



Entre nosotros: la radicalización de la alteridad en Levinas.

Nuevos apuntes para el hambre del cíclope.

María Marta Quintana

Universidad de Buenos Aires
epistolasyotros@yahoo.com.ar

“El yo es la crisis misma del ser y del ente en lo humano. Crisis del ser, no porque el sentido de este verbo tuviera que comprenderse aún en su secreto semántico, apelando así a la ontología, sino porque yo me pregunto de entrada si mi ser está justificado, si el *Da* de mi *Dasein* no es ya usurpación del lugar de otro”.

E. Levinas

I. El tiempo de la (in)conciencia

La cuestión de la alteridad parece no haber alcanzado un *status* de suyo más que como aparición de “lo otro” (diferente) respecto del propio “sí mismo”. Esto significa que el modo de la *distentio* agustiniana, que confiere textura tanto al pasado como al futuro en relación a una experiencia originaria del presente, como efecto de duración de la propia alma¹, sin movimiento *ek-stático* del tiempo, “lo otro” se muestra como modalización intencional de la propia conciencia. De esta manera, Emmanuel Levinas denuncia la tautología de la monstruosa razón europeo-occidental: saber y presencia (identidad) son uno y lo mismo.

Astando principalmente contra la tradición fenomenológica, el filósofo señala que la vida cotidiana así como la tradición del pensamiento filosófico y científico se desarrollan en una esfera de inteligibilidad del sentido dominada por la visión². Conocer es *iluminar*, ver o dominar, poner delante de sí, ob-jetivar lo que no tiene más «ser» que el que «sea para mí»; lógica toda del derecho de propiedad, de apropiación. La operatoria de la *Sinnggebung*, que al dar cuenta de la imposibilidad de experimentar la cosa en su desnudez, se pro-pone, por consiguiente, como forma de clausurar aquello sobre lo que “no puede”. Ahora, «yo puedo» (*Ich Kann*) suspender la alteridad de *lo otro* y enfrentarme a mí –tematizándolo bajo mi conciencia intencional-.

Pues bien, la intencionalidad de la conciencia encuentra su asiento en la existencia de un yo idéntico –punto fontanal del que irradian los actos- en su “yo pienso”. El flujo de vivencias se reanuda, es decir, se sintetiza por obra de una identidad (apercepción trascendental) que, lejos de ser la del nombre propio, es la del *ego cogito*: fundamento metafísico y gnoseológico de la existencia –aún como historia y como cultura-. Se trata del privilegio concedido al ámbito de la egología en su

¹ Cf. San Agustín, *Confesiones*, L.XI, Altaya, Barcelona, 1997.

² Cf. Levinas, E.: “Diacronía y representación” en *Entre nosotros*, Pre-textos, Valencia, 2001, p. 187.

función contemplativa pero, en los confines de su propia inmanencia. En otras palabras, anticipando la requisitoria levinasiana, el primado de una ontología que subordina la trascendencia (ética) del «entre nosotros», a las funciones (solitarias y expropiantes) del conocer. En este sentido, recordemos que la conciencia trascendental fenomenológica se hace presente cuando la totalidad del mundo ha sido puesta entre paréntesis y que, finalmente, el fenómeno del mundo se desoculta como un correlato (trascendental) de la actividad noética. El mundo es un nóema, *lo otro* del binomio, pero siempre reducible a *lo Mismo* como su condición de posibilidad.

Levinas señala, entonces, que la conciencia intencional comporta una cierta bipolaridad: por una parte, la operatoria del psiquismo se cierra a un modelo del desinterés, es decir, tiene el carácter de un estar-a-distancia de lo contemplado pero, por la otra, también se caracteriza por una dimensión *teleológica* que se expresa en el deseo y en la aspiración de apropiación de aquello que se conoce. De este modo, se concibe el pensamiento como un *poder* que se realiza en la forma de una dominación de la presencia, en tanto, se trata de una coincidencia entre el mismo instante presente de la donación y el pensamiento, núcleo todo de la representación, y que conduce, en consecuencia, al desvanecimiento de *lo otro* frente a lo Mismo³. Dice el filósofo: “Un pensamiento que se agota en representar o en dominar la presencia. El ser en su presencia se ofrece a la mano, es donación. (...) Identificación de la ipseidad libre del hombre occidental al límite de su poder”⁴.

La vida reducida a un grande y único ojo ciclópeo. Mano de cíclope.

Pues bien, la alteridad adquiere también el sentido de un *tener entre manos*. Esto significa que el ente que se muestra sobre el trasfondo (horizonte) del ser, es decir, iluminado por éste, lleva el estigma de *la promesa* de convertirse en algo del dominio de lo a-prehen-sible. “El ver y conocer, por una parte, y el manipular, por otra, están anudados en la estructura de la intencionalidad (...): la manu-tención del presente subraya tanto su inmanencia como la excelencia misma de este pensamiento”⁵. Digamos que el presente adquiere una doble modalidad de “presente vivo”: esto es, como seguridad de un estar aún, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, arraigado en la existencia y, además, como capacidad de *manipulación* (¿eidética?) de ese (hombre – naturaleza) presente a partir de la posibilidad, ya no sólo de la agricultura, sino también de una biopolítica: campo de concentración, tortura y aniquilación.

Dice Levinas, dirigiéndose nuevamente a Husserl: “Las más abstractas lecciones de la ciencia comienzan en el mundo que habitamos, entre las cosas que se encuentran al alcance de la mano”⁶. Y, de este modo, se dispone a lanzar en contra de los críticos de la modernidad industrial, presagiada como degeneramiento, sus propios argumentos: “Las posibilidades técnicas del conocer y del ver no suponen, entonces, una ruptura radical con la pretendida pureza teórica y con la presunta serenidad contemplativa de la verdad y del tiempo en la pura presencia y de la pura representación. Estas posibilidades y tentativas técnicas son su horizonte”⁷. La intencionalidad de la conciencia se *compromete* a prolongarse mediante la técnica porque ambas comportan la dinámica de la apropiación del mundo. Pero el látigo que desde Galileo domina a la naturaleza también *ha echado mano* sobre el hombre.

³ Cf. *Op. Cit.*, “Del uno al otro trascendencia y tiempo”, p. 169.

⁴ *Ídem*.

⁵ *Op. Cit.* “Diacronía y representación”, p. 188.

⁶ *Op. Cit.* “Del uno al otro trascendencia y tiempo”, p. 169.

⁷ *Op. Cit.* “Diacronía y representación” p.188.

Recapitulando: el presente se privilegia porque es la zona en la que el ser y la conciencia coinciden, y ello se hace patente tanto en la visión como en el habla⁸. Procedimiento de “museo” que ofrenda la historia y su relato como *algo* del dominio de lo a-prehen-sible. Por consiguiente, la crítica de Levinas desoculta que, al poder ser «pasado» y «futuro» reconducidos al ámbito de la presencia como una re-presentación (planificación de retenciones y protensiones), se posibilita la idealidad como sustituto, es decir, estar\poner algo (sí mismo) en lugar de algo (otro). Conciencia del tiempo que no es otro que el tiempo de la conciencia. De esta manera, toda alteridad queda recogida, unificada y *sincronizada* en la interioridad del “yo pienso”; forma brutal de la reducción de lo Otro a lo Mismo como capacidad, para éste último, de iterarse *ad infinitum*. En la manu-tención de lo Mismo se asegura la univocidad del sentido por sobre cualquier acontecimiento sensible, esto es, la repetición intencionada que no debe nada a su existencia empírica.

El mundo escrito en caracteres matemáticos y, más tarde, como lo propio de su destino, el hombre reducido a la genética.

II. La responsabilidad frente al rostro de Otro.

El hombre teme a la muerte. El precepto epicúreo acerca de lo inofensivo de la muerte en tanto mera privación de los sentidos, agranda aún más la llaga de una inmortalidad que siempre se nos escapa. Una herida sin sutura posible. De aquí, los nuevos rumbos que cobra la filosofía del Siglo XX, en tanto, preocupada por la existencia, es decir, por la *facticidad*, a partir principalmente de la concepción heideggeriana de *Sein und Zeit*.

La ontología tiene una nueva tarea: volver a interrogar por el *ser*, en tanto, éste ha caído en el olvido -ha quedado supeditado al tratamiento del ente como lo “ante los ojos” de la intelección-. En cambio, la «analítica existencial» u ontología fundamental, “...presupone una *situación de hecho* del espíritu que conoce. (...) La ontología llamada «auténtica» coincide con la facticidad de la existencia temporal. Comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo. (...) La ontología no se cumple en el triunfo del hombre sobre su condición, sino en la tensión misma en la que se asume tal condición”⁹.

No obstante, este mundo -loco, salido de quicio- ha atesiguado la tragedia brutal de la política que, según el autor de *Totalidad e Infinito*, escindida de la ética la ha negado con vehemencia. De aquí la lucha desatada en un “cuerpo a cuerpo” contra Heidegger¹⁰. Pues, pareciera que ante el resuelto enraizamiento en la facticidad, que

⁸ “Tales unidad y presencia se mantienen en la realidad empírica del habla interhumana. El hablar consistiría, para cada uno de los interlocutores, en entrar en el pensamiento de otro, en coincidir con él. Esta coincidencia es Razón e interioridad. Sujetos pensantes, múltiples puntos oscuros y empíricamente antagónicos sobre los que se hace la luz cuando se ven, hablan y coinciden. El intercambio de ideas se convertiría en presencia o representación en la unidad de una declaración o de un relato que nombra o expone el saber. Consistiría en una sola conciencia, en un cogito que retiene la Razón. Razón universal e interioridad egológica”. Ibidem, p. 190.

⁹ Levinas, E., *Op. Cit.*, “¿Es fundamental la ontología?”, p. 14.

¹⁰ ¿No vislumbró Heidegger que el otro quedaría convertido en un “ser a la mano”? En consecuencia, tal vez, la afirmación de Levinas acerca de que la ontología heideggeriana afirma el primado de la libertad por sobre la ética. Una idea de libertad dominante que Levinas entiende como poder de apropiación y, en consecuencia, de reafirmación del hombre occidental en el trato con todo aquello que le hace frente, como lo “a la mano” a partir de su aperturidad. Es decir, para Levinas afirmar la prioridad del ser en relación al ente, “... es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente

no tolera ya la distinción entre «vida» y situación efectiva (*Da-sein*), se abriera una nueva unidad entre vida y política.

De este modo, pareciera que Levinas escribe, al igual que Epicuro, cuando la *pólis* ya no contiene al ciudadano en los límites de su política de Estado y la metafísica, por otra parte, desatiende a la posibilidad de una justicia basada en la ética, es decir, en la significación ética del *rostro* del otro hombre. Las figuras del extranjero, del refugiado, del apátrida, de la mujer, del niño, del desaparecido reclaman *responsabilidad* frente a la respuesta; responsabilidad frente a la continua omisión de la ambigüedad que opera de fundamento para la “esencia/existencia” del hombre-cosa, del hombre a-prehen-sible, del hombre-comestible. Respuesta que desde las instituciones fundadas sobre un modelo de *iguales*, ha quedado rebasada por los acontecimientos históricos.

Entonces, Levinas pregunta: ¿No podría ser acaso, el nuestro a diferencia de aquel, el tiempo de la *diacronía* como el de mi responsabilidad frente al *rostro* del Otro que se me aparece extraño a lo fenoménico y, por consiguiente, insustituible; el tiempo de la *interpelación* diferida incapaz de sincronizarse en la síntesis temática -y diseccionable- del “yo pienso”?

Veamos. El *otro* es exterioridad e *Infinito*, y excede, en este sentido, a la capacidad de a-prehen-sión de la conciencia tematizante. En otras palabras, si intentase reducirlo a ella, no haría otra cosa que *matarlo*, conjurándolo de su diferencia, de su cuerpo, de su palabra, de su rostro. El rostro de otro hombre significa *de entrada*, me dispone a dar una respuesta. Más aún, su significación ordena toda respuesta, *gratuita* por cierto, dirigida a la *apelación* que me ha hecho. Me ha llamado a responder por su muerte, me ha instigado a no violentar su singularidad. Se trata de una responsabilidad anterior al acontecimiento mismo del encuentro, una responsabilidad “...que contiene el secreto de la socialidad”¹¹; esta última como un *don* que me arroja a la perpetua asimetría respecto del otro, un don que me deja a cargo del otro, entre nosotros, un don que me endeuda infinitamente. Dice el filósofo: “...una responsabilidad respecto de otro a la que estoy condenado *antes* de todo deseo, antes de serme presente a mí mismo y de retornar a mí mismo”¹², y esta socialidad no puede ser confundida “...con una suerte de déficit o privación...”¹³.

Este “antes”, aclara Levinas, no es un *a priori*, tampoco una idea innata y ni siquiera alguna clase de Idea ligada a cierta teoría de la reminiscencia. El tiempo es aquí diacrónico, siempre en diferimiento –a diferencia del planteo husserliano. La anterioridad de la responsabilidad *frente* al rostro de Otro, es irreductible, esto es, incapaz de ser reconducida a la presencia. Pues, en términos del filósofo, esto significa que la ética es anterior a la ontología: la responsabilidad *respecto-de-otro* es anterior a una identidad asegurada en su «derecho», en su *connatus essendi*, o en su ocupación del *Da* del ser. Por el contrario, se trata de un pasado inmemorial desde el cual resuena el mandato del “no matarás”, y que se escucha aún antes de la llegada del forastero. Pasado irreductible que *me condena* al otro. Inspiración del «futuro» que ordena todo «presente». Socialidad: dia-cronía del tiempo que me toma de rehén. Autoridad del imperativo.

El Otro, pues, hace estallar la perseverancia en «lo propio». Para Levinas la angustia (metafísica) se patentiza no en el hecho de estar arrojado en el mundo, sino en la situación del permanente arraigo en el «sí mismo». De este modo, reafirma la

(relación ética), a una 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”. Levitas, E.: Totalidad e Infinito, Sígueme, Salamanca, 2002, p.69.

¹¹ *Op. Cit.*, “Del uno al otro trascendencia y tiempo”, p. 178.

¹² *Ibidem*, p. 179.

¹³ *Ídem*.

necesidad o la dependencia respecto de la vinculación con el Otro, por cuanto, éste viene a encarnar a aquel que me arranca de mí misma, del confín de la inmediatez, impidiendo mi muerte por soledad o, quizás, por asfixia. Este contacto, entonces, se *siente* o se vive traumáticamente. Me afecta porque no puedo re-conocerlo, se sustrae, no lo conozco y, sin embargo, me ha salvado. Esta capacidad de afección es la que, en términos del filósofo, se revela como *vulnerabilidad* porque no responde al orden de lo voluntario. Es decir, no elijo el encuentro, simplemente, acontece. Sin deliberación previa me descubro impelida por el *saludo*, al que de entrada me dispongo vulnerable a dar una respuesta cuya gratuidad carece de exigencias de reciprocidad, en tanto, esa *gratuidad* del *para-otro* es anterior a un lenguaje de tipo proposicional; respecto de ella no hay coincidencia de términos ni remisión referencial a unos contenidos ideales y cognoscibles. El Otro me *hace frente* y, a partir de la *autoridad* de su rostro, que al igual que la de Dios escapa a lo fenoménico, de su proximidad, es que se ordena la responsabilidad significativamente.

Levinas introduce la noción de *sumisión* a una obediencia que resuena en mí, desde un pasado inmemorial. De esta manera, dice: “La inspiración rompe precisamente con el intelectualismo del saber: como si la orden se formulase en la voz del mismo que la obedece...”¹⁴, antes de escuchar la voz del extranjero, es él un recién venido que aún no veo, ni escucho y que, sin embargo, está ahí. Y continúa: “Tal sería más allá de toda metáfora, la voz de la conciencia ética, que no es la simple condición innata de un instinto ni la intencionalidad en la que el *yo pienso* se reservaría la última palabra apropiándose de aquello que se le impone, convirtiendo impacientemente, mediante la «toma de conciencia», su pasividad en iniciativa que iguala a aquello que acoge y destruye toda autoridad”¹⁵. El rostro del Otro es más de lo que se *muestra*, es lo inapropiable por excelencia.

La responsabilidad reclama la conversión del *para-sí* en *para-otro* y, en consecuencia, su lugar ya no cabe en el ámbito del *para-sí* autónomo. En otras palabras, Levinas reconoce a Kant el hecho de que la sujeción al *imperativo categórico* lleva a que la ética le dispute el lugar a la ontología. Se trata del predominio del deber, de la moral como dignidad de la persona. Ahora, mientras en Kant el imperativo categórico trae consigo el concepto de una voluntad autónoma como origen de la propia ley, lo que, a su vez, posibilita la libertad, Levinas, por el contrario, postula la *heteronomía* de la obediencia ética. La trascendencia, observa, debe fundamentarse en otro lugar que no sea el sujeto, pues, hablamos de una ética social. “El mandato no procede aquí de una fuerza. Procede –bajo la forma del rostro del otro- de una renuncia a la coacción, de una renuncia a su fuerza y a toda omnipotencia. Es una autoridad insumisa al determinismo de lo formal y a las estructuras ontológicas, una autoridad en la que la heteronomía no significa inevitablemente servidumbre”¹⁶.

La noción de *heteronomía* consolida, pues, la propuesta levinasiana de anteponer la ética a la ontología. En ella se conjuga la responsabilidad frente al rostro del otro, la responsabilidad ante su muerte. En otras palabras, la socialidad como vulnerabilidad y no como predominio de las formas del «poder» clausurante y mortificante de la diferencia. También es conocida la crítica que, en este sentido, Levinas le ha hecho a Heidegger, en tanto, para este último el otro sería primero objeto de comprensión –libertad de *dejarle ser-* y luego un interlocutor¹⁷.

Por consiguiente, en oposición a una fenomenología de la luz, Levinas desarrolla una fenomenología de la socialidad que confronta con lo siguiente: *mato*, asesino cuando comprendo, veo o conozco haciendo desaparecer todo rastro de

¹⁴ *Ibidem*, p.181

¹⁵ *Ídem*.

¹⁶ Levinas, *Op. Cit.*, “Diacronía y representación”, p.200.

¹⁷ Cf. Levinas, *Op. Cit.*, ¿Es fundamental la ontología?

alteridad tras mis categorías, tras mi propio ser. De aquí la importancia de la ética. Esta debe interrumpir el movimiento de la conciencia intencional mediante el imperativo del “no matarás”, que significa también: “no comerás” (antropofagia); “no profanarás” (la tumba, la tierra, la obra de arte, la América); “no indagarás en la profundidad de la piel porque rasgada mostrará la intemperie del organismo” (“lo inhóspito”, el no-lugar de la persona). Entonces: anteponer a la ontología la relación ética con el rostro del otro hombre como lugar original del sentido, sugiere el filósofo.

III. “No matarás”: la exigencia de justicia en la filosofía de Levinas

Como hemos querido delinear al menos, Levinas encuentra una trágica relación entre la política y la ontología de occidente, que alcanza su traumático *hito* durante la Segunda Guerra.

El Otro, hemos intentado sugerir siguiendo el planteo levinasiano, ha estado dominado por la tiranía gnoseológica (egológica) del Yo, de aquí la necesidad de resistir a este dominio a partir de la significación ética del *rostro*. Y este movimiento, asimismo, nos invita a repensar la cuestión de la justicia que, según el filósofo, ha quedado, como consecuencia del predominio del Yo o, en la versión heideggeriana del *Dasein*, supeditada a la primacía de la libertad. En este sentido, se ha insistido en el hecho de que el rostro del otro hombre nos revela que este es único en su singularidad, siendo este reconocimiento la concreción de la *justicia*. Una noción de justicia que recoge la dia-cronía del tiempo, que invoca la socialidad y que *luego* funda la objetividad del lenguaje teórico, así como también reúne la presencia y la representación a través del relato y de la historia¹⁸. Levinas dice: “...-hasta cierto punto- [todo esto] permite entender la razón mediante la *comparación* -con vistas a la propia justicia-, en el pensamiento-saber, de personas «incomparables y únicas»; comparándolas como *entes*, es decir, como individuos de un género”¹⁹. Sobre este orden de racionalidad *derivada* (respecto de la original) se levantan las instituciones, los tribunales y el Estado.

El planteo levinasiano denuncia la alienación que supone la estructura intencional del pensamiento y *más allá* de ella, las formas de violencia que nos continúan arrastrando, aún hoy de más está decir, a un «tercer mundo». Pues, esa racionalidad *derivada* sobre la que se sostienen las instituciones, los tribunales y el Estado, responde, para el filósofo, y para nosotros también, a un determinismo político inhumano. De aquí que su propósito se inscriba en la posibilidad de “...controlar ese determinismo remitiéndonos a su motivación en la justicia y en lo interhumano fundante”²⁰.

La justicia, por el contrario, y desde su perspectiva, debe hallarse en relación a la *significación ética del otro* como un mandato del “no matarás” dictado por su rostro. La justicia como *no poder poder* frente a las condiciones reales (facticidad) de nuestra capacidad de asesinar (la sangre que brota de mis manos antes de llevar a cabo el crimen).

IV. El fin de lo imposible: política de los amantes

Frente a la imperiosa objetividad se ha enmascarado la «vergüenza originaria» del ver al otro desnudo, como un *igual* en su fragilidad frente a la muerte pero, al mismo tiempo, difiriendo, es decir, radicalmente diferente. Así, bajo un ejercicio

¹⁸ Cf. Levinas, *Op. Cit.*, “Diacronía y representación”, p. 193.

¹⁹ *Ídem*. p. 193.

²⁰ *Ídem*.

coactivo, al representar(me) al otro, al especializarlo (idealmente) le he conferido una textura que no le pertenece. Le he donado el ser con una *violencia* que necrosa sus formas literales de expresarse, de aparecer. Yo, en definitiva, he sido su artífice. Luego, le he obligado a ataviarse para ordenarle, más tarde (dosifico el tiempo), que se me ofrende en un ritual caníbal pero civilizado. El otro (es) ha sido mío: mi hambre.

Por el contrario, Levinas nos ha invitado a «pensar» en: “Un rostro del otro que –bajo todas las formas particulares de la expresión en las que el otro, ya en la piel de un personaje, representa su papel- es en cuanto tal *expresión pura*, extradición sin defensa ni disfraz: extrema literalidad y precisión del *frente a...* que es, en esta desnudez, la exposición a la muerte: desnudez, pasividad y vulnerabilidad pura. El rostro como la *mortalidad* misma del otro hombre”²¹.

En otras palabras, una religión imposible de predicar, pues, no comienza con promesas, ni entregas, ni manipulación de la carne. Estoy *llamado* desde siempre a responder por la muerte de *otro*, cualquiera sea su rostro. El temor tiene que ser temor por el Otro y no por mi misma -ya he sido imputada del crimen de la intencionalidad; he amputado a la alteridad de su diferencia. La sentencia, por el contrario dicta: la responsabilidad respecto de Otro es el límite que impone el *no matarás* a lo *infinitamente* otro. El mandamiento reza: amarás al prójimo en su unicidad y honrarás su singularidad; él no puede ser sustituido.

El hecho de jamás poder liberarnos del prójimo (del cercano forastero) es nuestra responsabilidad. Nuestro compromiso con los demás, por cierto, nunca contraído mediante pacto ni nunca exaltado como derecho humano, no pertenece al orden del «saber» sino que, al igual que el talón de Aquiles que siempre fue zona vulnerable aún antes de que él se anoticiara en el umbral de la muerte, se expresa como una no-indiferencia, una asimetría, una inadecuación, que hemos interpretado como el don de la socialidad. Este compromiso con el rostro desde siempre *questiona* (como mala conciencia) la «natural» perseverancia en el ser, es decir, su *derecho* a permanecer y el dominio de su «buena conciencia» -derecho, por otra parte, inalienable en el que se funda la moral toda y que es, asimismo, el derecho y la buena conciencia de la libertad²². Para Levinas, por el contrario, es, justamente, esa perseverancia en el ser la que se promete a la usurpación, a la profanación de la alteridad.

Bibliografía

- Levinas, E.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- -----: *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 2002.

²¹ *Ibidem*, p. 195.

²² Cf. Levinas, *Op. Cit.*, “Del uno al otro trascendencia y tiempo”, p. 174.