia precisamente del *hay* como ausencia de cualquier sujeto. El sujeto, visto a partir de su ausencia, le permitirá evidenciar lo que marca la subjetividad: la separación.

Al imposter la subjetividad como separación del *hay*, toca al mismo tiempo dos problemas cruciales para la constitución del sujeto y su trascendencia: la nada de la cual ha salido y a la cual teme regresar y la pasividad, más pasiva que es el hecho mismo de ser creado “*ex-nihilo*”. Para Lévinas, la nada que el *hay* dibuja no es la nada absoluta; de ella no se puede hacer experiencia. La falta de experiencia, el hecho de no poder pensar la nada, es la prueba misma de que la nada absoluta no existe. La muerte no presenta una desaparición, un regreso a la nada heideggeriana. No somos seres para-la-muerte sino seres contra-la-muerte. El nihilismo es imposible porque la nada es imposible. Reflexión fenomenológica interesante, pero que en Lévinas no llevará a una verdadera trascendencia. La pasividad, a la que también apunta el *hay*, proviene del hecho de ser creado, de ser “llamado” a la existencia. Imposible una auto-constitución dentro del *hay*, es necesario que *Otro* nos invoque sacándonos de las tinieblas.

El “yo” como separación

¿De qué depende la separación del sujeto dentro de la neutralidad del *hay*? Lévinas afirma que esto es posible gracias al *gozo*. El *gozo* hace posible el hecho de que algo sea como algo-que-es fuera del *hay*. El *gozo* es el primer movimiento de separación del *hay*.¹⁴

¹² El ente de Hegel lo es todo y al mismo tiempo es nada: síntesis de la máxima riqueza y la mayor pobreza en la que el ente concreto se presenta como la totalidad del ser en devenir.

¹³ TI, 288.

¹⁴ “Vivimos de ‘buena sopa’, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. [...] Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas

Es la *necesidad* que implica el *vivir de...* la que marca la seguridad del yo que viene a la existencia. Antes de autoafirmarme como existente, antes de ser consciente de mí mismo, la necesidad me separa y me identifica como yo mismo. “La necesidad es el primer movimiento del *Mismo*”.¹⁵ Mis necesidades son mis necesidades y de nadie más.¹⁶ “La necesidad —afirma Lévinas—, no podría interpretarse como simple falta, a pesar de la psicología que de ella hace Platón, ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja del ‘vivir de algo’ o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida. No dominio por una parte y dependencia por otra, sino dominio en esta dependencia”.¹⁷

La necesidad no viene caracterizada por la falta sino por la distancia; no es negativa sino positiva. El hombre goza en su necesidad. El gozo es el primer momento que rompe su soledad y le relaciona con lo otro, con el mundo. Sale de la *insomnía* de la noche con una explosión de luz al encontrarse con el mundo.¹⁸ A este instante en el que el sujeto se descubre como separado Lévinas le llama *hipóstasis*. En este instante, el sujeto descubre su sustancialidad, se reconoce como un “aquí” primordial, como un punto de referencia del cual parte el pensamiento. El sujeto se objetiviza por un instante; el tiempo del sujeto es el instante.

La ruptura con lo impersonal del *hay* viene experimentada en el instante del gozo en que descubre al otro de mí o el otro para mí. El otro viene descubierto como objeto en la oposición instantánea del gozo. La hipóstasis nace como oposición al otro, oposición que, por otra parte, no es separación sino cercanía, es decir, relacionalidad en el gozo.

Sin embargo, el *Yo* sujeto sigue permaneciendo como el único punto de referencia dentro del mundo. En el gozo el *Yo* queda sin trascendencia. La

o máquinas. Son siempre, en cierta medida —y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son— objetos del gozo, que se ofrecen al ‘gusto’, ya adornados, embellecidos.” TI, 129.

¹⁵ TI, 135.

¹⁶ En este punto es interesante constatar cómo los primeros movimientos de exploración del mundo de un niño se realizan para satisfacer sus necesidades. Más tarde el niño se descubrirá como otro afirmando el mundo.

¹⁷ TI, 133.

¹⁸ “La felicidad es un principio de individuación, pero la individuación en sí sólo se concibe desde el interior, por la interioridad. En la felicidad del gozo funciona la individuación, la auto personificación, la sustancialización y la independencia del sí, olvido de las profundidades infinitas del pasado y del instinto que las resume. El gozo es la producción de un ser que nace, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona, la cual, viéndolo del mundo, vive en su casa.” TI, 166.

comida de la que se alimenta, las cosas de que se sirve, quedan dentro de él, en él se integran. El *Yo* queda como el *Mismo*.¹⁹

El problema que el *Mismo* experimenta es que “el gozo es sin seguridad”.²⁰ Aquello que permite la identificación del sujeto como *Mismo* puede desaparecer de repente o incluso voltearse contra él. El instante mismo en que el sujeto se relaciona con lo otro puede desaparecer con la llegada de la muerte. La inseguridad del *porvenir* que experimenta el sujeto muta el significado del gozo. “El yo es felicidad, presencia en lo de sí, ciertamente. Pero suficiencia en su no-suficiencia, permanece en el no-yo; es gozo de ‘otra cosa’, jamás de sí”.²¹ La inseguridad del *porvenir* y de lo desconocido Lévinas la identifica con el *elemento*.

La relación con el *elemento* es “precisamente el hecho de bañarse”²² en él. Al mismo tiempo el *elemento* se presenta amenazador, no controlable. Por ello, “el gozo abandonado a los elementos que lo contentan pero que lo confunden en el ‘ninguna parte’ y lo amenazan, se aparta de ellos en una morada”.²³ Busca crear un entorno de seguridad que le permita continuar en su gozo organizándose para separarse de aquello que le intimida. “Separarse, no permanecer solidario de una totalidad, es positivamente estar en algún lugar, en la casa, ser económicamente”.²⁴ En la casa yo puedo hacer uso del mundo, apropiarme de él. Con el trabajo y la posesión me adueño del mundo, me separo de él permaneciendo al mismo tiempo en él. Mi gozo no es más inmediato sino organizado. Mi gozo es *economía*.

La vida económica

La relación con el mundo en la vida económica está caracterizada por el gozo como posesión. “Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas”.²⁵ Va más allá. Son objetos de gozo que se ofrecen al gusto. El hombre “arranca” pedazos al *elemento* con el trabajo transformándolos

¹⁹ El *Mismo* (le *Même*) es el término con el cual Lévinas indica el sujeto monádico que entra en relación con la exterioridad definida como otro respetándola o alimentándose de ella.

²⁰ TI, 161.

²¹ TI, 161.

²² TI, 151.

²³ TI, 192.

²⁴ TI, 192.

²⁵ TI, 129.

en objetos de gozo y con ellos esboza un mundo propio. El trabajo puede vencer la indigencia que trae el ser, indigencia que no es el carecer como si algo le faltara al Yo, sino la incertidumbre del porvenir.²⁶ El Yo no sufre por la necesidad sino por la amenaza que la incertidumbre del porvenir representa para su gozo. El trabajo que transforma la naturaleza en casa le proporciona esta seguridad aparente, le permite estar en lo de sí.²⁷ El carácter instantáneo del gozo no destruye la singularidad sino que invita a encontrar un medio capaz de asegurar el gozo.

El Yo se revela precisamente como *Mismo* por su relación con el mundo a través del trabajo y la posesión. Todo está a mi disposición. El medio ambiente se me ofrece como medio para vivir de él. “El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo, autóctono”.²⁸ “La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la modalidad de lo Mismo”.²⁹

Gracias a esta relación con el mundo, “la identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: ‘Yo es Yo’”.³⁰ De otra forma, tal identidad no sería digna de atención. “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”.³¹

El Yo permanece idéntico hasta en sus alteraciones. Es idéntico no sólo delante del mundo que piensa y representa sino que también ante sí mismo. “En efecto, el yo que piensa se escucha pensar y se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa ‘ante sí’, como se marcha ‘ante sí’. Él se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese ‘sí’ sorprendente”.³²

Así pues, el Yo es un continuo autoidentificarse como el *Mismo* dentro del mundo que lo rodea. “Le Moi est le Même”,³³ el “para-mí” se mantiene idéntico

²⁶ “La nada del porvenir, como veremos, se transforma en el intervalo de tiempo en el que se insertan la posesión y el trabajo.” TI, 165.

²⁷ “Ser separado, es estar en lo de sí. Pero estar en lo de sí..., es vivir de..., gozar de lo elemental.” Ibid.

²⁸ TI, 61.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ TI, 60.

³² TI, 61.

³³ TI, 60. El término “Moi” viene traducido al español por la mayoría de los comentaristas como “yo” perdiendo la riqueza del acusativo “para mí” y la escala que Lévinas elabora en la afirmación

en medio de la realidad que lo circunda. Los momentos de esta identificación —el cuerpo, el trabajo, la casa, la economía—, no son datos contingentes sino la estructura misma del sujeto.

La alteridad sólo será posible si lo otro es otro en relación a un término cuya esencia es permanecer siempre el *Mismo*. El Yo, que tiene el gozo como principio de individualidad, es un continuo identificarse como el *Mismo*, que es economía, es decir, afianzamiento del gozo a través de la posesión de lo otro. De esta forma el *Mismo* se constituye como ser en lo de sí, autosuficiente y libre gracias al mundo, capaz de abrirse al *Deseo*; se vuelve hacia lo que no le falta.

De la necesidad al Deseo

El *Deseo* para Lévinas no es lo mismo que la necesidad; difieren entre sí como la materia y el espíritu. “En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría con la conciencia de lo perdido. Sería esencialmente nostalgia, añoranza”.³⁴

La necesidad se refiere a lo material, a la vida económica, al mundo, a lo de sí. El Deseo se abre al Infinito, hacia lo totalmente otro.³⁵ “El *Deseo* metafísico tiene otra intención: desea más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo calma, lo profundiza”.³⁶ En la necesidad puedo satisfacerme del real. En el *Deseo* no hay saciedad sino porvenir sin llegar nunca a poseer.

Si el *Deseo* no es una carencia del hombre sino una aspiración, éste no puede partir del sujeto como la necesidad. El *Deseo* viene alentado por lo Deseado que se muestra como revelación, como huella que me encuentro en el camino.³⁷ El Bien está por encima del ser como bien lo había entrevisto Platón

del sujeto: del yo (Je) puro que sale del *il* y *a*, al yo (Moi) que vive en un mundo para su gozo, al Mismo (Même) que es la alteridad del yo, es decir, el yo como Mismo.

³⁴ TI, 57-58.

³⁵ “Lo Otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, o como el país en que habito, como el 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.” TI, 57.

³⁶ TI, 69.

³⁷ «El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su ‘objeto’, es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto.» (TI, 85)

en *La República*.³⁸ Así pues, el *Deseo* es el deseo de un ser ya feliz, satisfecho. El *Deseo*, en palabras de Lévinas es “la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo”,³⁹ es “la medida de lo Infinito”.⁴⁰ El *Deseo* es deseo de lo Infinito, de lo que no se puede alcanzar; puerta a la trascendencia, apertura a la idea de Infinito.

La idea del Infinito como *Deseo*, representa sin lugar a dudas en Lévinas el eje sobre el cual gira su pensamiento. El Infinito es el término hacia el cual tiende el *deseo metafísico*, intencionalidad que no podrá ser jamás satisfecha propiamente porque tiende hacia la alteridad y la exterioridad del Otro totalmente otro. “La idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada”.⁴¹ La fuerza de la idea de lo Infinito proviene precisamente de su inadecuación: su ideatum deja atrás su idea. De todas las ideas diferentes a lo Infinito podríamos dar cuenta por nosotros mismos excepto de la idea de lo Infinito que desborda cualquier pensamiento nuestro. “Lo Infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente”.⁴² La idea de lo Infinito no puede nacer de la experiencia pues no se puede hacer experiencia de lo Infinito como es obvio. Ella no parte del *Mismo* sino que ha sido puesta en el sujeto como *Deseo*.

El problema se nos presenta obvio: ¿cómo es posible que un ser *egoísta* que se afirma en su *gozo* pueda abrirse hacia el Otro? ¿Es posible una fractura dentro de la estructura del “*Moi*” que lleve al Yo a no regresar a sí *Mismo*? ¿Un ser satisfecho, completo en sí mismo, puede en realidad interesarse por lo superfluo?

Así pues, la subjetividad económica se pretende única porque no reconoce ninguna alteridad que resista su poder. La voluntad busca ser autónoma, no depender de nada, dominar el peligro que amenaza su independencia. Sin embargo, el Yo no se constituye en privado. Su continuo afirmarse como sí *Mismo* a través del trabajo en el mundo del que es autóctono, se desarrolla dentro de una red de relaciones intersubjetivas anteriores a su misma afirmación

³⁸ En la lógica de Platón, el Bien se presenta por encima del ser y de los demás géneros supremos. Con ello no se refería a la existencia (pues no se puede hablar de lo que no existe) sino a una realidad que sobrepasa los entes que aparecen. No es concebible que un filósofo como Platón cayera en una contradicción tan obvia como el pensar al Bien fuera del Ser, es decir, como un no existente. La concepción fisicista de Aristóteles le llevó a una crítica fuera de lugar: Platón afirmaba un más allá de la ontología, Aristóteles se quedaba en ella. Sto. Tomás unifica ambas concepciones en su concepto del acto de ser.

³⁹ TI, 86.

⁴⁰ TI, 308.

⁴¹ TI, 103.

⁴² TI, 73.

como Yo subsistente. El otro, refractario también él a la totalidad, sin constituir un límite del *Mismo* y de su espontaneidad egoísta cuestiona al *Mismo*.⁴³

La idea de lo Infinito expresa una relación que impide en sí misma la inmanencia; aun tocándola soy incapaz de integrarla en mí, de conceptualizarla, “la distancia que separa ideatum e idea constituye aquí el contenido del ideatum mismo”.⁴⁴ La noción cartesiana de la idea de lo Infinito, afirma Lévinas, “designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Designa el contacto de lo intangible, contacto que no compromete la integridad de lo que es tocado”.⁴⁵

Desde Hegel hasta Marx se ha considerado imposible la coexistencia del finito y del Infinito como dos seres separados totalmente. Heidegger, sin llegar a abordar directamente el tema, lo niega como también lo niegan Nietzsche, Sartre, etc. El razonamiento común a grandes líneas es siempre el mismo: “Si el Infinito existe, no hay lugar para mí”; “Si el Infinito existe, yo no soy más que una máscara del mismo”; “Si la voluntad absoluta existe yo no puedo ser libre. He aquí que yo soy libre, por lo tanto, el Absoluto no existe, no puede existir”. Tal sentimiento se refleja de manera maravillosa dentro de *Los posesos* en el diálogo de Kiriloff con Pedro Stepanovitch hacia el final de la obra.⁴⁶

Sin embargo, afirmar la presencia en nosotros de la idea de lo Infinito, es considerar como puramente abstracta y formal la contradicción que entrañaría la coexistencia del finito y el Infinito. “La exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde pura y simplemente por el hecho de su manifestación; se ‘absuelve’ de la relación en la que se presenta”.⁴⁷ Sólo la idea de creación *ex nihilo* es capaz de explicar esta relación que se “absuelve” en la misma relación, sólo ella es capaz de impedir la unidad de los seres en una única realidad.

⁴³ “El poder del Yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo Otro. [...] Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.” TI, 62.

⁴⁴ TI, 73.

⁴⁵ TI, 74.

⁴⁶ “Si Dios existe dice Kiriloff, todo depende de él; y nada puedo yo fuera de su voluntad. Si no existe, todo depende de mí y me veo forzado a afirmar mi independencia... He buscado durante tres años el atributo de mi divinidad; y lo he encontrado. El atributo de mi divinidad es mi independencia, es todo aquello por lo que puedo mostrar en su más alto grado mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad; pues es terrible. Me mataré para afirmar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad.” Cfr. Fedor Dostoyevsky, *I dèmoni*, (Milán: A. Barion, 1930), vol. II, 322-327.

⁴⁷ TI, 74.

Creación y creaturalidad

La creación *ex nihilo* no viene entendida por Lévinas como participación en el ser. Para él “la teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser. También se enfrenta a la dificultad de comprender que un ser infinito linde o tolere algo fuera de él o que un ser libre hunda sus raíces en lo infinito de Dios”.⁴⁸

La creatura es ciertamente una existencia que depende del Otro, pero no como parte separada de él; es una dependencia sin paralelo de donde saca su independencia misma. Es la dependencia de deber el origen a otro así como el hijo debe la vida al padre: somos parte de él y, al mismo tiempo, independientes. La figura del padre afirma el parentesco de los seres entre sí sin necesidad de recurrir a una matriz común.⁴⁹ donde ateísmo no es una posición de negación de lo divino sino el hecho mismo “de la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como mismo y como yo”.⁵⁰

La separación atea es exigida por la idea de lo Infinito si no se quiere caer en la dificultad de la coexistencia del finito y el Infinito. De esta forma Lévinas interpreta la creación de acuerdo a la teoría del “Tzimtzum” del místico Luria:⁵¹ la creación sería un acto de abandono de Dios, un retiro de su infinita plenitud para dejar espacio al hombre. Lévinas precisa:

Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, sobre la totalidad, una sociedad. [...] El hombre rescata la creación. La sociedad con Dios no es una adición a Dios, ni un desvanecimiento del intervalo que separa a Dios de la creatura.⁵²

⁴⁸ TI, 297.

⁴⁹ “Es ciertamente, una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz del ateísmo, un ser que, sin haber sido causa sui, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí.” TI, 82.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ La teoría de la creación del Tzimtzum de Isaac Luria se puede resumir como una *contracción* divina con el fin de hacerle espacio a la creación. Antes de la creación del mundo, Dios llenaba todo el espacio y para poder crear el mundo Dios tuvo que retirar su luz. Cada Tzimtzum o *contracción* es una disminución gradual de la luz divina para dar espacio a los diferentes seres de la creación. Cfr. Rachel Elior, *The Paradoxical Ascent of God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, (New York: State University of New York, 1993), Cap. “The Doctrine of Tzimtzum”, 79-92.

⁵² TI, 126.

Desde Parménides “la multiplicidad aparecía unida en una totalidad cuya multiplicidad no podía ser más que apariencia, por otra parte inexplicable”⁵³ y la filosofía se imponía la tarea de encontrar la unidad perdida. En cierta manera, podríamos decir que la filosofía occidental no ha sido sino un comentario al Heléata. “Pero es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de creación ex nihilo. La creatura es una existencia que, ciertamente depende del Otro, pero no como parte separada de él. La creación ex nihilo rompe el sistema pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad. La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo”.⁵⁴ La estructura formal que indica la idea de lo Infinito de una relación metafísica con lo que es absolutamente Otro, no tendría sentido si no se concretizara.⁵⁵ Una relación negativa como es la total alteridad sería absurda si no se mostrará el camino donde la absoluta trascendencia se *produce*⁵⁶ como proximidad, donde se *produce* “lo infinito en lo finito, el más en el menos”.⁵⁷

El rostro como apología del ser

La noción de *rostro* (*visage*) servirá para describir en modo positivo y concreto la experiencia excepcional de la radical alteridad delineada formalmente por la idea de lo Infinito. El *rostro* es el modo concreto con el que el Otro, infinitamente otro, se me presenta y entra en relación conmigo.⁵⁸

⁵³ Ibid.

⁵⁴ TI, 127.

⁵⁵ “La estructura compleja de la relación sin igual que designa esta idea, debe ser descrita. No es suficiente distinguirla formalmente de la objetivación.” TI, 74.

⁵⁶ *Producción* tiene en Lévinas un sentido muy concreto que en palabras del mismo autor es el siguiente: «El término francés *production* “producir, exhibir”, indica tanto la efectuación del ser (*L'événement “se produit”, une automobile “se produit”* “El acontecimiento se produce, un automóvil se produce”) como su aparición o su exhibición (*un argument “se produit”, un acteur “se produit”* “un argumento se exhibe, un actor se exhibe”). La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se gesta el ser de una entidad y por la cual se revela.» (TI, 52) Con ello, Lévinas procura manejar un doble aspecto del Otro: su autonomía y su revelación al *Mismo*.

⁵⁷ TI, 74.

⁵⁸ “El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino *κα'αυτό*. *Se expresa.*” Ibidem.

Lévinas busca distinguir el *rostro* como *expresión* del Otro, ya sea de sus cualidades naturales que se presentan a mi vista (color de los ojos, forma de su cara, etc.), ya sea de aquello que pueda servir para encasillarlo dentro de un molde. El *rostro* es presencia viva que continuamente deshace o rechaza las distintas categorías de pensamiento con las que trato de hacerlo entrar dentro de lo ya conocido, del universal. El Otro no es otro con una alteridad relativa como las especies que se sitúan dentro de la comunidad del género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distingue del yo. “El rostro está presente en su negación a ser contenido”,⁵⁹ no puede ser englobado en una totalidad. El Otro no es un dato al cual accedo, no es una respuesta a un ¿qué es? Sólo la cosa se me presenta como dato.

Al contrario, la relación con el infinitamente otro se *produce* a la manera de una *huella*. La *huella* es presencia del ausente, “de aquello que, propiamente hablando, jamás ha estado ahí, de aquello que es siempre pasado”.⁶⁰ La *huella* es el modo característico de la creación, “es la inserción del espacio en el tiempo, el punto donde el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo... La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una trascendencia irreversible”.⁶¹ No es una causa como un rayo lo es de un fuego en el bosque. La *huella* indica una presencia pasada como la muesca de una piedra puede indicar la presencia ausente de un hombre.

La *huella* manifiesta la especial relación entre creatura y creador, indica el “más allá” de donde proviene la significación del rostro. Tematiza el cómo de una relación significativa con un “más allá” de donde proviene el *rostro*. Este “más allá”, no está de más el repetirlo, no se produce sobre el plano ontológico sino que, precisamente, va más allá del ser, se realiza en un pasado que no podrá ser jamás presente, en la *elección*.

Lévinas acuñará el término “*illéité*” para indicar la tercera persona a la que envía la *huella*. El él, queda fuera de toda posible inmanencia al no quedarse encerrado en el egoísmo del binomio “yo-tú” que propone Buber. El tú no podrá ser jamás un Tú Absoluto, permanece encerrado en una relación egoísta que no me abre a los Otros. La “*illéité*” será por lo tanto, la única dimensión personal que permitirá librar al *Mismo* de su inmanencia en la relación con el hijo, lugar donde se cumple la salida sin retorno.⁶²

⁵⁹ TI, 207.

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (París: Vrin, 1994). Las citas vendrán reportadas según la traducción italiana de los últimos cuatro ensayos en *La Traccia dell'Altro*, a cura e con postilla di F. Ciaramelli. (Napoli: Pironti, 1979), p. 41. (Sigla EDE).

⁶¹ EDE, 41.

⁶² “La dimensión personal que el rostro nos impone va más allá del Ser. Más allá del Ser existe una tercera persona que no es definida por sí misma o por su ipseidad. Ella es la posibilidad

De esta manera, Lévinas nos muestra la subjetividad como el “*Otro-en-el-mismo*”. Sin embargo, el “*Otro-en-el-mismo*” no agota todo el significado de la noción de *rostro*, es más, el *rostro se produce* en el encuentro *cara a cara* que hago con el otro hombre. El *rostro* nos lleva al otro hombre y en él, al resto de los otros hombres, a la humanidad. Será necesario regresar por unos momentos al discurso del *gozo* conservando en la memoria los resultados hasta ahora alcanzados en la definición de la subjetividad.

Como hemos visto anteriormente, el Yo, en su tentativo de apropiarse del mundo y hacerlo objeto de su gozo, se encuentra *de cara* con quien no puede. Las cosas no tienen *cara*, ni ofrecen resistencia a mi poder. Se dejan poseer y en el trabajo el yo las transforma, se comunica a ellas dándoles una forma. En cierta manera, el yo se trasciende en su obra dejando parte de sí mismo en la obra. El yo por su obra llega fuera pero al mismo tiempo, una vez terminada, se retira de ella.⁶³

Así, el *mismo* se encuentra con quien le opone resistencia. Esta resistencia no se produce como “la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella, como la distancia de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder”.⁶⁴ El rostro en su desnudez no limita mis poderes aprovechándose de su debilidad sino que cuestiona mi poder de poder llamándome a la responsabilidad. El *rostro* en el que se presenta el Otro no niega en absoluto al *mismo*, no lo violenta. Esta no violencia “en lugar de herir mi voluntad, la llama a la responsabilidad y la instaure”.⁶⁵

La relación con el Otro, por tanto, no se convierte como en el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad que actúa sobre el mundo. El Otro me trasciende, “si no puedo más sobre él es porque desborda absolutamente toda idea que puedo tener de él”.⁶⁶ Su trascendencia impide el poder encerrarlo dentro de mí mismo, es κατ’αυτό.

Ahora bien, si el Otro que se me presenta como *rostro* me trasciende totalmente, si rechaza el ser integrado en mi totalidad, ¿cómo puedo entrar en re-

de esta tercera dirección de irrectitud radical que se escapa al juego bipolar de la inmanencia y de la trascendencia, propia del ser donde la inmanencia alcanza de repente la trascendencia. El perfil que en la huella asume el pasado irreversible es el perfil del *Él*. El más allá de donde proviene el rostro es la tercera persona. El pronombre *Él* expresa con exactitud la inexpresable irreversibilidad [...] La “*illéité*” de la tercera persona es la condición de irreversibilidad” EDE, 40.

⁶³ “El Mismo no es el Absoluto, su realidad que se expresa en su obra está ausente de su obra; su realidad no es total en su existencia económica.” TI, 195.

⁶⁴ TI, 211.

⁶⁵ TI, 16.

⁶⁶ TI, 109.

lación con él? ¿El encuentro *cara a cara* está condenado a ser el encuentro de dos mónadas autónomas, totalmente libres? ¿No es esto una contradicción?

Sin embargo, “la manifestación del rostro es ya discurso”.⁶⁷ El *rostro* es presencia viva, es expresión, me interpela, “su esencia es el vocativo”. El rostro habla, se presenta hablando. El lenguaje no será para Lévinas un simple instrumento de comunicación y medio intermedio que me ayuda a comunicarme con el otro como dos estaciones de radio se comunican entre sí por medio de ondas sonoras. Tal situación crearía serios inconvenientes sin romper realmente la inmanencia porque, ¿quién me asegura que estoy recibiendo correctamente el mensaje que me envía el Otro o cómo puedo tener la certeza de interpretarlo acertadamente? Un lenguaje concebido como instrumento y simple reflejo de la realidad no une, separa. Hablar del lenguaje como un instrumento es contraponerlo al hombre, hacerlo extraño a sí mismo como le son extraños los artefactos que él construye: una pala, una rueda, etc. El lenguaje pertenece a la naturaleza humana, no podemos concebir al hombre separado del lenguaje; el lenguaje es, como diría Heidegger, un existencial.

La experiencia del Otro no es un “desvelamiento” en sentido heideggeriano o bien, un traer al Otro a la luz de mi comprensión del ser, sino “revelación”, “expresión” de quien, hablando, se presenta a sí mismo inmediatamente, sin ninguna mediación de algo distinto de sí. El lenguaje es la expresión privilegiada de la alteridad.⁶⁸ La relación en la que el *Mismo* reconoce e interpela al Otro es el lenguaje.

El lenguaje es universal y por lo tanto crea lazos comunes entre el *Mismo* y el Otro. Pone en común un mundo que hasta ahora era mío. Hablar es volver el mundo común en el concepto universal. “Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, insaturar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro”.⁶⁹

Al mismo tiempo el lenguaje exige una comunidad de sujetos, una comunidad donde la significación del mismo no depende de una decisión arbitraria del *Mismo*. “Todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del *cara-a-cara*

⁶⁷ TI, 89.

⁶⁸ “...el discurso pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente. [...] El lenguaje es una relación entre términos separados. Al uno, el otro puede ciertamente presentarse como un tema, pero su presencia no se reabsorbe en su jerarquía de tema. La palabra que se refiere a otro como tema parece contener el otro. [...] El conocimiento que absorbe al otro se coloca pronto en el discurso que le dirijo. Hablar, en lugar de ‘dejar ser’, solicita al otro.” TI, 208.

⁶⁹ TI, 99.

original del lenguaje”⁷⁰ y su significación proviene de esta relación “sui generis” del *Mismo* con el totalmente *Otro*. La significación del lenguaje no proviene de una coexistencia sino que es anterior al mismo lenguaje como es anterior la idea de Infinito. El discurso revelará la constitución triádica de toda verdadera relación trascendental a la que apunta nuestro trabajo. El yo que viene interpelado por un tú sustenta su relación en un tercero que permanece como *huella* en el lenguaje y crea un nosotros. El hombre es pura exterioridad en el lenguaje y no puede ser sin el lenguaje, es decir, sin la exterioridad. Toda acción humana es un discurso, palabra muda o sonora, que se abre al exterior. Así encontramos que el hombre no sólo es un ser egoísta sino que también es un “Ser-para-el-otro”.⁷¹ Por ello, la persona es esencialmente ética, relación con el otro hombre. “Ser-para-el-otro” y “el Otro-en-el-mismo” son las dos características que componen la persona humana como ética.

La voluntad expuesta: la resistencia del Otro

El *rostro* se me presenta en el lenguaje como es por sí mismo y sin referirse a un sistema, sin ningún medio intermedio, se me presenta *desnudo* y en su *desnudez* me presenta su humanidad. Se presenta como apelo ético pues desnudo suplica exigiendo. Su miseria e indigencia se me presenta con la altura del señor que, carente de todo, tiene derecho a todo.⁷²

El presentarse del Otro como *rostro desnudo* y como tal débil e impotente, parecería ofrecerlo a mi poder para hacer con él lo que quiera, incluso asesinarlo o simplemente ignorarlo. Sin embargo, esta impotencia opone una resistencia infinita a mi poder hasta el punto de negar, como afirmamos anteriormente, mi poder de poder pues ni siquiera el homicidio puede eliminar el imperativo ético que en su debilidad el *rostro* expresa. La oposición del *rostro* no es fuerza que resiste otra fuerza, es el infinito de la trascendencia ética que no puedo abarcar.⁷³

⁷⁰ TI, 220.

⁷¹ Nuevamente nos encontramos con la dificultad de la traducción de un vocabulario tan complejo y lleno de significados que cambian constantemente. *Atrui* hace referencia a la comunidad de los otros, a la humanidad. Hemos querido expresar ambos conceptos “el Otro-en-el-mismo” (*huella*) y “Ser-para-los-otros” (*Atrui*) separados por guiones para resaltar su unidad significativa.

⁷² “Esta mirada que suplica y exige —que sólo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (como se “cuestionan las cosas al dar”) esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar.” TI, 98.

⁷³ “Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la aper-

Esta resistencia ética no es por tanto un límite a mis poderes o a mi libertad de sujeto egoísta que se desarrolla como economía. La proximidad del Otro me constituye como sujeto responsable y me invita a la responsabilidad en el auxilio del Otro. La relación ética que se instaura en virtud de la palabra que el *rostro desnudo* del Otro me dirige, si de parte del Otro es expresión y mandato, de parte mía es responsabilidad y libertad.

La relación ética no se instaura como una respuesta a una comunidad *egoísta* del binomio yo-tú sino a una relación asimétrica de la que un tercero, el Otro totalmente otro, forma parte. No es el tú en cuanto tú que me apela éticamente, tal relación es egoísmo que me invita a conservar lo mío. El *rostro* llamándome a la responsabilidad me interpela desde una dimensión de trascendencia absoluta de la que no está obligado a responderme.

A este punto, hemos demostrado la inseparable unidad del sujeto metafísico que se expresa en “el Otro-en-el-mismo” y un “Ser-para-el-Otro”. El sujeto es intrínsecamente relación, exterioridad que se concreta en el lenguaje que trasciende la interioridad del yo. Esta relación tanto en el interior como *huella*, como en el exterior como *rostro* invoca a un tercero que la funda y la sostiene.

La persona como relación asimétrica

1. *El otro me hace persona.*

Hemos llegado al momento de poner de relieve las condiciones propias donde la individualidad humana se presenta como persona, o en palabras de Lévinas, como subjetividad trascendente y debemos comenzar por negar con Lévinas que la persona se define como conciencia de sí, como conciencia que se descubre como realidad fundante de sí misma. El yo no asiste a su propia constitución, no es “causa sui” sino que ha sido puesto. Su subjetividad es pasiva. El yo no estuvo presente el primer día de su existencia como ha resaltado el existencialismo. El otro que se relaciona con este yo, sea objeto o sujeto, tampoco se presentan a la conciencia como una imagen propia. El ser en su multiplicidad no puede ser el producto de una conciencia que se vuelve conciencia de sí y de esta manera se separa dando lugar a la alteridad. Sin salir propiamente de sí, la conciencia intencional así concebida se distancia de sí para poderse identificar y poseer. Ésta sería presencia a sí a través de la diferencia. En esta ontología de la conciencia que ha dominado el pensamiento

tura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente Otro: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética.” TI, 212.

filosófico después de Hegel “la identidad del yo se reduciría al repliegue de la esencia [conciencia] sobre sí misma”.⁷⁴

El análisis fenomenológico del mundo como economía en el que vive el sujeto que goza, su sensibilidad, contradicen tal teoría. La intencionalidad propia del conocimiento tiene un doble principio: uno como sujeto activo, como salida y exterioridad; otro como sujeto pasivo, como *sensibilidad*. La capacidad que tiene mi cuerpo de chocar con la realidad, de *sufrir* pasivamente la llegada de lo otro diverso de mí se llama sensibilidad.

No podemos aceptar tampoco una concepción sustancialista reificada en la que el principio de individuación de la persona sería la materia o alguna cualidad específica. Las huellas digitales no dan la unicidad a la persona.⁷⁵ Una concepción naturalista del hombre se mueve sólo en la dimensión ontológica de la persona.

La *ipseidad* del yo, de donde proviene la unidad y singularidad única de la persona, viene de la relación *cara a cara*, de la responsabilidad por el Otro. La explicación y fundación última de la persona humana no se encuentra dentro de sí sino que le viene de fuera. En su heterogeneidad, el yo se identifica consigo mismo constantemente.

El origen último del sentido de la persona va buscado en la exterioridad sin rechazar la interioridad. Gracias a mi dimensión económica soy capaz de trascendencia pero ésta es primera en el origen. El *egoísmo* me hace individuo, el otro infinitamente otro, que me llama y me invita a la relación eximiéndose de ella, me hace persona. La persona es llamada a la existencia, es *elección* y, por lo tanto, fin en sí misma. Llamada a la coexistencia con otros que resisten su voluntad de poder y a los cuales ella también se resiste. La persona es substancialmente intersubjetiva de una intersubjetividad no simétrica sino que va de ella hacia otros como relación ética. Sin el “nosotros” la persona no puede existir.

La persona al ser toda exterioridad, al ser ella misma toda lenguaje tiende inevitablemente hacia el otro y encuentra su significación en la relación ética. La persona está llamada a la bondad de la comunión. Esta subjetividad transida de por vida por una dirección hacia el otro se convierte en responsabilidad para con él. No puedo no ser responsable del otro hacia el cual tiendo de tal manera que, tan íntimamente ligado a mi existencia, se convierte en una *obsesión*. El yo es, en cierta forma, *rehén* del otro.

En tal relación no cabe un discurso ideológico de “lo humano”. “Por el contrario, aquí se trata de una relación en el que el otro es prójimo y en la que,

⁷⁴ AE, 169.

⁷⁵ “El Yo no es único como la torre de Eiffel o la Gioconda. La unidad del Yo no consiste sólo en encontrarse en un ejemplar único.” TI, 137.

antes de ser individuación del género hombre, el Yo es perseguido y rehén del otro”.⁷⁶ La proximidad del prójimo me lleva a la categoría del “uno-para-el-otro” y no queda reducida a una mera contigüidad. La significación de tal relación no proviene del amor egoísta que se encierra en un binomio sino que va más allá.

En ese carácter de “invadido” por otro, el yo es *substitución*. El sentido de un término como el propuesto muestra que mi unicidad como persona emerge en la medida en que mi yo es *sustituido*, es decir, en la medida en que la significación del sentido no la poseo yo, sino el otro. Anterior a la esencia entendida como universalidad de un principio —quididad—, la *substitución* consiste en proponer el “hecho insólito” de una subjetividad en la que el individuo se eleva a la categoría de persona gracias a un tercero, al otro.

Esta paradójica identificación o *substitución* ciertamente no se pone a nivel del ser pues sería en sí misma contradictoria o nos llevaría a la lógica dialéctica de Hegel y a la unicidad del ser platónico habiendo recorrido un gran círculo para llegar nuevamente, al fin y al cabo, a la noche del *hay*, el ser neutro, sin subjetividad. Más allá del ser, por encima de toda relación ontológica, se encuentra la relación suprema de la Bondad. La *substitución* se opera en este nivel originario que es la bondad de la *elección*. La persona es una realidad creada en y para la bondad donde el “Otro-en-el-mismo” y el “Ser-para-el-otro” encuentran su razón de ser. El amor es la razón de ser primera y última del hombre.

Parecería que una tesis de una persona que se funda en el Otro hiere ambas características del ser humano: su libertad y su inteligencia. Por ello, es necesario abordar ahora estos dos problemas.

2. *El otro funda mi libertad.*

Si el yo es un “ser para el otro”, un ser responsable en primera instancia, ¿qué es entonces de mi libertad? ¿Cómo puede el otro no limitar mi libertad? Dada la alta consideración de la dignidad de la libertad humana que invade toda la sociedad moderna, esta pregunta requiere una respuesta adecuada.

En el fondo de tales preguntas se encuentra la concepción contemporánea de concebir la libertad como infinita o nula. No puede haber término medio pues una libertad finita es imposible: en este mundo no hay lugar para Dios y para el hombre. Por este motivo la libertad humana no puede no ser infinita y por lo tanto al origen del mundo y de sí misma ya que nada debería poder limitarla. De esta manera, el encuentro con otra libertad no puede ser más que una apariencia de un todo, o bien la otra libertad es mi limitación y por lo tanto mi negación. En esta concepción de la libertad, la convivencia humana viene profundamente deformada y la libertad termina siendo relativa, la libertad deja

⁷⁶ R.E. González y G. Arnaiz, *Lévinas: humanismo y ética*. (Madrid: Cincel, 1988), 134.

de ser tal porque viene negada de una libertad más fuerte. La crítica de Lévinas denuncia la presunción de tal concepción.⁷⁷

La respuesta de Lévinas al problema de la libertad ya ha sido enunciada anteriormente: “El *rostro* [...] en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura”.⁷⁸ El hombre no ha estado presente en su constitución, es la experiencia primera de la creatura el no haber venido al mundo por propia elección. El mundo tampoco constituye su libertad como un proyecto propio que realizar convirtiendo al hombre en un “pastor del ser”. Antes de ser capaz de elegir el Bien, el Bien me ha elegido.

La libertad “posee una esencial dimensión relacional”⁷⁹ que no se funda en una relación simétrica “yo-tú” sino que invoca a un tercero. En el *rostro* del otro en cuanto otro, encuentro la *huella* del Bien que me invita a la responsabilidad, a dar una respuesta a su llamado. Mi capacidad de respuesta es mi libertad. Mi libertad antes que cumplir un proyecto en el mundo es responder al Otro cuya “epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del extranjero, de la viuda y del huérfano”.⁸⁰ Cancelar esta dimensión relacional esencial a la libertad es cancelar la libertad misma.

La anterioridad de la *elección* por parte del Bien respecto a mi libertad hace ciertamente mi libertad finita. Pero es el único modo de darle sentido “sin dañar la dignidad de la libertad pensada en su finitud”.⁸¹ La Bondad como responsabilidad por el otro no es violencia, lo cual sería contrario a la libertad. La Bondad ni me condiciona ni me obliga, me invita con un llamado que no admite excusa dándome la oportunidad de responder. La libertad nace ya investida de responsabilidad; no se puede dar una sin la otra.

3. *El otro hace posible mi significación.*

Lévinas al hacer una distinción entre una dimensión trascendente y una dimensión económica innova también una categoría de conocimiento que no se detiene en la totalidad. La filosofía ha privilegiado un modo de conocer que aborda al ser privándolo de su alteridad con respecto al ser cognoscente.⁸²

⁷⁷ “Se razona en nombre de la libertad del yo como si uno hubiese asistido a la creación del mundo y como si sólo pudiese hacerse cargo de un mundo surgido de su libre arbitrio. [...] Pero la subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste ni en proyectar ni en tratar ese mundo como su proyecto.” AE, 194.

⁷⁸ TI, 126.

⁷⁹ Cfr. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 19.

⁸⁰ TI, 101.

⁸¹ AE, 173.

⁸² “El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con

Recordemos sin embargo que, para Lévinas, la filosofía occidental tiene como consecuencia lógica a Hegel, Husserl y, especialmente, Heidegger. Para Heidegger reconocer la verdad es conectarla al horizonte del que la devela. El ser develado es con relación a nosotros y no καθ'αυτό. El develamiento que ocurre después de haber moldeado los datos por el entendimiento se hace en relación con un fin concebido por nosotros. El sujeto mediante la intencionalidad es el origen, inicio, principio y fin del sentido. Es el *Dasein* quien da sentido al ser señalándolo, mostrándolo en su horizonte y creando él mismo un mundo en torno a sí de significado. Significado que se genera, sin embargo, en torno a una comunidad anterior a mí de seres que coexisten.

Contra ello, es necesario ir hacia un conocimiento que respete la intencionalidad como un acto que no sea esencialmente atribución de sentido. Para Lévinas “la manifestación del καθ'αυτό consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frete a él, en expresarse”.⁸³ La experiencia no es develamiento sino *revelación*. El rostro habla deshaciendo constantemente la forma plástica con la que se presenta y que el *Mismo* quiere capturar. Esta manera de presentarse como Otro deshaciendo la idea adecuada del *Mismo* es significar o tener sentido.

La comprensión del Otro en cuanto otro, infinitamente distante de mí aun en su presencia, escapa de toda posibilidad. El otro se me presenta como un *enigma* que pone a prueba mi capacidad de poseerlo. Mi única posibilidad de llegar a él tiene que recorrer la vía ética de la responsabilidad, del amor. La filosofía se presenta no tanto como un amor a la sabiduría sino como una sabiduría del amor. La verdad por tanto, se coloca al nivel del amor.

El amor es ciego y sin embargo, es el único capaz de ver más allá de la realidad sensible, de otra forma, no intencionalmente, antes de cualquier horizonte, antes de cualquier acto reflejo. La persona en la visión del amor aparece como un *enigma* irreducible a las categorías conceptuales de la ciencia o de la ontología.

esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser— es decir un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece. El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo. Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término —el término neutro— el cual, por su parte, no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el *Mismo* y lo *Otro*. Este tercer término puede aparecer como concepto pensado. El individuo que existe abdica entonces en favor del pensamiento general.” TI, 66.

⁸³ TI, 89.

La verdad se produce en la relación asimétrica del otro con el mismo en el lenguaje. Pierde la dinámica del binomio sujeto-objeto propia de la intencionalidad y se instaura como lenguaje o más bien como discurso dejando en un segundo término, si no es que despreciando, la teoría como un sistema conceptual como reflejo de la realidad. La verdad no puede ser fundamentalmente una cualidad de la comprensión objetiva porque el Otro es incomprensible intencionalmente, escondido en la huella del Infinito no puede ser encerrado en una mediación. El Otro se revela sin intermediarios. La verdad, antes de tener un carácter ontológico y lógico, es decir formal, tiene un carácter ético donde la comprensión del otro se realiza a través del diálogo.

Lo esencial de tal conocimiento es su asimetría que sale del binomio sujeto-objeto. Un conocimiento así concebido es realmente trascendental y se funda en la *illéité*. La presencia del Infinito en el *rostro* del Otro, nos habla de un significado del mundo antes de cualquier significación que el yo le pueda dar.

La enseñanza es revelación y no adoctrinamiento, presentación y no construcción. La presencia del *maestro* que revela no pone fin al racionalismo. “Las ideas me instruyen a partir del maestro que me las *presenta*: que las pone en tela de juicio; la objetivación y el tema, a los cuales accede el conocimiento objetivo, reposan ya sobre la enseñanza”.⁸⁴ Esto no es un absurdo ni un irracional. El mismo Aristóteles lo propone con su análisis del intelecto agente.⁸⁵

Como puede notarse Lévinas, después de haber puesto en primer plano la distinción entre ambas dimensiones de la verdad, no define ambas evitando una profundización metódica de sus análisis. Su investigación se cristaliza en torno a lo enigmático que es, para él, donde radica la verdad primera. Esto no es oponerse al intelectualismo sino garantizar su posibilidad. Toda la epistemología de Lévinas que requeriría por sí misma un estudio monográfico, está ligada a la estructura misma de la realidad y precede toda intencionalidad por parte del sujeto. La ética, entendida como relación del hombre con la idea del Infinito que se me presenta en el *rostro* del otro hombre, es la estructura primera del ser y por lo tanto, el lugar por excelencia de la verdad.

Recapitulando, podemos afirmar que para Lévinas, la persona o, como él la llama, la subjetividad, es una figura de múltiples niveles. Niveles que no se encuentran uno sobre otro o uno junto al otro y que ni siquiera se relacionan causalmente entre ellos, sino que se entrecruzan y se implican mutuamente

⁸⁴ TI, 93.

⁸⁵ “El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye, ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de recibir.” TI, 75.

para obtener su sentido pleno formando así una verdadera dialéctica del *decir* para después *desdecirse* y volverse a *decir*. Los distintos niveles se implican mutuamente ya que los segundos implican a los primeros y los presuponen en su autonomía. Al mismo tiempo, los precedentes encuentran su sentido último en los sucesivos. Tal es el caso de las tres formas analizadas de relación, en la que cada una está íntimamente ligada a las otras dos fundándose y fundándose en ellas.

La persona no puede ser reportada como una cosa. Se escapa a toda tematización del conocimiento objetivante, se escapa continuamente del *Dicho* que busca continuamente *decirla*. La persona es indecible pues en ella permanece la *huella* de la idea del Infinito. Aunque indecible, se muestra continuamente en su *rostro* que refleja el «otro en el mismo» y el «ser para el otro». En su noción de rostro se concentran por una parte la pasividad del sujeto que sufre la invasión del otro y por otra su actividad que se ejercita continuamente en la exterioridad. La persona es esencialmente relación a tres: mismidad, exterioridad y trascendencia. Una relación donde el yo y la alteridad están ya presentes desde el inicio.

La persona es trascendencia y exterioridad por excelencia. Considerar el Yo como una mónada encerrada en sí misma sin posibilidad de comunicarse con el exterior es absurdo, lo más parecido a la nada misma. Tampoco puede ser considerada como pura libertad sin determinación alguna. Es una idea absurda como lo demuestra la pasividad de la creación y la exigencia de la misma razón. El Yo necesita del Otro que lo limite en su interior. La libertad del Yo existe gracias al Otro. La libertad es responsabilidad por el Otro. Esta responsabilidad no es violencia, o más bien, es una violencia “sui generis” en la que el Otro se impone a mí mismo poder de poder como imperativo ético que en su debilidad me domina. La responsabilidad es condición necesaria para la existencia de una libertad finita; sin la alteridad la persona no puede ser.

La persona, por lo tanto, no encuentra su sentido último en su interior, no puede ser autosuficiente. Es substancia que se encuentra en continuo dinamismo y que en su dinamismo se encuentra a sí misma. Acción y ser se requieren y determinan mutuamente y deben ser comprendidos como un binomio inseparable. Esta es la condición *anfíbológica* de la persona humana cuya identidad consiste en el identificarse continuamente consigo misma y reconocerse dentro de cada una de sus obras maravillándose por ello.

Por ello, la persona es relación en sí misma. La relación no constituye tan solo un accidente que se puede quitar sin más. Es gracias al otro que soy persona, pienso y me muevo con libertad. En la ausencia de los otros el Yo no sería ni siquiera sí mismo. Tal relación evoca, sin embargo, una hipóstasis “objetiva” que como matriz aparece en el “se” de mantenerse, vestirse, divertirse,

etc. y a la cual hace continua referencia. No se trata pues de abandonar la ontología sino de mostrar lo que es anterior a ella, lo que es primero en su significado: la ética.

El sentido, por tanto, de la persona humana proviene de su misma esencia relacional que ocurre a tres niveles que se implican mutuamente: egoísmo, responsabilidad y donación. Cada uno de ellos está abierto al tercero que instaura y funda la relación como idea del Infinito. El tercero que como idea de Infinito media la relación no puede ser absorbido dentro de la misma gracias a su infinitud misma y por ello mantiene la relación. De estos tres niveles, el último, la relación como donación, es el que funda la idea misma de persona como un “ser-para-los-demás” que de manera gratuita hace donación de sí misma sin esperar recompensa. Gratuidad que es también objeto del don de los otros, que es otro entre los otros y por lo tanto, sujeto al don gratuito de los demás. Es por ello que la persona busca la “común-unidad” entre sus semejantes. “Común-unidad” que no es una asociación de individuos de la misma especie, sino interacción de subjetividades en torno al amor fraterno.

La idea de Infinito impone *otro modo de ser*, uno más profundo, que no se agota en la exterioridad y que sin embargo, tiende a ella constantemente; que es *dicho* y que debe ser *desdicho* continuamente para volver a ser *dicho*; que en su pasividad, más pasiva que la pasividad misma permanece siempre activo; que dominándolo todo, se reconoce dependiente de todo.

Bibliografía

- Aguilar López, José María, *Trascendencia y alteridad: estudio sobre E. Lévinas*, Pamplona, EUNSA, 1992.
- Derrida, Jacques, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1990.
- Dostoyevsky, Fedor, *I démoni*, Milano, A. Barion, 1930.
- González R. Arnáiz, Graciano, *E. Lévinas. Humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1987.
- Jarnuszkiwicz, Antoni, *Separazione e prossimità: studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di su E. Lévinas*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1982.
- Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, Vaticano, Ed. Vaticana, 1995.
- Lévinas, Emmanuel, “De l’evasion”, *Recherches Philosophiques*, 5, (1935/1936), 373-392.
- , *De l’existence à l’existant*, París, Vrin, 1978.
- , *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1994.
- , “L’Ontologie est-elle fondamentale?” *Revue de Métaphysique et de Morale* 56, (1951) trad. en inglés “Is Ontology Fundamental?” *Philosophy Today*, 33 (1989), 121-129.

- , *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, Livre de poche, Paris 1990; tr. esp. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* trad. por Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1977.
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhof, 1990; tr. esp. *De otro modo que ser o más allá de la esencia* trad. e introd. de A. Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Lorite Mena, José, "El Parménides de Platón, ¿paricidio o suicidio?" en *Δαιμων. Revista de Filosofía*, 4 (1992), 5-17.
- Elior, Rachel, *The Paradoxical Ascent of God. The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, New York, State University of New York Press, 1993.
- Sommavilla, Guido, *Il pensiero non è un labirinto. Dialettica e mistero*, Milano, Jaca Book, 1980.