

LA RESPONSABILIDAD DE CREER EN JESÚS

Monografía para optar por el título de Magíster en Teología

Walter Yesid Rivero Flórez, O.P.

Director: Rodolfo Eduardo De Roux Guerrero, S.J.
Segundo lector: Silvio Arcesio Cajiao Pabón, S.J.

Fecha de sustentación: 13 de febrero de 2014

Walter Yesid Rivero Flórez, O.P.

Magister y Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá; Bachiller en Teología, Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín. Profesor de tiempo completo e investigador en la Universidad Santo Tomás, área de Humanidades.

Correo electrónico: walter684@hotmail.com

Rodolfo Eduardo de Roux Guerrero, S.J.

Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Correo electrónico: rderoux@javeriana.edu.co

Silvio Arcesio Cajiao Pabón, S.J.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor de la Facultad de Teología de la misma universidad.

Correo electrónico: scajiao@javeriana.edu.co

RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

A partir de un recorrido por la obra de Emmanuel Lévinas y su visión sobre el rostro, lo trascendental, el acto finito y su responsabilidad para con el otro, que se relaciona con el pensamiento de Marie-Dominique Chenu al concebirse la encarnación como punto definitivo entre Dios y el hombre, este trabajo busca responder las siguientes preguntas: ¿Crear en el Dios cristiano vale la pena? Y ¿esta experiencia de fe, encarna en la vida humana algún tipo de responsabilidad para con el otro?

Crear en el Dios cristiano es un “modo de ser en el mundo y en la historia”, y los únicos que lo hacemos posible somos nosotros por medio de los valores humanos y cristianos insertos en cada una de nuestras actitudes en pos del *otro*. En este sentido, se plantea una reflexión que revaloriza la responsabilidad del creyente en el marco de una nueva historia que se construye desde el yo, un yo que está presente en el nosotros, y el nosotros al cual nos referimos aquí, es la comunidad cristiana en el mundo.

CONTENIDO DE LA MONOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

ROSTRO, LENGUAJE Y RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

1. Biografía de Lévinas (1906-1995)
2. El rostro, relación infinita y trascendental
 - 2.1 El rostro y la exterioridad
 - 2.2 El rostro y la sensibilidad
 - 2.3 El rostro y la ética
3. Lo trascendental manifestado como acto y no como discurso
 - 3.1 El decir
 - 3.2 El decir como exposición al otro o la sabiduría del deseo
4. Responsabilidad para-con-el otro
5. Glosario

CAPÍTULO 2

LA ENCARNACIÓN, PUNTO DE ENCUENTRO DEFINITIVO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

1. Biografía de Marie-Dominique Chenu (1895-1990)
 - 1.1 En el plano teológico
 - 1.2 Teólogo de la historia
 - 1.3 Teólogo de las cosas terrenas, abierto al mundo
 - 1.4 Las realidades terrenas
 - 1.5 Teología inspiradora del Concilio Vaticano II
2. Ley de encarnación
3. Encarnación como comunicación
4. Dios continúa hablando en la historia

5. Encarnación continuada en el tiempo y el espacio,
ortodoxia y ortopraxis
6. Glosario

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El verdadero sentido del rostro es el “tú eres tú”, y en ese sentido ni siquiera es “visto” ni percibido por muchos de nosotros en la cotidianidad. El rostro es aquello que no puede convertirse en un contenido que el pensamiento pueda definir. Y desde este horizonte de alteridad, la experiencia humana tiene su más hondo y significativo fundamento hacia el encuentro con el Otro y su infinitud trascendente. El rostro es lo absolutamente otro. El rostro es la resistencia del “otro” a ser un “mismo”.

La epifanía del rostro nos lleva a descubrir como sujetos el sentido vital y fundante de la ética en la vida humana. Lévinas concibe la ética en un horizonte de alteridad y el espacio en el cual podemos hallar una salida o una apertura de horizonte, entre la ontología de la totalidad y el infinito de la relación para con el otro, es el lenguaje. El lenguaje, para Lévinas, es lo que permite conciliar proximidad y trascendencia entre el mismo y el otro; en el decir intersubjetivo, se revela el verdadero significado de la existencia comprometida y dispuesta a la apertura para-con-el otro.

La responsabilidad es proximidad para-con-el-otro, o, hablamos de la sustitución del mismo por el otro en la relación, es decir, el yo sale de sí, al encuentro con el otro, y en la aproximación, responde a su llamada. Su punto de partida es la experiencia no-filosófica de vivir con el otro, que éticamente se manifiesta en la vida de los sujetos, llevándolos a dar una respuesta solidaria, responsable y desinteresada a quienes están a su alrededor.

EXTRACTO

Capítulo 1 ROSTRO, LENGUAJE Y RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO

1. BIOGRAFÍA DE LÉVINAS (1906-1995)

Emmanuel Lévinas nació en enero de 1906 en Kaunas, Lituania. Realizó estudios secundarios en Lituania y Rusia. Estudió filosofía en Estrasburgo de 1923 a 1930. Estuvo en Friburgo entre 1928 y 1929 junto a Husserl y Heidegger. Nacionalizado francés en 1930, fue profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers en 1964, en la Universidad de París-Nanterre en 1967 y en la Sorbona en 1973, y director de la Normal Israelita Oriental¹.

La vida personal y académica de Lévinas estuvo estrechamente ligada a una preocupación existencial por los derechos humanos. Durante la Primera Guerra Mundial, siendo un niño todavía, tuvo que vivir el exilio en Ucrania, donde su familia presenció los acontecimientos de la Revolución Rusa. En Francia divulgó el pensamiento de Husserl y de Heidegger, pero dedicó la mayor parte de su tiempo a la obra escolar de la Alianza Israelita Universal, institución dedicada a promover los derechos humanos de la población judía.

El ascenso del nacionalsocialismo señaló un giro radical en su pensamiento, pues le condujo a asumir una actitud crítica ante la tradición filosófica occidental, derivada de la afirmación del ser bajo la forma de la ontología. Tal afirmación del ser se expresaba histó-

¹ Lévinas, *Ética e infinito*, 21.

ricamente como afirmación de una manera de ser que, fundamentada en la sangre y en la tierra, devenía en racismo. La crítica de la ontología tradicional por sus vínculos con la dominación política sería la fuente de inspiración para su obra filosófica posterior, donde afirma que “la filosofía occidental ha sido con más frecuencia una ontología: una reducción de lo otro a lo mismo”².

La respuesta del filósofo a la persecución desencadenada por el antisemitismo en Europa consistió en volver a las fuentes judías para criticar los desarrollos violentos del proyecto filosófico que atraviesa toda la historia occidental: “Si el antisemitismo se muestra cómplice del ontologismo de Occidente, la apuesta por un discurso no ontológico habrá de desarrollarse paralelamente a la recuperación de la tradición perseguida”³. Como filósofo y como judío, Lévinas acudió a la tradición sapiencial hebrea para hacerle frente a la ontología cómplice de la violencia. Su resistencia intelectual estaría animada al principio por la lectura de *La estrella de la redención*⁴, de Franz Rosenzweig, y se hará pronto manifiesta como crítica al nazismo en algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (en 1934) y en otros ensayos dirigidos contra el totalitarismo. Después de la Segunda Guerra Mundial, Lévinas profundizaría sus estudios sobre el judaísmo bajo la dirección del Sr. Chouchani, maestro de exégesis talmúdica, hallando en esta tradición valiosos elementos para su reflexión teológica y filosófica en torno al carácter infinito del ser humano.

Durante la Segunda Guerra Mundial, en su calidad de ciudadano francés, se había incorporado al ejército como intérprete, dado su manejo de las lenguas rusa y alemana, pero en 1939 fue hecho prisionero y llevado a Alemania. Su condición de judío lo habría conducido a la muerte, pero su condición de prisionero de guerra francés lo salvó de compartir el trágico destino de su familia, exterminada por los nazis. Haberse convertido en sobreviviente del holocausto marcó definitivamente la vida de Emmanuel Lévinas. Esto es patente tanto en su producción filosófica, crítica de la ontología

² Idem, *Totalidad e infinito*, 33.

³ Sucasas, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, 19.

tradicional, como en sus convicciones políticas, enemigas de toda forma de segregación, persecución racial y violencia. Después de la guerra, Lévinas recobró la libertad sin volver jamás a pisar suelo alemán y, asimismo, nunca retomó el curso de la tradición filosófica occidental. Su empresa sería la de proponer otra manera diferente a la del ser, sentido en que debe ser comprendido el título de su obra maestra: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974)⁵.

Esta pasión ética⁶ se despliega contra el *conatus* egoísta del yo, soberano de sí, y de lo que le rodea, para asistir a la epifanía del *rostro*⁷ del otro, y se alza contra el deseo de apropiación, de asimilación y exclusión de lo extraño al yo, para velar la alteridad inapropiable e inasimilable que educa a la subjetividad. En nuestro tiempo, en el que la muerte del otro es el reverso cotidiano de la usura de *lo mismo*⁸, la alteridad y la filosofía que la piensa significan así el paso hacia una esperanza para el mundo.

La obra levinasiana es un legado que la filosofía debe hacer suyo en contextos en que muchos seres humanos se afirman sobre otros y se entregan a la guerra justificando la exterminación de otros seres en aras de un futuro mejor, del cual solo se tiene como evidencia la sangre, la muerte, el dolor y el desconsuelo. Muchos seres humanos, y no humanos también, necesitan que pospongamos la afirmación de nuestro propio ser para que puedan seguir siendo y para permitirnos existir como responsabilidad⁹. En suma, la obra de Emmanuel Lévinas tiene que aportarle mucho a nuestra historia colombiana,

⁴ En *La estrella de la redención*, Rosenzweig analiza cómo la unicidad de cada ser humano, la realidad del mundo y la trascendencia de Dios ponen en jaque la idea de totalidad, y muestra cómo estas tres singularidades encuentran sentido, una en relación con la otra. La creación une el mundo a Dios, la revelación permite que el ser humano sea orientado por la palabra divina y la redención le da como tarea la salvación del mundo, esencialmente por medio del amor.

⁵ López, “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas”, 107-114.

⁶ Ver definición de este concepto en el Glosario, al final del capítulo.

⁷ López, “Derechos humanos como derechos del otro en Lévinas”, 107-114.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

llena de violencia, exterminio, odio, egoísmo, corrupción, diferencia de clases, etc., para lograr ser un país más humano, que sea capaz de discutir la *totalidad*¹⁰ teórica y especulativa de la razón que hemos heredado del pensamiento europeo.

2. EL ROSTRO, RELACIÓN INFINITA Y TRASCENDENTAL

2.1 EL ROSTRO Y LA EXTERIORIDAD

Como seres inteligentes que somos, si observamos detalladamente nuestro entorno nos encontraremos con fenómenos que describimos, estudiamos, investigamos y los cuales hacemos lo posible por entender, comprender y transformar. Pero si damos un paso más, en un horizonte de alteridad, nos encontraremos con el rostro.

El tema del rostro en Lévinas, no nos lleva a ver detalladamente la composición exterior de la cara de una persona –nariz, ojos, frente, mentón, boca– y a describirla como si fuese un fenómeno. Si lo hiciéramos así nos volveríamos hacia el otro como un objeto. El verdadero sentido del rostro es el “tú eres tú”¹¹, y en ese sentido ni siquiera es “visto”¹² ni percibido por muchos de nosotros en la cotidianidad. El rostro es aquello que no puede convertirse en un contenido que el pensamiento pueda definir.

La relación con el rostro nos hace salir del ensimismamiento en el que nos encontramos, es decir, salir de nosotros mismos. Esta relación es, desde un principio, ética¹³, llegando a un punto tan fun-

¹⁰ Ver definición de este concepto en el Glosario, al final del capítulo.

¹¹ Lévinas, *Ética e infinito*, 80.

¹² *Ibíd.* La paradoja es más patente en el original francés: “*Le visage n’est pas vu*”, que traducido literalmente sería: “lo a la vista no es visto”.

¹³ *Ibíd.*, 85. Al respecto, Jacques Derrida señala lo siguiente: Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como teoría de la ética, se trata de una ética de la ética. En ese caso, es quizás grave que no pueda dar lugar a una ética *una* determinada, a leyes determinadas, sin negarse y olvidarse a sí misma. Por otra parte, esta ética de la ética ¿está más allá de toda ley? ¿No es una ley de las leyes? Coherencia que rompe la coherencia del discurso sostenido

damental y vital que cuando recibimos la epifanía del rostro –es decir, a la persona que está ahí conmigo– y estando con él, tenemos tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad, que constituye la ínfima diferencia entre el hombre y el no hombre. Allí se revela el desinterés de la bondad y el deseo y el gozo de lo absolutamente otro¹⁴. Y desde este horizonte de alteridad, la experiencia humana tiene su más hondo y significativo fundamento, hacia el encuentro con el otro y su infinitud trascendente.

El ego ensimismado, determinado por la libertad contextuada, por el dominio y el conocimiento; en un horizonte de alteridad, está llamado a salir de su clausura y abrirse a la epifanía del rostro que lo interpela. La apertura a la epifanía del rostro permite pensar al “otro-en-el-mismo sin pensar al otro como otro mismo”¹⁵, es decir, que el otro llega a nosotros desde fuera, separado, y se revela como “él mismo” por excelencia.

El rostro es lo absolutamente otro. Este otro indica ausencia de un concepto común, es decir, que el otro es como un extranjero que perturba, un extranjero libre que aparece, un extranjero que escapa a mi intención de aprehenderlo en su aspecto esencial, expresado y reflejado en mi pensamiento.

El rostro es la resistencia del “otro” a ser un “mismo”; y su exterioridad, es la diferencia absoluta, inconcebible en términos de *lógica formal*¹⁶ en la cual se anula la alteridad, accediendo a ella como simple *dato*; en el rostro en cambio el género común se disipa, y el otro acontece como infinito inabarcable.

contra la coherencia. Concepto infinito oculto en la propuesta contra el concepto. Es decir, que la ética conduce la trascendencia a su término: a su “intención trascendente” (Nota del traductor).

¹⁴ Idem, *Totalidad e infinito*, 59.

¹⁵ Idem, *De Dios que viene a la idea*, 130. El mismo, es tratado por Lévinas en “Trascendencia y elevación” desde la crítica a la ¡filosofía digestiva!, en la que el “yo conocedor” es “el crisol” del ser, que transmuta toda alteridad en sí mismo, es decir, ontológicamente hablando: al otro se le asimila o se le reduce a lo mismo (Idem, *Difícil libertad*, 24).

¹⁶ “La lógica formal es la ciencia de los principios de lo que es. Es necesario, en vista de ello, desarrollar una teoría del concepto como expresivo del ser *constitutivo* de lo real” (Mora Ferrater, *Diccionario de filosofía*, 2180).

El encuentro “cara a cara” y la proximidad de esta relación íntima, es para Lévinas el comienzo de un in-finito¹⁷. Y “la relación con el infinito no es un saber, sino un deseo”¹⁸. El cara a cara es más bien una separación que deja al descubierto

...la verdadera esencia del hombre y esta se presenta en su rostro, en el que es infinitamente, y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. Él detiene y paraliza mi violencia con su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, ni la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la visión, pero que permite precisamente así a la exterioridad nombrarse enteramente mandato y autoridad: total superioridad.¹⁹

Ahora bien, si el rostro es superioridad y mandato, “El *no matarás* es la primera palabra del rostro”²⁰, es decir, que en la epifanía del rostro acontece una orden, un mandamiento, un llamado. Este llamado me devela el rostro del otro desnudo y desprotegido, “es el pobre por el cual yo puedo todo y a quien yo debo todo”²¹; y yo soy aquel que responde a su llamado, respondo con ¡hospitalidad! Y esta respuesta va al encuentro con ese infinito, que tiene lugar en el mundo de la vida.

En este orden de ideas, podríamos decir que la filosofía del rostro revela una relación donde “El otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a un distinto nivel”²². Lo anterior indica claramente que el otro no es un yo situado al cual me dirijo; por el contrario, el otro acontece inicialmente hacia mí, es decir, se manifiesta ante mí como un Altísimo ante quien me siento indigno.

¹⁷ El prefijo *in-* sugiere, a la par presencia en lo finito y negación o exclusión de lo finito (Sucasas, “Lévinas, filósofo judío”, 15-46).

¹⁸ Lévinas, *Ética e infinito*, 87.

¹⁹ Idem, *Totalidad e infinito*, 295.

²⁰ Idem, *Ética e infinito*, 83.

²¹ *Ibíd.*

²² Idem, *Totalidad e infinito*, 37.

El rostro es una presencia viva, es expresión, él me habla. Todo esto nos indica que el mismo en relación con el otro que lo trasciende, manifiesta éticamente hablando un vínculo intersubjetivo, donde el *yo existo* deja de ser la proposición fundamental y el encuentro mismo-otro restaura y rescata el verdadero sentido de lo humano, como el *ascenso* del Otro.

La alteridad ética en el encuentro mismo-otro, revela la sociabilidad humana como una existencia sin límites, que nos manifiesta la trascendencia del otro y el respeto incondicional al otro ser humano. Como deseo de... y no como una formalidad planteada que estoy obligado a cumplir. En la traducción española de *Difícil Libertad*, Simon Critchley, en su introducción a Lévinas dice al respecto:

...su filosofía (del rostro) puede resumirse íntegramente en estas sencillas palabras: ¡*Aprèsvous, Monsieur!*... ¡*Después de usted, Señor!*... esto es, por medio de actos cotidianos y bastante triviales de civilidad, hospitalidad, amabilidad y cortesía, los cuales quizás hayan recibido muy poca atención de parte de los filósofos. Son tales actos los que Lévinas califica de éticos. Ahora bien, ojalá no sea necesario decir que el logro de esta relación ética con el otro no es solo una tarea de la filosofía, sino que es una tarea filosófica: la de entender lo que podríamos designar como la gramática moral de la vida cotidiana y tratar de enseñarla.²³

La epifanía del rostro, nos lleva a descubrir como sujetos el sentido vital y fundante de la ética en la vida humana; no desde la necesidad del yo, de crear códigos éticos sociales, sino desde el deseo para con el otro, “que da cuenta de una demanda existencial básica, una obligación fundamental de vida que debería ser la base de todas las teorías y los actos morales”²⁴. En otras palabras, que desde la sensibilidad en el encuentro con el Otro, yo responda a su infinitud sin perder la conexión con las pasiones y la vida cotidiana. Por ello, es interesante dar un paso más para hablar de rostro y sensibilidad.

²³ Idem, *Difícil libertad*, 36-37 (énfasis agregado).

²⁴ *Ibid.*, 38.

2.2 EL ROSTRO Y LA SENSIBILIDAD

La sensibilidad, que no se limita a la vista, abre un largo camino al pensamiento e implica un plano en el que la vida se vive como *gozo*. El gozo que hace parte de la vida sensible no debe interpretarse en función de la objetivación. “La sensibilidad no es una objetivación que se busca”²⁵ y las sensaciones no deben ser tomadas solo por contenidos de aquella; es necesario reconocerles una función trascendental. Al reconocer esta función trascendental, la sensación recobra una *realidad*, cuando esta se ve en aquella y marcha hacia lo invisible.

La filosofía occidental, tradicionalmente, solo reserva funciones trascendentales a las cualidades visuales y táctiles, y deja a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se adhieren al objeto visto y tocado. Entre tanto, la objetividad se muestra sin que participen las otras sensaciones.

La sensibilidad en la persona humana y sus procesos de conocimiento, van más allá de las nociones trascendentales de la vista y el tacto, porque bajo esta forma conceptual, las cosas se ocultan y lo oculto se convierte en abierto y lo abierto en oculto. Para explicitar mejor lo anterior, Lévinas plantea lo siguiente:

Existe al parecer una diferencia profunda entre las diferentes superficies: la del revés y la del derecho. Una superficie se ofrece a la mirada y se puede dar la vuelta a un vestido como se hace refundir una moneda. Pero la distinción del revés y el derecho ¿no nos hacen salir de estas consideraciones superficiales? ¿No nos indica otro plano distinto de aquel en el que deliberadamente hemos colocado nuestras últimas observaciones? El derecho sería la esencia de la cosa, con relación a la cual el revés, en el que los hilos son invisibles, soporta servilmente. [...].Sería como, admirar el revés de las mangas de un vestido de gran dama, como los rincones sombríos de las catedrales, trabajados sin embargo con el mismo arte que la fachada.²⁶

²⁵ Idem, *Totalidad e infinito*, 203.

²⁶ *Ibíd.*, 206.

Parafraseando lo anterior, la sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho; y “lo sensible es, por sí mismo, una aparición sin que haya nada que aparezca”²⁷.

Lévinas quiere explicitar así la oscuridad de la materia y la luminosidad del rostro oculto, que no tiene *fachada*. A simple vista vemos las cosas y su forma, pero esta forma o fachada

...guarda su secreto y se expone encerrada en su esencia monumental y en su mito en el que brilla como un resplandor, pero no se entrega [...] es rostro; su revelación es la palabra. Solo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia, y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia, en el sentido sensible del término, relativo y egoísta.²⁸

Ahora bien, lo que atañe a la significación adecuada de lo sensible, es algo que debe describirse en términos de gozo y herida que son, como veremos, los términos de la proximidad. La proximidad especifica la significación de lo sensible, desde la vulnerabilidad: “Decir que [...] la sensibilidad, en tanto que vulnerabilidad significa; es reconocer un sentido en lugar distinto al de la ontología, e incluso subordinar la ontología a esta significación de lo más allá de la esencia”²⁹. Ir más allá de la esencia, es la no coincidencia de mi yo consigo mismo; es decir, que la sensibilidad del yo, ante el rostro que se manifiesta, consiste en un sentir por *lo otro*³⁰ y para el Otro.

La sensibilidad indica gozo. Y el gozo no pertenece “al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, a lo afectivo, donde hallamos claramente el egoísmo del yo”³¹. Y es acá donde “el gozo parece tocar al otro”³²; en la persona humana la sensibilidad no se conoce, sus cualidades sensibles se viven:

²⁷ *Ibid.*, 155.

²⁸ *Ibid.*, 207.

²⁹ *Idem*, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 120.

³⁰ Ver definición de este concepto en el Glosario, al final del capítulo.

³¹ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 154.

³² *Ibid.*, 155.

...el verde de estas hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito solo es posible como estar-contento. Lo finito como estar contento es la sensibilidad.³³

Quien concreta la sensibilidad vivida como gozo es el cuerpo, él es quien compendia este *modo de ser*; “no como un momento de representación, sino como el hecho del gozo”³⁴.

Hasta este momento, lo que importa indicar es que la sensibilidad está ubicada en el orden del gozo y no en el orden de la experiencia “como conciencia de”. Sin dejar de lado que ella se refiere a las formas elaboradas de la conciencia. La sensibilidad consiste puramente en el gozo. El ejemplo de estar contento, ya citado, en su simplicidad nos enseña lo oculto que está bajo la relación con las cosas:

Esta tierra en la que me encuentro y a partir de la cual tomo los objetos sensibles o me dirijo a ellos, me basta. La tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra. Este final del mundo, universo de micomportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle en la que me muevo, este horizonte en el que vivo, me contento con el aspecto que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soporte, sin sustancia.³⁵

La intencionalidad del gozo puede describirse desde la exterioridad, no ya afirmando y definiendo el mundo, sino ubicándose en él corporalmente. Es decir, que “Asumir la exterioridad es entrar con ella en una relación en la que el Mismo determina al Otro, sin dejar de estar determinado por él”³⁶. La exterioridad designa aquí lo que se lleva a cabo por el cuerpo, *vivir de...*, que en la relación mismo-otro consiste *en darme*. Dicho de otra forma, es aquello gracias a lo

³³ *Ibíd.*, 154.

³⁴ *Ibíd.*, 155.

³⁵ *Ibíd.*, 156.

³⁶ *Ibíd.*, 147.

cual vivo, “mi sensibilidad está aquí. No está en mi posición el sentimiento de la localización, sino la localización de mi sensibilidad”³⁷.

Ahora bien, la descripción de la sensibilidad como gozo, hasta el momento no responde a lo que es el hombre concretamente, trata de mostrar un horizonte de sentido del gozo en la vida humana, es decir, sentir gozosamente, gozar la vida: “Gozamos el mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, paseamos, etc.”³⁸. Es decir, vivimos de todo contenido de vida, donde la aparición del rostro para el mismo, es un sentir gozoso, no desde un pragmatismo descriptivo de la intelección (que lo sabe, que lo conoce, que lo aprehende, etc.), sino desde la sensibilidad de vivir gozosamente la relación con el otro “que se revela precisamente –por su alteridad– no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura”³⁹. De este modo, la felicidad del gozo y su fuerza en la vida humana, permiten entre el Mismo y el Otro, abrir el horizonte ético fundante, “del mañana, de la alegría de vivir –de respirar, de ver, de sentir– ¡un minuto más, Señor verdugo!”⁴⁰

En este orden, rostro y sensibilidad manifestadas en la vida humana como *deseo* y *gozo*, llegan al horizonte vital ético, donde

...[el] Mismo abandona el dominio de la *necesidad* y se incorpora al del *deseo*, lo que supone dejar atrás el ansia de satisfacción y hacer posible la intersubjetividad. Imposible de satisfacer, el *deseo* no es déficit ontológico, sino plenitud ética. En suma, la aparición del rostro consolida la separación del ego, pero al tiempo la inserta en una relación intersubjetiva, paradójica “relación entre absolutos”.⁴¹

Sentido ético fundante, donde se reconoce al otro en lo más profundo y significativo de su ser y existir.

³⁷ *Ibid.*, 157.

³⁸ *Ibid.*, 158.

³⁹ *Ibid.*, 169.

⁴⁰ *Ibid.*, 168.

⁴¹ Sucasas, *Lévinas: lectura de un palimpsesto*, 204.

2.3 ROSTRO Y ÉTICA

La ética para Lévinas es un cuestionamiento crítico de la libertad de poseer, y del apoderamiento cognitivo del yo, que trata de reducir toda alteridad a sí mismo. El rostro se niega rotundamente a ser contenido, es decir, a ser englobado por el ver y el tocar: “Porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido”⁴².

El Otro, en su estado más original, permanece infinitamente trascendente, infinitamente ajeno, y la epifanía de su rostro, ¡me llama, me interpela!, esta relación entre el otro y yo, resplandece en su expresión, negándose aquel a terminar cualificado o conceptualizado.

La relación entre el otro y yo, no se limita a números o a conceptos creados por el pensamiento; desde su negación a ser totalizado, el

...[el] Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia.⁴³

La inconmensurabilidad del otro, o su negación a ser abarcado, expresa o pone en relación aquello que es fundamentalmente trascendente. El trascendente que se revela en términos de alteridad, es la significación más profunda del otro y su manifestación en el yo. Y esta manifestación acontece en el lenguaje que es quien presenta al trascendente. Porque en el lenguaje es donde se realiza la separación de términos, donde el otro no es un mismo, y “La palabra se pronuncia aun en el silencio, cuyo embarazo reconoce esta evasión del Otro”⁴⁴. Es decir, que en el lenguaje se da la diferencia entre el “otro como mi tema y el otro como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor”.⁴⁵

⁴² *Ibíd.*, 207.

⁴³ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 208.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Ibíd.*, 209.

En este orden de ideas, podemos caer en la cuenta de que la palabra va más allá de la visión. Por eso el lenguaje trascendental, enmarcado dentro del discurso, ubica al otro, no como un tema que hay que tratar, describir, determinar o hacer un juicio sobre él; sino como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo. El lenguaje pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor: “Por ello la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro”⁴⁶.

Hasta el momento, Lévinas concibe la ética en un horizonte de alteridad, al plantear:

El rostro mantiene por medio del discurso una relación conmigo, no lo alinea en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del Otro.⁴⁷

La presencia del otro que no entra en la esfera del Mismo, para no ser abarcado ni subordinado, fija la altura de su infinito. Este desbordamiento, oposición por excelencia, permite la relación infinita con el rostro. Lo infinito sostiene y manifiesta la exterioridad del otro con referencia al mismo. Es aquí donde acontece plenamente la “epifanía del rostro”.

Este horizonte de lo infinito no hay que entenderlo como un ideal de la razón, como lo entendía Kant; se refiere a la experiencia privilegiada de lo infinito, que por lo mismo, no se interesa por los límites de la finitud. Pareciera un juego de palabras, pero aunque parezca no lo es, es decir, que “Lo finito no se concibe ya con relación a lo infinito. Al contrario, lo infinito supone lo finito que amplifica finitamente”⁴⁸.

Hasta aquí, Lévinas quiere mostrarnos que la relación con el otro no puede reducirse a una simple comprensión o definición del

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

pensamiento, esta relación ética, ha de concebirse como “la relación no-totalizable con el otro ser humano”⁴⁹.

El rostro se niega rotundamente a ser poseído o enmarcado en la posesión del yo. El rostro al hablarme, me invita a una relación absoluta entre absolutos. Esta alteridad evita que el otro se convierta en un concepto o en un elemento de un sistema, físico, psicológico, social o cultural antropológicamente hablando. Esto quiere indicarnos que la epifanía ética expresada por el rostro, precede al plano de la ontología totalizante y frente a esta ontología del Mismo, Lévinas define la relación ética, como aquella en la que doy la cara ante la otra persona, es decir, donde “la idea de infinito es la relación social, el milagro de la salida de uno mismo”⁵⁰.

En suma, para Lévinas,

...el rostro (ética y vitalmente hablando) no es simplemente una forma plástica, sino de entrada un compromiso para mí, una llamada, la orden de ponerme a su servicio. No solo del rostro, sino de la otra persona que en ese rostro me aparece a la vez en su desnudez, sin medios, sin nada que la proteja, en su indigencia, y al mismo tiempo como el lugar en que recibo un mandato. Esa forma de mandato es lo que yo llamo la palabra de Dios en el rostro.⁵¹

3. LO TRASCENDENTAL MANIFESTADO COMO ACTO Y NO COMO DISCURSO

La epifanía del rostro levinasiana, la cual hemos venido desarrollando, no es un discurso programático en cuanto tal. Ella pone claramente en tela de juicio la filosofía occidental y su mirada teórica, dirigida hacia “una reducción de lo otro a lo mismo”⁵². Esta reducción, egoísta, violenta, totalizante y subordinante entre sujetos y culturas, histórica y vitalmente hablando, es digna de cuestionamiento y sospecha.

Lévinas, fiel testigo y sobreviviente de esta realidad histórica occidental –fue exiliado de niño con su familia a Ucrania durante la

⁴⁹ Idem, *Difícil libertad*, 33.

⁵⁰ *Ibíd.*, 22.

⁵¹ Idem, *La filosofía como ética*, 21.

⁵² Idem, *Totalité et infinité. Essai sur l'exteriorité*, 33.

Primera Guerra Mundial y perseguido por ser judío en su adultez, en la Segunda Guerra Mundial–, se dio a la tarea de cuestionar a profundidad cuál era el origen de esta condición inhumana e irracional. Como filósofo y judío, perseguido, violentado y educado bajo la ontología tradicional europea, busca en ella misma una respuesta a este fenómeno, y descubre un reduccionismo ontológico –donde el Yo subordina y define al otro y anula toda alteridad– que lo lleva a formular una fuerte crítica frente a este, desde el pensamiento semita y la fenomenología, para construir un horizonte ético performativo, y “hacerle frente a la ontología cómplice de tal violencia”⁵³.

El antisemitismo desatado durante la Segunda Guerra Mundial en Europa, por parte del nacionalsocialismo alemán, lleva a Lévinas a criticar el proyecto filosófico occidental y su complicidad en la anulación de toda alteridad. Esta crítica en buena parte es el relato de vida de un filósofo, de un judío, de un sujeto ético, inmerso en la historia, que cuestiona el porqué se extingue la vida, el porqué nos aferramos tanto a un yo egoísta lleno de conocimiento, que solo busca la extinción de los otros, porque no son iguales a él.

Esta condición de inhumanidad que atraviesa toda la historia del hombre en Occidente, representa la violencia, muerte, anulación del otro, con base en “un saber absoluto, tal y como ha sido buscado, o recomendado por la filosofía, es un pensamiento de lo igual”⁵⁴.

La infinitud del rostro y la relación trascendental con él implican todo lo contrario, un pensamiento de lo desigual. Con lo anterior, la crítica levinasiana busca hallar el sentido ético trascendental “en torno al carácter infinito del ser humano”⁵⁵, dejando de lado el discurso ontológico-teorético devastador, donde el otro pasa ser lo mismo, es decir, una generalidad (o totalidad) que el pensamiento puede definir.

¿Cómo encontrar un espacio donde la presencia del Otro, rompa con la generalización (o totalidad) y el pensamiento de lo igual; donde el otro no pase a ser un mismo?

⁵³ López, “Derechos humanos como derechos del Otro en Lévinas”, 107-114.

⁵⁴ Lévinas, *Ética e infinito*, 85.

⁵⁵ *Ibid.*, 108.

El espacio en el cual podemos hallar una salida o una apertura de horizonte, entre la ontología de la totalidad y el infinito de la relación para con el otro, es el lenguaje. Este es la base o el fundamento,

...de cualquier relación trascendente que irrumpe en el mundo sin convertirse enobjeto. Es en el espacio de interlocución inaugurado por la palabra donde la alteridad puede hacer acto de presencia, pues el hecho del habla representa, ante todo, una exteriorización del emisor, una apelación al interlocutor.⁵⁶

Es decir, que el lenguaje, expresado en la palabra, permite a una interioridad salir de su clausura y abrirse a quien escucha.

3.1 EL DECIR

El lenguaje, para Lévinas, es lo que permite conciliar proximidad y trascendencia entre el mismo y el otro. La interlocución mismo-otro es “la vía de salida del ser y de acceso a la trascendencia”⁵⁷, donde la filosofía del lenguaje levinasiano se funda, para hallar el verdadero camino por seguir, el horizonte ético, apartándose de la ontología heideggeriana⁵⁸.

El horizonte ético al cual nos referimos es el hacer performativo del *decir*⁵⁹, “que no se deja reducir a una descripción proposicional [...] dado que la filosofía en tanto ontología, habla el lenguaje de *lo dicho*⁶⁰, es proposicional, llena papeles, capítulos y libros como

⁵⁶ Sucasas, “Lévinas, filósofo judío”, 15-46.

⁵⁷ Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 228.

⁵⁸ La ontología, para Lévinas, “es el saber o el pensamiento que adsorbe lo Otro, por medio de un término medio, en el Mismo y promueve la identificación y libertad del Mismo [...]. La ontología es saber del ente, de lo otro integrado en lo mismo [...]. Es una filosofía del poder, de la posesión, de la tiranía que conduce a la explotación del Otro”. Lo anterior más que una definición, es la gran crítica de Lévinas a la ontología desarrollada por Heidegger (Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*, 230).

⁵⁹ Ver definición de este concepto en el Glosario, al final del capítulo.

⁶⁰ Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas*.

este”⁶¹. El hacer performativo del *decir*, es la expresión de apertura a la escucha, de una interioridad clausurada en sí misma.

Este espacio de interlocución, permite al rostro nombrarse, manifestar su presencia ante su interlocutor, donde

...en el acto de habla, lo esencial no es el contenido semántico de las palabras ni las leyes gramaticales que asocian los signos, sino la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, el hecho de que entre los interlocutores se establezca una relación cuyo medio no es de índole visible sino audible. Prioridad del *decir* sobre lo *dicho*, del vínculo comunicativo sobre el contenido informativo en circulación. Originariamente, el lenguaje es invocación o interpelación: *escucha, Israel*.⁶²

Vale decir, hasta el momento, que el lenguaje es el medio, o la vía, que hace posible que la relación mismo-otro sea vivida como “proximidad de uno a otro, como compromiso de acercamiento, de uno para el otro”⁶³. No en materia de discurso, sino en lo que refiere al verdadero sentido y significado de la existencia, un “para-el-otro”.

Gracias a esta relación hallaremos que “el Mismo, reducido a su ipseidad de ‘yo’ sale de sí”⁶⁴. Esto nos permite analizar al sujeto no como un *yo pienso*, sino como un ¡heme aquí!⁶⁵; la manifestación del rostro es mandato,

...se me ordena *decir-le* ¡heme aquí! al otro, sin reservas, así como el ¡heme aquí! de Abraham ante Dios es sin reservas (Is 6,8). Esto no presupone que simpatice con el otro, y por cierto que no presupone –lo que Lévinas ve como un gesto de autoexaltación– lapretensión de que “comprendo” al otro. Lévinas insiste en que cuanto más me acerco a

⁶¹ Lévinas, *Difícil libertad*, 26.

⁶² Sucasas, “Lévinas, filósofo judío”, 15-46.

⁶³ Lévinas, *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*, 48.

⁶⁴ Idem, *Totalidad e infinito*, 63.

⁶⁵ Idem, *Difícil libertad*, 48. “El yo [...] se reduce al ¡heme aquí! (*me voici*), en una transparencia sin opacidades, sin zonas pesadas, propicias para la evasión. ¡Heme aquí! como testigo de lo infinito, pero un testigo que no tematiza aquello sobre lo que da testimonio, y cuya verdad no es la de la representación, no es evidencia”. Lévinas cita el libro de Isaías: “¡Heme aquí! Mándame” (Is 6,8). El “¡Heme aquí!” significa “Mándame” y este no es una proposición.

otra persona mediante los canales ordinarios –sobre todo por ejemplo una relación amorosa–, más se me pide que tenga conciencia de lo lejos que estoy de captar la realidad esencial de esa persona, y más se me pide que respete esa distancia.⁶⁶

La asimetría del mismo, en relación con el otro, muestra el mandamiento moral fundante, del yo para-con-el otro: ponerme a su *disposición*. Es decir, que la relación infinita mismo-otro, obedece claramente, a un mandato ético fundante, manifestado en la *responsabilidad infinita* del yo para-con-el-otro; no en términos de reciprocidad, saber o reconocimiento, sino, presentándose como alguien que siempre está a *disposición*⁶⁷ para-con-el-otro, quien es mandato.

La epifanía del rostro, en la relación Mismo-Otro, enuncia claramente un mandamiento: “No matarás”. Este mandamiento es el *decir* ético, que expone el sentido trascendental de la relación, y este “consiste en ordenarme hacia el rostro del otro [...] en acercarme al otro, en respuesta al infinito no-tematizable [...] es el punto de ruptura de la esencia excedida por el infinito”⁶⁸.

El rostro significa “no matarás”, no debes matarme. Es su humildad, su desamparo, su indignancia, pero al mismo tiempo, el mandamiento “no matarás”. Es aquello que se expone al asesinato y se resiste al asesinato. He ahí la esencia de esa relación del “no matarás”, que es todo un programa, que quiere *decir* “tú me harás vivir”. Hay mil maneras de matar al otro, no solo con un revolver; se mata al otro siendo indiferente, no ocupándose de él, abandonándolo.⁶⁹

En este orden de ideas, Lévinas muestra que la relación ética va más allá del saber; la distingue y la clarifica en el discurso, por medio del *decir*:

⁶⁶ *Ibíd.*, 48.

⁶⁷ *Ibíd.*, 50. Disposición, en cuanto mandato significa. Ephraim Meir ha subrayado que esta expresión también me presenta como alguien que oye el mandato básico “no matarás”, y que en la filosofía de Lévinas dicho mandato también es un *decir*.

⁶⁸ *Idem*, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 56.

⁶⁹ *Idem*, *La filosofía como ética*, 22.

...que el *decir* pueda comprobar un *dicho* es una necesidad del mismo orden que la que impone una sociedad, con unas leyes, unas instituciones y unas relaciones sociales. Pero el *decir* es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más; le respondo. El *decir*, es una manera de saludar al otro, pero saludar al otro es ya responder de él. Es difícil callarse en presencia de alguien; esta dificultad tiene su fundamento último en esa significación propia del *decir*; sea lo que sea lo dicho. Es preciso hablar de algo, de la lluvia y el buen tiempo, poco importa, pero hablar, responderle a él, es ya responder de él.⁷⁰

Hasta este punto, podríamos pensar que Lévinas plantea un sistema ético claro; pero no, lo que Lévinas trata de construir –desde la epifanía del *rostro* y el *decir*– es el verdadero sentido de la ética y su existencia previa a lo *dicho*, abriendo un horizonte ético performativo, ante las filosofías de la totalidad.

Lévinas, desde el *decir*, trata de romper el ser y su lenguaje, para salir fuera de su estructura y no caer en las redes predicativas de la ontología. El *decir* revela el *infinito* del *rostro* que se me impone, y se abre hacia una responsabilidad para-con-el-otro, que no admite escapatoria, y que va más allá de los confines discursivos del ser y del no-ser, orientándose a la proximidad y el acercamiento entre el *mismo* y el *otro* y su apertura a una relación infinita-trascendental, “que no presupone una ontología previa”⁷¹.

Ahondando un poco más en el *decir*, podremos ver que este conserva una correlación directa con el ser y su lenguaje, en cuanto se refiere a lo *dicho*, “en tanto conocimiento e interés, quedando así reducido a un juego verbal”⁷², que se une a las formas de la lógica formal. Si hasta el momento hemos manifestado que el *decir* precede a lo dicho, ¿cómo no caer en la tematización de la ontología nuevamente y traicionar el *decir* mostrándolo en un contenido?

⁷⁰ Idem, *Ética e infinito*, 83. Para percatarse de la importancia que Lévinas concede a este decir, téngase en cuenta: “Este decir primero no es ciertamente más que una palabra. Pero es Dios” (Idem, *Em decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 236).

⁷¹ Urabayen, *Las raíces del humanismo de Lévinas*, 228. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

⁷² Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 48.

Esta contrariedad entre el *decir* y lo *dicho* hay que analizarla desde “las significaciones que sobrepasan la lógica formal, [...] donde el *más acá* ontológico aparece de modo contradictorio [...] y la lógica es interrumpida por las estructuras de lo *más allá del ser* que se muestran en él”⁷³. Entonces, cómo enunciar lo indecible, aquello que es la aparición de lo ausente o de lo que no aparece, es decir, lo *más allá del ser* o *lo de otro modo que ser*. Lévinas, al respecto, muestra la vía de acceso al infinito desde el *decir*, sin traicionarlo en lo *dicho*, en lo siguiente:

Lo de otro modo que ser, se enuncia en un *decir* que también debe *desdecirse* para, de este modo, arrancar también *lo de otro modo que ser* a lo dicho, en lo que *lo de otro modo que ser* comienza ya a no significar otra cosa que un *ser de otro modo*.⁷⁴

El anterior laberinto de palabras, levinasiano, quiere revelarnos “el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”⁷⁵, que comunica el sentido y significado ético de la relación intersubjetiva abierta al *infinito*⁷⁶.

Para ilustrar un poco más la relación con lo infinito, lenguaje que permite *decir lo de otro modo que ser*, es necesario analizar con más detalle la experiencia de totalidad, que reduce al otro a una mismidad. Esta experiencia se quiebra y se condiciona, al crear una representación del *otro* y establecer un concepto común, del cual se parte para dirigirse u orientarse hacia él. Ahora bien, esa experiencia al situarse en las determinaciones lógicas del ser, pone de relieve un dogmatismo cuestionable, y al mismo tiempo permite resplandecer la relación con lo infinito. Esto nos lleva a la necesidad de pensar la posibilidad de *ir más allá de la esencia*, es decir, romper con la frontera del concepto común, del género y de la forma, que adsorbe al

⁷³ *Ibíd.*, 50.

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ *Idem*, *Totalidad e infinito*, 50.

⁷⁶ El infinito, desarrollado en la explicitación del *decir*; describe la trascendencia en el rostro del otro, a la subjetividad que recibe al otro; como hospitalidad (*Ibíd.*, 51).

otro, y abrimos a hallar en el *decir*, el infinito del otro y el verdadero sentido de la trascendencia, manifestada en la relación intersubjetiva.

La posibilidad de *ir más allá de la esencia*, me hace recordar el diálogo entablado por el principito y el zorro en el capítulo veintiuno de esta gran obra literaria, que describe de una forma más sencilla lo que filosóficamente estamos analizando. Le dice el zorro al principito: “he aquí mi secreto, es muy simple: no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”⁷⁷. Otro ejemplo que puede ayudarnos a entender y a pensar mejor el horizonte de *lo de otro modo que ser*, en su relación con lo infinito, es la figura filosófica del escepticismo:

Aquí debemos mantenernos en la situación extrema de un pensamiento diacrónico⁷⁸. El escepticismo traducía y traicionaba en los albores de la filosofía la diacronía de esta traducción y de esta traición. Pensar *lo de otro modo que ser* exige quizás tanta audacia como la que se le atribuye al escepticismo⁷⁹, el cual no se desalentaba ante la afirmación de la imposibilidad del enunciado atreviéndose, al mismo tiempo, a *realizar* semejante imposibilidad a través del mismo enunciado de tal imposibilidad. Si después de las innumerables refutaciones irrefutables que el pensamiento lógico le enfrenta, el escepticismo tiene la capacidad de retornar (y retorna como hijo legítimo de la filosofía), ello significa que a la contradicción que el pensamiento lógico detecta en él le falta el *al mismo tiempo* propio de las proposiciones contradictorias; ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o

⁷⁷ Saint-Exupéry, *El principito*, 83.

⁷⁸ *Diacrónico*: como lo indica la etimología del vocablo, diacrónico se refiere a lo que tiene lugar “a través” del tiempo. Específicamente, se trata del “llamado tiempo histórico” o de la historia, de modo que el método diacrónico es fundamentalmente un método histórico (Mora, *Diccionario de filosofía*, 859-860).

⁷⁹ *Escepticismo*: en su etimología, escepticismo significa “mirar cuidadosamente”, “examinar atentamente”. Según ello el vocablo “escéptico” significa originariamente “el que mira o examina cuidadosamente”. El escepticismo, como doctrina filosófica, tiene dos aspectos: uno teórico y otro práctico. Desde el punto de vista teórico, es una doctrina del conocimiento según la cual no hay ningún saber firme ni puede encontrarse nunca ninguna opinión absolutamente segura. Desde el punto de vista práctico, el escepticismo es una actitud que se niega a adherirse a ninguna opinión determinada; adopta una sola decisión: la de abstenerse de toda decisión (ibíd., 1053-1056).

enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía⁸⁰, más allá de la esencia.⁸¹

Concebirlo de otro modo que ser como una responsabilidad infinita, implica asimilar que la

...relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce su *infinición*⁸² misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro –es decir con lo que siempre desborda al pensamiento– la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.⁸³

Es por ello que en el *decir* intersubjetivo se revela el verdadero significado de la existencia comprometida y dispuesta a la apertura para-con-el otro.

3.2 EL DECIR COMO EXPOSICIÓN AL OTRO O LA SABIDURÍA DEL DESEO

El decir se torna en mí como respuesta al infinito, no es una noción que se forja, como se hace con una idea y luego se realiza. La relación con lo infinito se presenta como un *deseo*⁸⁴, lo que supone dejar atrás el ansia de satisfacción y hacer posible la intersubjetividad, “que no es más que esa presencia del infinito en un acto finito”⁸⁵, es decir, un *para el otro*, una responsabilidad del *uno-para-con-el-otro*, que no

⁸⁰ *Sincronía*: coincidencia de hechos o fenómenos en el tiempo (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 1205).

⁸¹ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 51.

⁸² “La *infinición* se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. La *infinición* [...] presenta a la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de infinito” (Idem, *Totalidad e infinito*, 52).

⁸³ *Ibíd.*, 51.

⁸⁴ Idem, *Ética e infinito*, 87. “El deseo es un más allá del tema dentro del pensamiento, que piensa más de lo que piensa”.

⁸⁵ *Ibíd.*

proviene de ningún compromiso previo, reducible a una relación de conocimiento:

...la relación con el otro no es reducible a una relación de conocimiento y a una división de los papeles en el ámbito de las competencias. La relación con el Otro en su alteridad no relativa es una relación de proximidad, es decir, de complicación, de implicación que antecede toda iniciativa de un sujeto cognoscitivo.⁸⁶

Todo esto habla de la inmediatez de lo sensible, de la proximidad en la relación mismo-otro. Además, esta inmediatez, complicación e implicación, habla del gozo y del deseo de lo infinito, vivido en la relación con el otro, es decir, “una complacencia en sí misma de la vida que ama la vida incluso en el suicidio. Complacencia de la subjetividad, complacencia probada por ella misma; eso es su propia *yoidad*; pero también de modo inmediato *desnucleamiento*”⁸⁷. Ahora bien, este desnucleamiento, pone de manifiesto que la sensibilidad en cuanto significa proximidad,

...es sentido por lo otro y para lo otro, para el otro; no en los sentimientos elevados dentro de las ‘bellas letras’, sino como después de un arrebatamiento del pan a la boca que lo saborea, para dárselo al otro, así es el desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo.⁸⁸

Ahora bien, el *decir*, vivido como respuesta para-con-el-otro, manifiesta una disposición total para con él y significa de forma enigmática, la trascendencia del infinito.

El enigma del infinito, responsabilidad en la que nadie me asiste, cuyo *decir* se torna en mi contestación⁸⁹ del infinito, pero contestación mediante la cual todo me incumbe, mediante la cual, por tanto, se produce mi entrada en los designios del infinito.⁹⁰

⁸⁶ Barroso Ramos y Pérez Chico, *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, 301.

⁸⁷ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 121.

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *Contestación*: acción o efecto de contestar (Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 351).

⁹⁰ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 232.

Tal enigma del infinito, revela el *decir* como *proximidad*, y en la proximidad, es donde se manifiesta en toda su plenitud el infinito. Por tal motivo, “Hay que seguir el nacimiento latente del saber dentro de la proximidad. La proximidad puede permanecer siendo la significación del propio saber en el que ella se muestra”⁹¹.

En virtud de lo anterior, tendríamos que ir tras las huellas de la “sabiduría del encuentro” vivido entre sujetos, donde la cercanía y la proximidad de-cara-al-otro, revelan la manifestación ética fundante de la subjetividad. Porque para Lévinas,

...el hombre es un ser miserable que en su miseria revela la gloria, porque piensa más en la salvaguardia de los otros que en su persistencia. Esto abre un nuevo sentido a lo humano, que se cifra en la humildad y en la responsabilidad por el otro que es lo que permite la ascensión al plano plenamente humano.⁹²

Hasta aquí podemos afirmar que el más allá del ser es la ética. Afirmar el más allá del ser es, para Lévinas, el sentido de la trascendencia en la subjetividad, que es responsabilidad por el otro:

...cuando, en realidad, el significado del ser proviene del uno-por-el-otro, de la *sustitución* del mismo por el otro, de un sujeto que ha despertado antes que el ser y el conocimiento en una anarquía de la responsabilidad, en un *decir* sin dicho: el ser y la conciencia se subordinan a la significación y a la responsabilidad.⁹³

La sustitución quiere describir, éticamente hablando, un proto-lenguaje, que es anterior a todo compromiso libre y egoísta del Yo, que muestra a un sujeto responsable, “justo y culpable porque es responsable de todo y de todos y su sentido es ¡heme aquí!, esta responsabilidad no ha sido elegida, es anterior a toda iniciativa de la voluntad y es lo que hace posible la comunicación con el otro”⁹⁴.

⁹¹ *Ibíd.*, 235.

⁹² Urabayan, *Las raíces del humanismo de Lévinas*, 83. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

⁹³ *Ibíd.*, 84.

⁹⁴ *Ibíd.*, 86.

Antes que llamen, yo les responderé; estarán hablando, y ya los habré escuchado (Is 65,24). “Una fórmula que hay que entender literalmente. Al acercarme al otro, siempre estoy retrasado respecto a la hora de la *cita*”⁹⁵. Esta singular obediencia, es el sentido del lenguaje, antes que el lenguaje se desborde en códigos lingüísticos, en palabras. O dicho de otra forma levinasianamente: “En la acogida del prójimo, acojo al Altísimo al que mi libertad se subordina”⁹⁶; es en la proximidad y el contacto, donde el prójimo cuenta más que yo mismo.

En suma, trascendencia-alteridad-exterioridad, se dan sin un contacto *a priori* antes del tiempo de la conciencia y de la libertad. Esta triada es la epifanía del rostro, que cuestiona y grita desde el silencio, y manifiesta el *para-con-el-otro* del *decir*, donde:

...la libertad humana es finita, los valores valen antes que la libertad los elija y la frontera entre humanidad e inhumanidad no es la distinción entre libre y no-libre; hay algo que es anterior o más originario: la pasividad del mismo y la responsabilidad *para-con-el-otro*.⁹⁷

4. RESPONSABILIDAD PARA-CON-EL OTRO

Habitualmente, al hablar de responsabilidad siempre nos referimos a lo que hace el yo, enmarcado dentro de unas leyes establecidas y conocidas por el sujeto, social y culturalmente hablando: ¡Tienes que ir a misa todos los domingos! ¡Haz tu trabajo! ¡Respetas a tus mayores y a quienes te rodean! ¡Cumple y respeta los reglamentos establecidos! ¡Realiza tus pagos! En suma, ¡sé responsable con tus deberes y obligaciones con tu familia, con tus estudios, en tu trabajo, en la sociedad!, etc. Hoy Lévinas nos hace caer en cuenta de que al hablar de responsabilidad, se debe ir más allá de lo que uno mismo hace; la responsabilidad inicialmente no es un precepto que estamos llamados a cumplir y a llevar a cabo, como una carga pesada

⁹⁵ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 228.

⁹⁶ Idem, *Totalidad e infinito*, 276.

⁹⁷ Urabayen, *Las raíces del humanismo de Lévinas*, 86. Lévinas cree que la primacía de la ética está presente en la razón práctica kantiana (nota del autor).

e insostenible, sino la sensibilidad que antes de ser conocimiento, es *proximidad para-con-el-otro*, una proximidad que seduce, una proximidad que orienta hacia, una *proximidad* que entra en *contacto* y revela la responsabilidad como “la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad”⁹⁸.

El origen de la subjetividad en términos éticos, está en aquel que responde: “soy responsable de él, desde el mismo momento en que el otro me mira”⁹⁹, es decir, hago algo por-el-otro, me doy, sin remitirme al hecho de que el otro me sea conocido. Así pudo afirmar Lévinas:

Decir heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad. Día-conía antes de todo diálogo; analizo la relación interhumana como si, en la proximidad del otro –más allá de la imagen del otro hombre que yo me hago–, su rostro, lo expresivo en el otro, fuera lo que me *ordena* servirle.¹⁰⁰

Este ordenamiento de servicio, es la respuesta inmediata; ante el rostro del otro, le respondo sin más, “es un hacer antes que entender”¹⁰¹, es el sentido ético anterior a todo conocimiento establecido, en reglas y mandamientos por seguir.

Según Lévinas, la responsabilidad hay que entenderla desde una *responsabilidad para-con-el-otro*, esta es la subjetividad misma en términos éticos. Y cuando nos referimos a la subjetividad como responsabilidad para-con-el-otro, hablamos de la sustitución del *mismo* por el *otro* en la relación, es decir, el yo sale de sí, al encuentro con el otro, y en la aproximación, responde a su llamada. De modo que la responsabilidad para-con-el-otro, se concreta “desde el momento en que el otro me mira; yo soy responsable de él, sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su

⁹⁸ Lévinas, *Ética e infinito*, 89.

⁹⁹ *Ibíd.*, 90.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 91-92.

¹⁰¹ Tudela, “Emmanuel Lévinas. La compasión se hace carne”, 198.

responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago”¹⁰².

La *responsabilidad para-con-el-Otro* nos permite comprender el verdadero sentido ético, en términos históricos y humanos, donde la subjetividad no sigue siendo un para sí, sino un *para-el-otro*. En la medida en que sea responsable, seré y me sentiré sujeto, es decir, un hombre verdadero.

Lo planteado por Lévinas, es profundamente contrastante respecto a las relaciones humanas que hoy llevamos. Aún existe un gran abismo entre lo teórico obligante y el verdadero sentido de la vida con respecto al valor. La responsabilidad para-con-el-otro nos recuerda el sentido y el valor verdadero de ser hombres. Y el significado de ser hombres es apertura, donación e inicio de todo sentido orientado a un infinito.

Hoy, nuestra coyuntura histórica, golpeada por el no ser, siendo, nos llama e invita, más que nunca, a ser *responsables para-con-el-otro*, porque nos encontramos:

en tiempos donde nadie escucha a nadie,
 en tiempos donde todos contra todos,
 en tiempos egoístas y mezquinos,
 en tiempos donde siempre estamos solos...¹⁰³

Y un *decir próximo*, para-con-el-otro, es la respuesta preoriginal que responde al otro, ¡des-viviéndose! por el otro hombre, este es el verdadero y auténtico significado de lo humano. Donde la respuesta no parte de un conocer, sino del

...para-el-otro del *decir*; que no debe, por tanto, tratarse en términos de conciencia-de, de intencionalidad tematizadora, ni tampoco en términos de compromiso; la significancia del *decir* no remite al compromiso, sino que es el compromiso el que supone el *decir*.¹⁰⁴

¹⁰² *Ibíd.*, 90.

¹⁰³ Fragmento de la canción “Al lado del camino”, del cantante y artista argentino Fito Páez.

¹⁰⁴ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 104.

Esto nos lleva a sacudirnos éticamente, y a preguntarnos: ¿por qué hay violencia? ¿Por qué vemos al otro solo con interés o satisfacción? ¿Por qué vivimos en el mal y no nos orientamos al bien?, etc. Estos cuestionamientos hablan claramente de un egocentrismo, del nudo que teje el yo, enmarcado dentro de unos intereses y satisfacciones de sí mismo, que no permiten el milagro del desanudamiento en un para-el-otro.

Hasta aquí, podremos caer en cuenta de que responsabilidad para-con-el-otro es significación que va más allá de lo representativo, más allá del conocer, y esta significación significa, en

...el acontecimiento extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana en la que la fraternidad por sí misma no explicaría aún la responsabilidad que proclama entre seres separados.¹⁰⁵

La respuesta del responsable, habla del bien¹⁰⁶ que cualifica la libertad, y me ordena hacia el rostro del *otro* y me hace próximo, y al hacerme próximo me hago responsable y

...esta responsabilidad me sustituye por el otro, en tanto que rehén. Toda mi intimidad queda investida para-con-el-otro-a-mi-pesar. A pesar mío, para-otro: he aquí el significado por excelencia y el sentido de sí mismo, del *se*, un acusativo que no deriva de ningún nominativo, el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose.¹⁰⁷

La responsabilidad significa un para-el-otro, esta respuesta inmediata para con él, es comunicación:

Comunicarse sin duda es abrirse; pero la abertura no es completa si se acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al espectáculo o al reconocimiento del Otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él. En suma, el énfasis de la abertura es la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la sustitución, el *para-el-*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 54.

¹⁰⁶ El Bien cualifica la libertad. Él me ama antes de que yo lo haya amado. Gracias a esta anterioridad, el amor es el amor (*Ibíd.*, 55, nota al pie).

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 56.

otro del develamiento, de la mostración al otro convirtiéndose en *para el otro* de la responsabilidad.¹⁰⁸

Hermosamente, la película *Cadena de favores*¹⁰⁹ explicita mejor este horizonte comunicativo de la responsabilidad para-con-el-otro, dentro de un lenguaje ético. No toma como punto de partida la situación ética de la responsabilidad, ni la *experiencia responsable como algo filosófico* sobre lo cual se debe reflexionar. Su punto de partida es la experiencia no-filosófica de vivir con el otro, que éticamente se manifiesta en la vida de los sujetos, llevándolos a *dar una respuesta solidaria, responsable y desinteresada* a quienes están a su alrededor.

El esfuerzo que en las anteriores líneas se acaba de plantear, consiste en extraer de la vida humana y su lenguaje ético significaciones que van dirigidas a la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y estas significaciones están llamadas a *dar una respuesta, para-con-el-otro*, manifestada en la responsabilidad. Y al responder por él, el rostro me pide y me ordena: “me pide, como se pide algo que se ordena: ¡Se os ruega que...!”¹¹⁰, es como si el primer movimiento de

...la responsabilidad no pudiese consistir ni en esperar, ni siquiera en acoger la orden (lo cual sería aún una cuasi-actividad), sino en obedecer a esta orden antes de que se formule. O también como si se formulase antes de todo presente posible, en un pasado que se muestra en el presente

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 189-190.

¹⁰⁹ *Cadena de favores* es una película estadounidense de 2000, dirigida por Mimi Leder. La protagonizan Haley Joel Osment, Kevin Spacey, Helen Hunt y John Bon Jovi en los papeles principales. Está basada en la novela homónima de Catherine Ryan Hyde. Género: drama/romance. Argumento: Eugene Simonet, un profesor de ciencias sociales de 7º grado, con el rostro y el alma llenos de cicatrices, decide asignar a sus estudiantes la tarea de buscar métodos para mejorar al mundo, por lo menos a la comunidad que les rodea. Trevor McKinney toma muy en serio la propuesta de su profesor e inventa un sistema ingeniosamente simple: su idea consiste en ayudar a tres personas en algo que no podrían lograr por sí mismos, y en lugar de que el favor le sea devuelto a uno, cada una de esas tres personas debe ayudar a otras tres personas y así sucesivamente. Para sorpresa de todos, la desinteresada propuesta causa furor entre la gente. Para más información, ver http://es.wikipedia.org/wiki/Cadena_de_favores

¹¹⁰ Lévinas, *Ética e infinito*, 92.

de la obediencia sin *re-cordarlo*, sin proceder de la memoria; como si se formulase por aquel que obedece en esta obediencia misma.¹¹¹

En suma, la responsabilidad para-con-el-otro, le incumbe de manera directa al sujeto asumiendo la condición de rehén. De esta condición, Lévinas afirma:

Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. Así, se ve que en el sujeto humano, al mismo tiempo que en una sujeción total se manifiesta mi primogenitura. Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme¹¹². De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esa posición o de esa deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que, precisamente, es su *responsabilidad para con el otro*¹¹³. La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. Esa carga es una suprema dignidad del único. Yo no intercambiable, soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto. En ese sentido preciso es en el que Dostoievski dice: *todos somos responsables de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*.¹¹⁴

Estas palabras de Dostoievski citadas por Lévinas, se convierten en un cuestionamiento performativo, para cualquier sujeto que se atreve a *ir más allá* de sí mismo, éticamente hablando, desde un proto-lenguaje. Si las miramos desde un plano creyente, para un cristiano católico, estas palabras *cuestionan* y al mismo tiempo *significan* su ser creyente en el mundo y en la historia; es decir, si afirmamos la presencia del Dios vivo en medio de nosotros y anunciamos la Buena Nueva de Salvación que Él se dignó a revelarnos por medio de su Hijo Jesucristo, quienes creemos en ello,

¹¹¹ Idem, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 58.

¹¹² El descubrimiento del otro no ya como dato precisamente, ¡sino como rostro! subvierte la aproximación trascendental del yo, pero conserva el primado egológico de ese yo que permanece único y elegido en su responsabilidad irrecusable (nota del traductor) (Lévinas, *Ética e infinito*, 95).

¹¹³ Ver definición de este concepto en el Glosario, al final del capítulo.

¹¹⁴ Lévinas, *Ética e infinito*, 96.

estamos llamados a vivir y a dar testimonio de nuestra fe, desde una *responsabilidad para-con-el-otro*, como la vivió Jesús, con aquellos Otros, especialmente los más necesitados.

Atrevemos a vivir la fe desde una *responsabilidad para-con-el-otro*, es ser próximo, es ir tras la huellas del Verbo encarnado, Jesucristo; es responder a la *epifanía del rostro* del Otro; es abrirnos a la Gracia del Espíritu Santo que nos permite salir del ensimismamiento, es dar acogida al Otro, donde “Dios *significa* por la *praxis* humana”, y en últimas, es caer en la cuenta como creyentes, que la responsabilidad para-con-el-otro, es un darme, es la “reivindicación del mismo por el otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce en mí sobre mí”¹¹⁵:

A este mandamiento mantenido sin relajo solo puede responderse: *Heme aquí*, donde el pronombre *yo* está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo¹¹⁶. *Heme aquí*: decir propio de la inspiración que no es ni el don de las bellas palabras ni de cánticos. Constricción a *dar* a manos llenas, y por consiguiente a la corporeidad.¹¹⁷

En suma, la *responsabilidad para-con-el-otro*, motiva a cada hombre y cada mujer creyente: a “arrancarse-a-sí-mismo-para-otro en el acto de dar-al-otro-el-pan-de-su-boca”¹¹⁸. Este lenguaje ético de alteridad planteado por Lévinas, nos interpela e invita a buscar la significancia misma, de nuestro ser creyente encarnado, en un para-con-el-otro.

¹¹⁵ Idem, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 217.

¹¹⁶ “Yo os conjuro, / muchachas de Jerusalén, / si encontráis a mi amado, / ¿qué le habéis de decir? / Que estoy enferma de amor” (Ct 5,8).

¹¹⁷ Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 217.

¹¹⁸ *Ibíd.*

5. GLOSARIO

Ética¹¹⁹. Lévinas es célebre por su afirmación de que la ética es la filosofía primera, y se origina directamente en la excepcional relación cara a cara, lo que no solo significa que no hay que derivar la ética de alguna metafísica, sino también que todo pensar sobre lo que significa ser humano debe comenzar por una ética “sin fundamentos”.

Esto no equivale a decir que Lévinas pretende negar la validez de, digamos, el “imperativo categórico”. Lo que rechaza es cualquier fórmula del tipo “compórtate así porque”, o “porque el otro es básicamente lo mismo que tú”. El riesgo de pensar que la ética se basa en que me doy cuenta de que el otro se parece a mí y por tanto desearé automáticamente ayudarlo, radica en que basta con creer que algunos no son “en realidad” lo mismo para dar por tierra con la fuerza de ese fundamento: “Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una *moral*, sino la esencia de la relación ética en general. No quiere construir una ética; intenta tan solo buscar su sentido”¹²⁰.

Rostro¹²¹. En el pensamiento de Lévinas “el acceso al rostro es de entrada ético” y nada tiene que ver con la observación visual de sus características fisionómicas que propiciaría que “se vuelva hacia el otro como hacia un objeto”, advirtiendo que con este tipo de observación “no estamos en relación social con el otro”. El rostro es lo que es, no depende de estatus, posiciones sociales, ocupación, etc.; no es un “personaje”, se refiere al sentido del ser que no es visto, es la desnudez desprovista de defensa alguna, y es esta desnudez la que nos lleva a sentirnos amenazados y la misma que motiva el hecho de enmascaramos. “Rostro y discurso están ligados”, el rostro habla, y ante esta comunicación se establece una correspondencia, una respuesta. El “No matarás” es la primera palabra del rostro. Es una orden que se deriva de la vulnerabilidad del otro y a partir de esto se desarrolla una responsabilidad para con el otro.

¹¹⁹ Idem, *Difícil libertad*, 33, 43-44.

¹²⁰ Idem, *Ética e infinito*, 85.

¹²¹ *Ibíd.*, 79-83.

Totalidad e infinito¹²². Lévinas entiende el totalizar como concebir mi relación con el otro en términos de entendimiento, correlación, simetría, reciprocidad, igualdad e incluso, reconocimiento. Cuando totalizo, concibo esa relación desde algún punto imaginario que presuntamente está fuera de ella, convirtiéndome así en un espectador teórico del mundo social del que en realidad formo parte y actúo. Vista desde afuera, la intersubjetividad puede parecer una relación entre iguales, pero desde adentro de esa relación, tú me pones una obligación que te sitúa por encima de mí, te hace más que mi igual.

Al hablar de infinito, Lévinas describe la relación ética con el otro basada en la idea de infinito del hombre, lo que me desborda: “al pensar en infinito, el yo piensa desde el principio más de lo que piensa”. Así, Lévinas delinea los contornos de una relación con algo que siempre es un exceso de cualquier idea que yo pueda tener de ese algo y en este orden de ideas, la relación entre dos términos estaría basada en la superioridad, la desigualdad, la irreciprocidad y la asimetría. Lévinas transforma el planteamiento de Descartes sustituyendo a Dios por el otro. Afirma que “la idea de infinito es la relación social”, y en otro lugar, “aquí llamamos rostro al modo en que el otro se presenta a sí mismo, excediendo la idea del otro”. En consecuencia, Lévinas expresa que la relación ética con el otro genera “una curvatura del espacio intersubjetivo” y que solo se puede totalizar falsamente imaginándose a uno mismo como alguien que ocupa una posición semejante a Dios, fuera de esa relación.

Lo mismo y lo otro¹²³. Lo mismo es para Lévinas el uno mismo, el yo y la conciencia. No solo se refiere a pensamientos subjetivos sino también a los objetos de esos pensamientos. En términos husserlianos, el dominio de uno mismo incluye no solo los actos intencionales de la conciencia, sino además los objetos intencionales que le dan sentido a estos actos. Es definido como ser-en-el-mundo.

Por consiguiente, lo mismo se ve cuestionado por otro que no se deja reducir a lo mismo, por algo que escapa al poder cognitivo del sujeto.

¹²² Idem, *Difícil libertad*, 20-21.

¹²³ *Ibíd.*, 22-23.

La interrelación de lo mismo y lo otro se entiende a través del planteamiento que hace Lévinas con respecto a la ética: la ética para Lévinas es crítica. Es el cuestionamiento ético de la libertad, de la espontaneidad y el emprendimiento cognitivo del yo, el cual trata de reducir toda alteridad del mismo.

El decir y lo dicho¹²⁴. Lévinas ofrece definiciones de diccionario para estos términos, y puntualiza que el decir es ético y lo dicho es ontológico.

El decir es el acto de exponerme –corpórea y sensiblemente– al otro hombre, mi incapacidad de resistirme al acercamiento del otro. El decir consiste en que las palabras están dirigidas a un interlocutor. Es la posición de mi yo que afirma, que propone o se expresa frente al otro.

En contraste, lo dicho es una declaración, una afirmación o una proposición cuya falsedad puede ser demostrada. Puede pensarse que lo dicho es el contenido de mis palabras, su significado identificable.

Responsabilidad para con el otro¹²⁵. En su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Lévinas describe la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo.

En la medida en que descubro al otro en mi rostro, en que comprendo que mi proximidad hacia el otro no está determinada simplemente por una cercanía en el espacio, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él, entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. No se asemeja a una relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto –no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano–. La proximidad no remite a esta intencionalidad, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.

La responsabilidad para con el otro es intransferible, no está ligada a su aceptación o su rechazo por parte del otro y mucho menos al hecho de la reciprocidad.

¹²⁴ *Ibid.*, 25-26.

¹²⁵ *Idem*, *Ética e infinito*, 89-96.

Se podría pensar, entonces, que se es injusto con respecto a sí mismo al anteponer al otro sobre sí mismo. Al respecto, citando a Dostoievski, anota Lévinas: “Todos somos culpables de todo y de todos ante todos y yo más que los otros”. En este sentido, la justicia tan solo tiene sentido si conserva el espíritu de desinterés que anima la idea de la responsabilidad para con el otro hombre.

La responsabilidad es lo que de manera exclusiva me incumbe, y que humanamente no puedo rechazar. Soy yo en la medida en que soy responsable.

BIBLIOGRAFÍA

- Barroso Ramos, Moisés y David Pérez Chico. *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Trotta, 2004.
- Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.
- Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas*. Tomo II. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Carnicella, Cristina. “Artículo: comunicación”. En *Diccionario de teología dogmática*, por W. Beitnert, 235-238. Barcelona: Herder, 1990.
- Concilio Vaticano II. “Naturaleza y objeto de la revelación”. En *Constitución dogmática Dei Verbum*. Bogotá: Verbo Divino, 2002.
- _____. “Condiciones de la cultura en el mundo de hoy”. En *Constitución dogmática Gaudium et spes*. Bogotá: Verbo Divino, 2002.
- Chenu, Marie-Dominique. *El Evangelio en el tiempo*. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. *La fe en la inteligencia*. Barcelona: Estela, 1966.
- _____. *¿Es ciencia la teología?* Andorra: Casal i Val, 1959.
- De Saint-Exupéry, Antoine. *El Principito*. Bogotá: Atenea, 2004.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1998.
- Espeja, Jesús. *Jesucristo. Ampliación del horizonte humano*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2002.

- _____. *Jesucristo, una propuesta de vida*, Madrid: San Pablo, 2010.
- Franco, Antonino. “Marie-Dominique Chenu”. En *Teólogos del siglo XX*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Gallo, Luis Antonio. “La concepción de la salvación y sus presupuestos”. En *Marie-Dominique Chenu*, 271-273. Guatemala: Instituto Teológico Salesiano, 1978.
- Geffré, Claude. “Le réalisme de l’incarnation dans la théologie du Père M.D. Chenu”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques (RSPT)* 69 (1985): 389-399.
- Guwy, F. “La asimetría del rostro. Entrevista a E. Lévinas”. En *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*, editado por A. A. Martos, 19-28. Valencia: Universitat de Valencia, 2008.
- Henn, Walter. “Artículo: ortodoxia”. En *Diccionario de teología fundamental*, por R. Latourelle y R. Fisichela, 1040-1041. Madrid: Paulinas, 1992.
- Jolivet, Régis. *El Dios de los filósofos y de los sabios*. Andorra: Casal i Vall, 1958.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- _____. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós, 1995.
- _____. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.
- _____. *Totalité et infinit. Essai sur l’exteriorité*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1961.
- _____. *Em decouvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1982.
- Lokfing, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* (3a. ed.). Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- López, Edgar. “Derechos humanos como derechos del Otro en Lévinas”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 103 (2010): 107-114.

- Mora Ferrater, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1999.
- Müller, Gerhard. “Artículo: encarnación”. En *Diccionario de teología dogmática*, por Wolfgang Beitnert, 235-238. Barcelona: Herder, 1990.
- Oporto Guijarro, Santiago y Miguel García Salvador. *Comentario al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE, 1970.
- Sánchez, Olivani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Sucasas, J. Alberto. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 176 (1998): 12-31.
- _____. “Lévinas, filósofo judío”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 103 (2010): 15-46.
- _____. *Lévinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmód, 2006.
- Tudela, Juan Antonio. “Emmanuel Lévinas. La compasión se hace carne”. *Ciencia Tomista* 139 (2012): 198.
- Urabayen, Julia. *Las raíces del humanismo de Lévinas: el judaísmo y la fenomenología*. Madrid: Eunsa, 2005.