

LEVINAS, LA FENOMENOLOGÍA Y MÁS ALLÁ. FIDELIDADES E INFIDELIDADES

LEVINAS, PHENOMENOLOGY AND BEYOND. FIDELITIES AND INFIDELITIES

Berta SÁENZ ALMAZÁN
Universidad de Barcelona
bsaenz@ub.edu

RESUMEN: Emmanuel Levinas aprendió a pensar y a “trabajar en filosofía” gracias a Husserl y, posteriormente, a Heidegger. De ellos alababa la sospecha ante una pretendida objetividad a la que accedería la razón, y la exploración de las intencionalidades afectivas que caracterizan la experiencia humana. Sin embargo, aunque se declaraba abiertamente heredero de la fenomenología, se empeñó en salirse de ella. Levinas consideró que el discurso filosófico había allanado el camino a las atrocidades del siglo XX, y pretendió reorientarlo hacia un encuentro con la alteridad que suspende el movimiento usual de la conciencia, compuesta en su totalidad de representación, dominio y asimilación. Así pues, intentó hablar en el lenguaje de aquello que lo funda y que se le escapa, para que el pensamiento dejara de ser un monólogo sin orientación e incluso un prelude de la violencia. Investigaremos cómo revisa Levinas su herencia fenomenológica y filosófica en general, y cómo responde a ella abriéndole nuevos caminos.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, Heidegger, Husserl, Levinas, alteridad, violencia

ABSTRACT: Emmanuel Levinas learned to think and “work in philosophy” thanks to Husserl and, later, Heidegger. He praised their suspicion of an alleged objectivity to which reason could access and the exploration of affective intentionalities that characterize human experience. However, although he openly declared himself an heir of phenomenology, he insisted on distancing himself from it. Levinas considered that philosophical discourse had paved the way for the atrocities of the 20th century, and he intended to reorient it by focusing on an encounter with otherness that suspends the usual movement of consciousness—all of it being representation, domination, and assimilation. Thus, he tried to speak through the language of that which founds and escapes language itself, so that thought would cease to be a lost monologue and even a prelude to violence. We will investigate how Levinas revisits his phenomenological and overall philosophical heritage, and how he responds to it by opening new paths.

KEYWORDS: Phenomenology, Heidegger, Husserl, Levinas, Otherness, Violence

Emmanuel Levinas aprendió a pensar y a “trabajar en filosofía”, como él mismo decía (1982, p. 30), gracias a Husserl y, posteriormente, a Heidegger. Declarándose abiertamente heredero de la fenomenología, presentó su pensamiento como un intento de salirse de ella, de hablar en el lenguaje de aquello que lo funda y se escapa irremediabilmente de él. Una filosofía que no se deba a esta raíz oculta, conceptualmente escurridiza, sería, a sus ojos, un monólogo desorientado e incluso un preludio a la violencia. Veamos cómo revisa Levinas su herencia fenomenológica y, en general, filosófica, y cómo responde a ella abriendo nuevos caminos.

1. Fenomenología: escuela para pensar

Con Edmund Husserl, el joven Levinas descubrió la posibilidad de ejercer el pensamiento de forma rigurosa y metódica, sin limitarse a repetir los dogmas que grandes mentes afirmaron en el pasado (1982, p. 30). En retrospectiva, Levinas considera que la enseñanza principal de Husserl consiste en el ejercicio de remontarse a la apertura subjetiva —o intencionalidad— que determina el objeto que se nos aparece; es decir, ante toda “presencia hecha y acabada, [ejercer] una desconfianza mayor hacia lo que se impone de modo natural al saber, hecho mundo y objeto, pero cuya objetividad en realidad taponan y estorban la mirada que la fija” (1982, p. 31). Dado que la intencionalidad que tematiza Husserl es una actitud, una apertura afectiva, Levinas encuentra en la filosofía husserliana una pista que nunca abandonará: la considera la “primera contestación radical, en el pensamiento occidental, de la prioridad de lo teórico” (1982, p. 31). Esta exploración de lo afectivo más allá de lo conceptual (1949, pp. 90-91), que acompaña toda nuestra experiencia, descarta el acceso a una objetividad desprovista de sentido o de comprensión (1949, p. 89). Según Levinas, esta forma de hacer filosofía encuentra una expresión paradigmática en Heidegger y su *Sein und Zeit*. Sus análisis de la angustia, del cuidado y de la mortalidad le parecen “un ejercicio soberano de la fenomenología [...] en extremo brillante y convincente” (1982, p. 37).

Esa “intencionalidad axiológica” que Levinas lee en Husserl y en Heidegger le permite pensar una forma de existir irreductible al saber. A su vez, Levinas la utiliza para hablar de la relación con el otro como un problema eminentemente ético en lugar de cognoscitivo. Según él, “la relación con el otro puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por

ver en ello la ruptura de la intencionalidad” (1982, p. 32), una afirmación que sintetiza la continuidad y la discontinuidad con la fenomenología husserliana. Philippe Nemo, en sus agudas conversaciones con Levinas en Radio France, señala explícitamente que esta investigación constituye la senda del pensamiento levinasiano. Sin embargo, si dejáramos aquí la revisión que hace Levinas de sus maestros, parecería que entre ellos se mantiene una plácida herencia, un aprendizaje sin demasiadas turbulencias. Pero, entonces, ¿por qué habla Levinas de ruptura? La razón es que en dicha revisión también hallamos algunas críticas penetrantes.

Levinas presenta el pensamiento de Husserl como “una filosofía de la libertad” (1949, p. 87), y lo más sorprendente es que, más adelante, esta etiqueta se presentará como una profunda objeción. A nivel descriptivo, Levinas señala que, en Husserl, el sentido de las cosas lo otorga la luz de la conciencia; es decir, que nada —ni objetos, ni pensamientos— tiene sentido sin ser comprendido. Asimismo, afirma que la forma de la existencia personal consiste en ser libre, en coincidir consigo mismo¹: toda existencia tiene forma de reflexión, dado que la conciencia determina la aparición de los objetos en sus propios términos. En su descubrimiento del mundo, el sujeto se sorprende ante su propio reflejo, en cierto sentido. He ahí el carácter de cerrazón del pensamiento sobre sí, que lo condena al solipsismo: “La intencionalidad [...] caracteriza a una mónada” (1949, p. 88). Además, en Husserl, la conciencia, dice Levinas, se caracteriza por su capacidad de desvincularse del mundo, de lo otro, de excusarse, de ser independiente de lo que la rodea (1949, p. 88). Por eso mismo, Levinas habla de la experiencia personal como “lo Mismo” (*le Même*): el reino de la libertad ganada a base de la soledad.

El problema se agrava con Heidegger. Levinas señala que el filósofo alemán piensa la existencia estrictamente en términos de comprensión —aunque no sea meramente teórica—. Y, en todo comprender, Levinas lee un gesto de asir, de dominar, de asimilar. Incluso ante la imposibilidad de comprender la muerte, Heidegger, según Levinas, describe la existencia en términos de comprensión, aunque sea hablando de su fracaso (1949, p. 157).

¹ Levinas (1949, p. 87): “La fenomenología no responde únicamente a su necesidad de un saber absolutamente fundado: éste se subordina a la libertad que expresa la pretensión de ser un yo y por relación al ser origen. Desde ese momento el saber que descansa sobre evidencias, sin secreto para ellas mismas, reconociendo su alcance y su sentido, es el modo mismo de la existencia personal y libre”.

Sin duda, hay lectores que liman las diferencias entre autores, que defienden que la trascendencia se encuentra de manera seminal en Husserl (Liberton, 1979; Dalton, 2014; Finegan, 2012) o que se puede cuestionar que la comprensión heideggeriana sea totalizante (Keyes, 1972; Gak, 2014). Pero la recepción mayoritaria de Levinas interpreta su pensamiento atendiendo a la distancia que el pensador toma con dichas influencias, y encuentran la razón de esta separación en la poca atención —por no decir directamente la exclusión— a la alteridad del otro que implica tanto la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana (Achrati, 2006; Hansel, 2010; Miller, 2007; Peperzak, 1998; Salanskis, 2010; Sebbah, 2006). Aunque mencionemos lecturas secundarias, recurriremos principalmente a la lectura directa de los textos levinasianos para situar dicha cuestión. Veamos cómo expresa Levinas las consecuencias de un sujeto cuya forma habitual de estar en el mundo es comprendiéndolo, y por qué le parece problemático.

2. La crítica: nadie responde

La lectura levinasiana de la fenomenología nos presenta la libertad y el dominio como características de la forma automática de existir de todo ser humano. Lo problemático de este pensamiento del ser consciente y libre es que nos predispone, según Levinas, a los peores horrores: somos seres que, a fin de cuentas, solo se deben a sí mismos. Y, curiosamente, esto significa deberse al empeño irracional por sobrevivir, por seguir siendo, por perseverar en el ser —el *conatus essendi*, dirá Levinas, apropiándose de este concepto spinoziano—.

Recordemos que, después de su periodo de formación filosófica, Levinas fue testigo de la época más oscura de la Europa contemporánea, el sangriento siglo XX, siendo, además, un judío que cargó con la suerte y la condena de todo superviviente. Para Levinas, esas masacres no son más que la expresión más cruenta de un caldo de cultivo que siempre está ahí: el empeño por existir, el desprecio hacia el otro cuando no suma a mi propio interés, la soledad y la desorientación; en definitiva, nuestra forma habitual de estar en el mundo.

Presentaremos la manera en que Levinas piensa esa existencia desorientada, libre e inmanente, desde la noción del *il y a*. A continuación, nos preguntaremos qué tipo de sujeto habita este escenario y, también, anhela evadirse de él. Exploraremos las falsas salidas de esta situación (el trabajo, el alimento, el conocimiento, etc.) para detenernos en el potencial del sufrimiento y de la cercanía con la

muerte, que suspenden los poderes del yo y descubren en él otra capacidad más apta para vivir de otra forma: su sensibilidad, su pasividad. A este sujeto abatido se le abre lo que Levinas llamará la “situación de lenguaje” —que solo presentamos sin ahondar en ella—, en la cual el sujeto ya no está solo. Esta relación con el otro o relación ética implica repensar lo humano y el ideal de paz, para descubrirnos en un mundo de hablantes, de seres solicitados que responden unos ante otros.

2.1. *Il y a*

Aunque hayamos hablado mayoritariamente de Husserl, la obra de Levinas podría leerse como un diálogo —o una ferviente discusión— con Heidegger. Pese a la admiración por los análisis mencionados, Levinas también encuentra en Heidegger una de las peores advertencias de a dónde nos puede llevar un pensamiento animado por el poder. Dicho de otra forma, una filosofía desconectada del deseo de alteridad, de la acogida de la debilidad del otro. No es de extrañar que Levinas piense la existencia en los lúgubres términos del *il y a* (“hay”), que contrastan con la comprensión heideggeriana del ser como *es gibt* (“se da”): lo que nos viene dado, que se da gratuitamente (1947a, p. 12). Por el contrario, en la descripción levinasiana del ser no encontramos ninguna generosidad, sino más bien una constatación fría de que las cosas son, que están ahí, que hay un campo de existencia. Pero este escenario es totalmente impersonal, inhumano, desamparado. Repasemos las expresiones que nos facilita Levinas para acercarnos a ese concepto.

De entrada, se trata de un paisaje marcado por la neutralidad y, más aún, por la indiferencia. Indiferencia que debe entenderse en primer lugar en un sentido literal: ausencia de diferencia, homogeneidad y, por tanto, imposibilidad de orientación. En esta línea, Levinas indica que en el *il y a* se pierde la distinción entre la interioridad y la exterioridad. Así pues, encontramos la descripción de una extrema soledad. Igualmente, se utiliza la imagen de la noche para enfatizar esa ausencia de referencias, esa exclusión de la luz, de las formas reconocibles; una situación en la que “No hay discurso. Nadie nos responde, pero ese silencio, la voz de ese silencio, se oye” (1947a, p. 12). Esta ausencia presente es lo que permite a Levinas describir el *il y a* como “la vuelta a la nada de las cosas y personas” (1947a, p. 70), matizando a continuación que no se trata de una nada pura: hay presencia, el silencio “se oye”, pero no hay nada concreto y definido que se oiga o se vea.

Probablemente, la manera más visual de referirse al *il y a* es recurrir a la experiencia del insomnio (1947a, pp. 81-83). En ella coinciden la indeterminación de la noche y la presencia secuestrada del insomne, que se despersonaliza: no nos sentimos dueños de la propia conciencia, no podemos escoger dormir, sino que nos encontramos entregados a un velatorio anónimo: “la noche misma vela. Ello vela” (1947a, p. 82). La falta de control se relaciona con la imposibilidad de salir de ese marco nocturno, la “necesidad de asumir su carga para siempre” (1947a, p. 75).

Levinas insiste, además, en que esta situación no se vive desde la mera neutralidad: a pesar de no sentirse sujeto —porque ser sujeto implica cierto control sobre la propia existencia, una referencia corporal y local que se pierde en la indeterminación del *il y a*—, la atmósfera está saturada de miedo e inseguridad, aunque no haya nada concreto que temer (1947a, p. 70). “El roce del hay es el horror” (1947a, p. 72), dice Levinas, y añade décadas más tarde que al horror lo acompaña el enloquecimiento, cercano a la experiencia del insomnio. En definitiva, se trata de una situación absurda, de un “des-astre” (1982, p. 47): nos hemos quedado sin norte, sin compañía, sin descanso, sin palabras, sin rostros. Solo una presencia sofocante.

Más allá de esta sugerente presentación del *il y a*, son especialmente útiles las aclaraciones del concepto que nos facilita el autor. Por un lado, precisa a qué se refiere cuando habla de la soledad de existir, concediendo que, literalmente, no podemos tener una experiencia absolutamente independiente o desatada de los otros. Pero, aun así, la relación con nuestra existencia es, eso sí, intransferible:

Decir que jamás existimos en singular es una trivialidad. Estamos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Mediante la vista, el tacto, mediante la empatía o el trabajo en común, estamos con otros. Todas estas relaciones son transitivas: toco un objeto, veo a Otro. Pero yo no soy el Otro. Soy en soledad. [...] Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. [...] mi relación con el existir, una relación interior por excelencia (1947b, pp. 80-81).

Levinas descarta la ingenuidad de entender la situación humana como la de un Robinson Crusoe o como la incomunicabilidad de un contenido de conciencia, y la describe como “la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir” (1947b, p. 82). Por otra parte, teniendo en cuenta esta unidad indisociable, podemos preguntarnos entonces cómo es que Levinas describe el *il y a* como

una situación de existencia y de presencia sin existente, sin sujeto. La respuesta que nos ofrece Levinas permite entender el registro de esta experiencia como un ejercicio imaginativo: “Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas. ¿Nos encontramos entonces con pura nada? Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino sólo el hecho de que *hay*” (1947b, p. 84).

El resultado de este ejercicio es la ausencia de todas las cosas vivida como presencia (1947b, pp. 86-87). No obstante, no debemos considerar que esto se trate de una mera abstracción sin relación alguna con nuestra experiencia real, sino que, como afirma Erika Soto citando a Catherine Chaliel, el *il y a* “en ningún sentido es ‘primero’. [...] el hay no constituye un estado del mundo que haya quedado atrás, sino una de sus posibilidades permanentes y hasta una de sus tentaciones más dramáticas” (Soto, 2014, p. 35). Ahora bien, la proximidad con nuestra experiencia tampoco implica tomar literalmente las imágenes de Levinas, como si quisiera hablarnos de un estado al que solo accede la persona insomne, ahogada en medio de la noche. Por eso mismo, él indica que hay noches en pleno día (1974a, p. 71).

También resulta útil contextualizar esta reflexión sobre el ser como presencia impersonal en el panorama intelectual europeo de la época, en el cual encontramos formulaciones coetáneas paralelas, propias de un nihilismo desorientado, del desencanto del mundo y la pérdida de horizontes de sentido. Josep Maria Esquirol (2021), por ejemplo, presenta el concepto levinasiano del *il y a* junto a la reflexión de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927), en el que el pensador alemán describe la angustia como experiencia fundamental, así como en comparación con la náusea de la novela homónima de Sartre (*La Nausée*, 1938), que pone nombre a la vivencia de la propia contingencia y absurdo. El mismo Levinas, en la entrevista con Nemo, enmarca el intento de salir del aislamiento del existir que anima *Le temps et l'autre* en el tema existencialista del momento: la soledad de la existencia (1982, p. 52).

La experiencia histórica que da forma a estas reflexiones desalentadas son las dos guerras mundiales y, con ellas, la imposibilidad de dar sentido a un sufrimiento tan atroz. El discurso sobre el sentido, que hasta entonces se había construido como teodicea ante los males del mundo —aunque no siempre fuese Dios el apoyo de la justificación— redundaba en la defensa de un sentido o de un orden moral a un nivel cognitivo, algo presente en el mundo, ya fuera en el despliegue de la historia o en la naturaleza o razón del ser humano. Esta vía queda

completamente descabezada, y el acta de esta conmoción resuena en la náusea sartriana, en la angustia heideggeriana y, evidentemente, en el *il y a* levinasiano. Sin embargo, la filosofía de Levinas es un discurso sobre el sentido que ya no depende del saber ni pretende justificar y comprender el asesinato, al mismo tiempo que se hace cargo de la orfandad extrema de la época.

Otro concepto clave que utiliza Levinas para reflexionar sobre los peligros del escenario impersonal, en el cual el sujeto no tiene voz y queda reducido a una existencia irrisoria dentro de un movimiento que lo supera, es el de la totalidad. Esta noción se despliega en la primera gran obra de Levinas, que marca distancias ya insalvables con su herencia previa: *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961). Desgraciadamente, no podremos detenernos en este concepto, que solo presentaremos de manera extremadamente sucinta.

La totalidad pone nombre a toda creación humana —Estado, Patria, Dios o cualquier identidad— que subsuma al individuo. Este, anclado en su soledad, ansía algo otro o mayor que él y termina convirtiéndose en una pieza dentro de una máquina que persigue el mismo *conatus*, pero mucho más peligroso a causa de su poder colectivo. No es de extrañar, a fin de cuentas, que Levinas escogiera esta palabra, dado su parentesco poco casual con otra: totalitarismo. Y, siendo más explícito, afirmará: “El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico” (1982, pp. 66-67). Así pues, la totalidad da nombre a la mentalidad subyacente que anima la creación de totalidades, una postura intelectual antagónica a Levinas; una perspectiva que valora lo general, universal e impersonal, por encima de lo singular e individual, que debe ser subsumido por el primero. Levinas considera que la filosofía occidental lleva al extremo esta mentalidad, que también llama “filosofía de lo Neutro”. Encuentra este gesto totalizante en Hegel, evidentemente, con su enaltecimiento de la razón impersonal, desde la cual las perspectivas individuales no son más que imperfecciones, versiones parciales de una verdad completa e inhumana; pero también en el último Heidegger, quien otorga más importancia al ser que al ente (1961, pp. 336-337).

Partiendo de la cercanía entre la mentalidad o filosofía de la totalidad y la guerra (1961, pp. 13-14), Levinas muestra que, en una situación bélica, las personas no cuentan: lo que cuenta es su servicio a lo que las engloba, a un concepto abstracto de Nación, de Patria o de Bien contra un Mal enemigo. En sus palabras:

los individuos se reducen a portadores de fuerzas que los gobiernan a su pesar. Los individuos toman prestado a esta totalidad su sentido [...]. La

unicidad de cada presente se sacrifica [...] lo único que cuenta es el sentido último, lo único que transforma a los seres en ellos mismos es el último acto (1961, p. 14).

En el fenómeno bélico, la persona es totalizada en un colectivo sin rostro y sacrificada por una palabra en mayúsculas, sea cual sea. Levinas considera que llegamos a este escenario extremo porque el camino está allanado por un determinado paradigma según el cual la realidad, el ser o la verdad se entienden como algo neutro, como objetividad y como racionalidad o sistema. Y, en esa mentalidad, el desprecio al individuo, a las personas de carne y hueso, está garantizado.

2.2. *El sujeto como posición*

Volviendo a la existencia como escenario impersonal y anónimo, nos preguntamos qué tipo de sujeto irrumpe en esta escena, cómo funcionamos de base como seres que aparecen, se afirman y quieren perseverar en la existencia. Veremos cómo Levinas tematiza el yo en sus primeras obras, todavía cercanas a su formación fenomenológica.

El concepto que utiliza Levinas de entrada para hablar del sujeto es la “hipóstasis”. Este término teológico consiste en un nombre abstracto derivado de un verbo que significa “colocarse por debajo”, con la connotación de “mantenerse firme”, “plantarse” y “no ceder terreno”. La definición sigue así: “La palabra ‘hipóstasis’ por lo tanto denota un ser substancial distinto o un reino de realidad de cierto tipo” (Cohon, 2018, trad. propia). Aunque no nos interesa demasiado el contexto original de esta idea, la definición citada permite orientarnos en el texto levinasiano. Situándola en sus términos, en la tensión entre lo singular y lo universal, la hipóstasis centra la descripción del sujeto en el polo de lo singular, en ser una sustancia individual.

Recordemos que el marco de aparición de la hipóstasis es el ser en general, el *il y a*, la existencia anónima. En medio de este plano homogéneo, aparece un punto: un yo, una posición, alguien capaz de recibir un nombre. Desde entonces, la existencia se somete al existente, es su atributo; el sujeto es “dueño del existir” (1947b, p. 91).

Levinas despliega una serie de conceptos que caracterizan al yo, como cuerpo, posición, presente y conciencia² (1947a, pp. 84-104). Todos ellos son ángulos desde los que se aborda una misma condición: la de un ser que se afirma como separado de la existencia en general y de los demás. De este modo, la posición es el terreno donde se levanta el yo, que posibilita la conciencia como refugio en el que replegarse, que es inseparable del cuerpo, y que se piensa al margen del tiempo como corriente impersonal, reivindicando el presente o instante como propiedad del yo. Ahí reverbera la independencia y libertad de la conciencia respecto a sus contenidos que Levinas aprendió de Husserl (Dalton, 2014, p. 23; Achрати, 2006, p. 475).

Más allá de esta brevísima presentación, constatamos que el sujeto así descrito reúne todas las características que, en la historia de la filosofía moderna, se le habían atribuido: la soberanía, la agencia, la libertad y el dominio de sí mismo. Levinas condensa este imaginario en el carácter “viril” del yo (Levinas, 1947b, p. 91). Sin embargo, el filósofo presenta la existencia como un arma de doble filo: a la vez que se somete al existente, pesa sobre él. Así se describe la materialidad en *Le temps et l'autre* (1947b, p. 93), como una mezcla entre el triunfo sobre el *il y a* y, al mismo tiempo, un lastre para el sujeto, que ya no puede sino arrastrarse, protegerse y perseverar en su existencia. Esta condición paradójica también se describe como el desdoblamiento de mi ser en tener (1947b, p. 101) o el encadenamiento del “yo” (*moi*, el sujeto libre, agente, que es inicio) y el “se” o el “sí mismo” (*soi*): “El existente se ocupa de sí mismo” (1947b, p. 93).

Se descarta, por tanto, la idea de un sujeto trascendental únicamente libre: no hay existencia sin cuerpo y el cuerpo concreta el peso de ser³. En la misma línea, en *De l'existence à l'existant*, se describe el vínculo trágico entre libertad y responsabilidad, al que nos hemos referido como el encadenamiento entre ser y tener:

La libertad del presente encuentra un límite en la responsabilidad, condición de la cual es aquélla. La paradoja más profunda del concepto de libertad es su lazo sintético con su propia negación. Sólo el ser libre es responsable, es decir, ya no libre. Sólo el ser susceptible de comienzo en el presente carga con el bulto de él mismo (1947a, p. 97).

² Erika Soto (2014, pp. 37-42) señala, alternativamente, los conceptos de posición, conciencia, presente y yo.

³ Levinas (1947a, pp. 23-32, 33-40; 1947b, pp. 93-95, 108-109) reflexiona sobre esta cuestión a través de los análisis fenomenológicos de la pereza, el esfuerzo, el trabajo y el cansancio.

Cabe notar que la responsabilidad de la que habla este fragmento nada tiene que ver con la responsabilidad que tematiza Levinas a partir de *Totalité et Infini*, que no se refiere a la propia existencia, sino que es indisociable de una situación plural; es decir, que se da ante el otro.

¿Pero no existe alteridad para el sujeto? ¿Qué se dice de todo lo que no es él, como el mundo, lo que conoce, lo que transforma o lo que disfruta?⁴ Efectivamente, Levinas concede que las primeras salidas de sí mismo que experimenta el yo pasan por la relación con el mundo. En el contacto con el mundo, en la vida cotidiana, el sujeto experimenta un cierto “olvido de sí mismo”, se separa y se libera de sí. Así podemos interpretarlo cuando afirma: “La moral de los ‘manjares terrestres’ es la primera moral. La primera abnegación. No la última, pero es necesario pasar por ella” (1947b, p. 103). Sin embargo, cada interacción con lo externo cae bajo un esquema de alimentación, en el que el sujeto se satisface y vuelve a sí. El sujeto se alimenta de experiencias, de sustancias, de relaciones sociales... Y, en todos los casos, asimila lo externo a sí mismo:

en la satisfacción de la necesidad lo extraño del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad, lo real que yo mordía se asimila; las fuerzas que estaban en lo otro se vuelven fuerzas mías, se vuelven yo (toda la satisfacción de una necesidad es en algún aspecto alimento). Gracias al trabajo y a la posesión, la alteridad de los alimentos entra en lo Mismo (1961, p. 139).

Por tanto, todo nexo con el mundo acaba siendo una falsa salida. Sin embargo, al leer el fragmento anterior, podríamos suponer que el conocimiento, en su movimiento clásicamente descrito como contemplación desinteresada que refleja el mundo, es la oportunidad para el sujeto de trascender el retorno infinito a sí mismo. Pero Levinas es implacable: “Permanecer siendo el mismo es representarse algo” (1961, p. 135)⁵. También en el saber el sujeto somete a su medida aquello

⁴ No reproducimos toda la elaboración del sujeto a través del “vivir de...”, que resulta en la habitación, el trabajo, la posesión, el desarrollo de la inteligencia para mantener la vida más allá del disfrute inmediato de los elementos, con garantías, con dominio del tiempo, con un cobijo. Para profundizar en este tema, remitimos a Levinas (1961, pp. 115-204), así como a estudios que presentan estas cuestiones de manera más accesible: Soto (2014, pp. 37-56) y Salanskis (2011, pp. 129-137).

⁵ Levinas (1961, p. 134): “Retengamos por ahora que la estructura de la representación, como determinación no recíproca de Otro por Mismo, es precisamente el hecho, por Mismo, de ser presente, y, para Otro, de estar presente a Mismo. Lo llamamos Mismo porque en la

con lo que entra en contacto, lo encaja en el concepto, lo asimila. Es interesante notar la estrecha relación que vincula la teoría y la acción en Levinas. En *Totalité et Infini*, leemos esta complicidad entre la visión, símbolo de la teoría, y la mano como representación de la acción y la transformación del mundo: “para la mano se ha abierto paso, se ha proyectado ya al menos, la visión de su meta. La representación es ese proyecto mismo, que está como inventando la meta que se ofrecerá como conquistada a priori a los actos” (1961, p. 134). Aquí encontramos una entre las diversas formulaciones levinasianas de una cuestión profusamente debatida en la filosofía contemporánea, también por sus maestros, que criticaron la ingenuidad de los saberes científicos o de cualquier saber que se pretenda “objetivo”.

En definitiva, la salida del yo no se encuentra en el mundo, puesto que el mundo para Levinas se identifica con la realidad que el sujeto percibe únicamente desde el paradigma de la alimentación-asimilación, el reino de la inmanencia y de la soledad. Recordemos que Levinas toma la noción de mundo de la fenomenología, de donde aprende que el mundo es aquello que aparece, aquello que se abre ante el sujeto, que se manifiesta y a lo que podemos acceder desde distintas intencionalidades que, en cualquier caso, lo desvelan. Levinas añadiría algo más: el yo nivela todo lo que toca, piensa o transforma; lo domina. Por eso, la experiencia subjetiva del mundo recibe el nombre de “lo Mismo” en la obra de 1961. De esta forma, Levinas explicita que el núcleo del sujeto es un proceso incesante de autoidentificación que, sin ser mera tautología, se reconoce por todas partes y neutraliza la alteridad⁶. Lo Mismo recibe también el nombre de “egoísmo” (1961, p. 147), que podemos interpretar sencillamente como egocentrismo: el mundo se ordena desde mí; yo soy el centro y la medida de todo. Igualmente, se lo equipara con el “psiquismo” o la “vida interior”, que se afirma y se consolida al separarse de la totalidad (1961, p. 52). La totalidad es siempre un discurso en tercera persona⁷, mientras que “la interioridad está esencialmente vinculada a la primera persona del yo” (1961, p. 56). Justamente esa resistencia a la totalidad, esa inadecuación entre la vida del yo y cualquier discurso totalizador, recibe la

representación el yo pierde, precisamente, su oposición al objeto: se borra esta para que resalte la identidad del yo pese a la multiplicidad de sus objetos, o sea, precisamente, el carácter inalterable del yo.”

⁶ Levinas (1961, p. 31): “El yo no es un ser que siempre permanece mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que pasa”.

⁷ De ahí todo el tratamiento levinasiano de la historia (el discurso sobre las obras del yo que objetiviza al sujeto) como forma de totalidad. Como muestra, véase Levinas (1991, p. 37).

denominación más desconcertante que hemos encontrado hasta ahora: la del “ateísmo”. El yo siempre es un sujeto ateo. Leemos en Levinas:

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa: el ser separado se mantiene solo en la existencia [...] se vive fuera de Dios, cabe sí, en la propia casa; se es yo, egoísmo. El alma – la dimensión del psiquismo, el cumplimiento de la separación – es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos, pues, una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino (1961, p. 56).

Manteniéndonos en el esfuerzo de leer a Levinas y resistir a los significados habituales de los términos que utiliza, encontramos en Jean-Michel Salanskis una ayuda para entender el ateísmo como una actitud vital más que como una posición teórica u opinión (Salanskis, 2011, p. 170). Por su parte, Levinas lo describe como la condición de un ser que, sin ser *causa sui*, es independiente. Pero esa independencia también tiene un sentido específico: se refiere al auto-centramiento o egocentrismo del sujeto, una existencia sin trascendencia, sin alteridad. Así lo confirma Salanskis, quien, después de recordarnos el bucle yo-mundo-yo propio tanto de la satisfacción como del conocimiento, señala que la lógica del sujeto consiste en “nunca está realmente descentralizado o afectado por un exterior radical: se basta a sí mismo y no carece de nada, porque no entra en perspectivas ajenas a su propio ciclo” (Salanskis, 2011, p. 169, trad. propia). He aquí una descripción paradigmática del hombre como medida de todas las cosas, que, como indica Levinas, significa también “como no medido por nada [...] que no debe nada [...] a Otro” (1961, p. 59). La eventual desconsideración hacia el otro es, de hecho, otro nombre para hablar de la libertad que la teoría permite al sujeto: “una forma de relacionarse con los acontecimientos, pero conservando el poder de no estar implicado en éstos” (1947a, p. 57). El yo es libre porque puede desvincularse, porque puede no comprometerse (1947a, p. 103), porque puede recluirse en una interioridad sin puertas ni ventanas. La descripción más extrema de esta “existencia para sí” dice así: “es para sí como es para sí ‘un vientre hambriento que no tiene oídos’, capaz de matar por un trozo de pan [...] como el saciado que no comprende al hambriento y se dirige a él como filántropo ante el miserable, ante una especie extraña” (1961, p. 126).

Aquí tenemos todos los elementos de un escenario que nos es familiar: la indiferencia respecto al otro, el ahogo y el tedio (1961, p. 32) de un plan homogéneo en el que el *il y a* reaparece detrás de la hipóstasis. Volvemos a estar allí, pero ahora desde el proceso de autoidentificación del yo, de lo Mismo. No nos

puede extrañar que el anhelo de evasión que nos ha acompañado hasta ahora atraviese, insatisfecho, las falsas salidas que el yo tiene a su alcance. De hecho, este desencanto recoge una de las evoluciones más claras de las obras tempranas de Levinas respecto a *Totalité et Infini*. En los primeros textos, la hipóstasis aparece como un verdadero triunfo sobre el *il y a*, a pesar de la condición paradójica del ser corporal (ser y tener). La conciencia y el cuerpo se describen, precisamente, desde el poder del yo para evadirse del ser. Pero, como indica el propio Levinas en la revisión de estas obras de finales de los años cuarenta (1947a, pp. 13-15; 1982, pp. 49-50), la desneutralización del ser y la superación del *il y a* no se logran a través de la hipóstasis.

En este sentido, resulta esclarecedora la reflexión de Josep Maria Esquirol sobre el sujeto y la distinción que propone entre el “sí mismo” y el “uno mismo” (Esquirol, 2015, p. 89). El “uno mismo” y todos sus esfuerzos por perseverar, a pesar de parecer muy propios del individuo y de su afirmación singular, no son más que movimientos impersonales. En términos levinasianos, obedecen a la ley de la supervivencia o del ser, del *conatus essendi*. Nada nuevo bajo el sol. Pero ya el joven Levinas, en 1949, después de presentar la obra de sus maestros principales, Husserl y Heidegger, se preguntaba: ¿esto es todo? ¿No hay otra forma de ser más allá de la asimilación del mundo —y, especialmente, del otro hombre— bajo la luz abrasadora de mi conciencia?

¿Pero la relación del hombre con el ser es solo ontología? ¿Comprensión o comprensión inextricablemente mezclada con la incomprensión, dominación del ser sobre nosotros en el interior mismo de nuestra dominación sobre el ser? Para decirlo de otra manera, ¿la existencia se cumple en términos de dominación? [...] ¿El hombre [...] no mantiene con el ser una relación diferente a la del amo o a la del esclavo, a la de la actividad o a la de la pasividad? (1949, p. 157)

Esta pregunta marca el inicio del camino de pensamiento propio de Levinas, quien, habiendo aprendido de otros, desea ir más allá hacia aquello que queda impensado o tergiversado en palabras que no lo conciernen: la relación con la alteridad. Como sabe quien haya leído a Levinas, a partir de ahora la salida de lo Mismo ya no se pensará en el movimiento de ponerse, sino en el de deposición. No en el interés por ser, sino en un desinterés que está en las antípodas de la indiferencia.

2.3. *Renacimiento: el sufrimiento y la muerte*

La salida no se cuece en el saber ni en la conciencia ni en la libertad, sino en la sensibilidad del sujeto. La afectividad en Levinas va de la mano del acento en la interioridad como separación y, a su vez, en la impugnación del predominio de la representación, que queda desmentida por la mera existencia corporal⁸. Todos estos elementos demuestran la atención deliberada hacia nuestra situación concreta, el mundo de la vida, la herencia que Levinas recoge de la fenomenología⁹ y que permite reivindicar lo que la racionalidad abstracta había eclipsado: la sensibilidad (Liberston, 1979).

Levinas se interesa por el carácter pasivo de la sensibilidad y se esfuerza en separarlo de nuestra comprensión habitual de la pasividad como mera recepción de información sensible, como un momento de un proceso activo de conocimiento (Levinas, 1961, pp. 207-214). Por el contrario, considera que lo más propio de la sensibilidad no forma parte del proceso cognitivo, sino del contacto con una alteridad que, sin que podamos comprenderla, nos afecta, sobrepasando nuestros poderes como sujetos. Sin llegar todavía al escenario ético que más interesa a Levinas, él señala que este contacto también se da, a pesar del sujeto, ante el sufrimiento extremo y la muerte.

Ya en *Le temps et l'autre*, encontramos una descripción del sufrimiento y de la inminencia de la muerte como situaciones en las que la virilidad del sujeto se pone radicalmente en cuestión, porque el yo se encuentra “encadenado, desbordado y, a pesar de todo, pasivo” (1947b, p. 112). Levinas se sorprende de que estas experiencias no hayan recibido la atención debida en la filosofía. Respecto a

⁸ Levinas (1961, pp. 139-140): “El cuerpo es una permanente impugnación del privilegio que se atribuye a la conciencia: ‘prestar sentido’ a todo. [...] El mundo en que vivo no es sencillamente la contraparte o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituidora, sino que es condicionamiento y anterioridad”.

⁹ Levinas (1991, pp. 13-15): “el conocimiento del ser en general – u ontología fundamental – presupone *una situación de hecho del espíritu que conoce*. [...] Esta posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad, no como hechos que se ofrecen a la intelección sino como el acto mismo de intelección, esta posibilidad de mostrar en la brutalidad del hecho y de los contenidos dados la transitividad del comprender y la ‘intención significante’ – una posibilidad descubierta por Husserl, pero que Heidegger ha vinculado a la intelección del ser en general – constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. [...] Pensar ya no es contemplar sin comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado – acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo”.

la muerte, constata que es “una situación en la que aparezca algo absolutamente incognoscible; [...] extraño a toda luz, y que hace imposible toda asunción de una posibilidad, y a pesar de todo lugar en el que nosotros nos hallamos presos” (1947b, p. 112). Para profundizar en las posibilidades de esta grieta en los poderes del sujeto, damos un salto en el tiempo para aterrizar en un artículo de madurez titulado “El sufrimiento inútil” (1982). Este texto comienza definiendo el sufrimiento por oposición al saber, como vivencia de lo insoportable, absurdo, lo que es “denegación y rechazo de sentido” (1991, p. 115). Al mismo tiempo, el sufrimiento nos catapultaba hacia el escenario ético: no podemos evitar que nos golpee la demanda de auxilio del otro que emerge en medio del dolor, de la impotencia, del abandono, de lo que lleva la marca de lo inasumible, que ninguna explicación podrá consolar. Anticipando el escenario ético que será su principal preocupación, Levinas indica que la única forma de responder a este sufrimiento es desde el orden “interhumano”, desde el alivio que ofrece la curación, la compañía, la ayuda que no busca justificar y explicar, sino apaciguar el dolor. A estos gestos los llama “lo humano” y, también, “lo médico”. No podemos evitar citar las líneas de este texto conmovedor, dejando sin explicar muchas de las ideas a las que apunta:

el problema ético fundamental planteado por el dolor “para nada”: el problema ético inevitable y prioritario de la medicación que es mi deber. El mal del sufrimiento – pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad –, ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y, también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que tiene lugar un ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete la salvación? Apertura originaria al auxilio en la que se impone – a través de una demanda de analgesia más imperiosa, más urgente en su clamor que toda demanda de consuelo o de aplazamiento de la muerte – la categoría antropológica primordial, irreductible, ética, de lo médico. En lo interhumano se dibuja un más allá del sufrimiento puro, intrínsecamente insensato y condenado, sin salida, a sí mismo. [...] Esa atención prestada al sufrimiento de otro que, a través de las crueldades de nuestro siglo – a pesar de tales crueldades y a causa de ellas –, puede afirmarse como el nudo mismo de la subjetividad humana a punto de erigirse en un supremo principio ético – el único incontestable – y de gobernar las esperanzas y el disciplinamiento práctico de grandes agrupaciones humanas (1991, pp. 117-119).

Este artículo de 1982 nos devuelve al contexto histórico del pensamiento de Levinas, que es el testimonio de un sufrimiento extremo e inútil. Y la constatación que sigue al fragmento citado es la del fin de la teodicea; es decir, el intento de hacer razonable el sufrimiento justificándolo, totalizándolo, bajo un concepto general —Levinas pone como ejemplos la bondad absoluta de Dios, la naturaleza o el progreso de la Historia (1991, p. 119)—. La experiencia del sufrimiento inútil se resiste a entrar en una lógica salarial, por la cual esperaría ser recompensada. Levinas sitúa ese fin de la teodicea en la conciencia que emerge en el siglo XX, marcado por “en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el estalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya” (1991, p. 121). Y, de todas estas masacres, destaca el Holocausto como el paradigma de ese sufrimiento gratuito.

La experiencia del siglo pasado despierta lo que, en un artículo de 1986, Levinas llama “la mala conciencia del europeo”, una inquietud que perfora la confianza en la Razón como solución de todos los males, como camino hacia la paz: “Pero la conciencia del europeo no está en paz en la modernidad. [...] Mala conciencia al final de milenios de Razón gloriosa, [...] pero al final, también, milenios de luchas políticas fratricidas y sangrientas” (1991, p. 223). Lo más interesante de este texto no radica en confirmar por enésima vez el fracaso del proyecto moderno ilustrado, sino en que esta mala conciencia se presenta como un “terror ante el asesinato”, “escándalo de la indiferencia ante los sufrimientos ajenos” (1991, p. 224); en suma, como horror ante la propia capacidad de justificar lo injustificable para dormir en paz. Este es el escenario del pensamiento levinasiano, de su empeñada pregunta por el sentido, por algo que brille como un faro en medio de la debacle. La mala conciencia ante el sufrimiento y el fin de la teodicea clausuran la investigación cognitiva del sentido para abrirnos a lo que, según Levinas, es la verdadera salida del ser: “la ruptura de la esencia es ética” (1974, p. 39).

3. Abismarse más allá de la filosofía: la situación de lenguaje

En definitiva, Levinas busca hacer sitio a la alteridad contradiciendo la lógica de la perseverancia en el ser que acompaña tanto a las sustancias individuales como a las entidades abstractas (las totalidades) que habitan el mundo humano. ¿Se trata entonces de acabar con el sujeto para que emerja lo otro, lo que lo supera, lo deshace, lo que se anuncia en el sufrimiento y la muerte? Nada más

lejos de la verdad: el interrogante que anima su búsqueda es cómo, sin perder de vista nuestra condición vulnerable y limitada, sin dejar de ser sujetos, podemos hacer espacio a la solidaridad y la resistencia a la indiferencia. ¿Cómo abrimos a la relación con el otro, con lo que nos permite detener la lógica de dominio y asimilación de la realidad, sin disolvernarnos completamente, sin retornar al anonimato del *il y a*? Levinas dirá: ¿cómo mantener una relación personal con la alteridad? En sus palabras:

¿Cuál es esta relación personal que difiere del poder del sujeto sobre el mundo y que no obstante preserva su personalidad? ¿Cómo puede darse una definición del sujeto que resida en cierto modo en su pasividad? ¿Hay en el hombre otra soberanía diferente de esa virilidad -, de ese *poder del poder*, de captar lo posible? (1947b, p. 125).

Levinas encuentra esta respuesta en la relación con el otro entendida como la situación básica de toda comunicación o lenguaje, a la que también llama “situación de verdad”. La escena de lenguaje será el ángulo desde el que introduciremos esta relación tan particular, para solo presentar la deriva que separa a Levinas de su herencia filosófica anterior y que se considera hoy en día su mayor aportación al pensamiento.

Al hablar de la situación de lenguaje, el autor no se refiere a cualquier interacción en la que intercambiamos palabras. De hecho, en este punto se hace eco de toda la crítica de la filosofía contemporánea al lenguaje, que ya no puede pretender ser el reflejo de una verdad objetiva ni un medio impoluto de un verdadero contenido de una razón a otra. Más bien, el lenguaje mismo contamina todo lo que se dice con el peso de la historia, de las opresiones hechas gramática, de lo que invisibiliza y de lo que deforma. Así, leemos que las palabras son engañosas: “son producto de la historia, de la sociedad, de lo inconsciente, disimulan las mentiras ante los demás y ante el propio mentiroso” (1991, p. 45). Esta cita proviene de un artículo de 1954, en el que Levinas describe el racionalismo como el trabajo de crítica incesante de lo que decimos, que cuestiona la posición del pensador y el contenido de su discurso. De esta forma, concluye que todo conocimiento, todo contenido del saber y de la comunicación, descansa en condiciones que lo hacen necesariamente parcial. Así pues, ningún discurso es dueño de su origen (1991, p. 45). Esto es evidente en las críticas estructuralista,

psicoanalítica o marxista que sellan la filosofía de la sospecha¹⁰ y se ceban en su predecesora, la filosofía de las Luces. Sin embargo, el mismo texto se interroga sobre lo que, en medio del discurso, no se reduce a mera fantasmagoría. Y ese “punto fijo” reside en el interlocutor. Cuando hablamos, observa Levinas, damos crédito a la existencia y verdad de aquel que nos escucha o de aquel que nos habla, y precisa que esta “fe o confianza no significa aquí una segunda fuente de conocimientos, sino aquello que está presupuesto por todo enunciado teórico [...] fuera de estas modalidades [de duda o de certeza], la fe es el cara a cara con el interlocutor sustancial” (1991, p. 45).

En *Totalité et Infini*, Levinas profundiza en lo propio del lenguaje, enfatizando la validez del interlocutor, al que no se accede desde el conocimiento —no se le convierte en tema, en objeto, de nuestra conciencia—. La situación humana es, para Levinas, una situación de lenguaje; nuestro mundo “es un mundo en el que se habla y de lo que se habla” (1961, p. 202). Por eso mismo, afirma que la verdad que nos interesa no se desvela, no se comprende —en una clara referencia a Heidegger—, sino que se expresa (Miller, 2007, p. 256). La función primordial del lenguaje es, por tanto, la expresiva. Y, retomando el artículo anterior, Levinas explica que:

El lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca. Ciertamente, no consiste en invocarlo como representado y pensado, pero esto sucede justamente porque el intervalo entre el mismo y el otro —en el que se sostiene el lenguaje— no se reduce a una relación entre conceptos, sino que [...] el otro [...] le convierte [al mismo, al yo] en hablante (1991, p. 46).

Sin duda, Levinas no niega que se puedan hacer otras cosas con el lenguaje, como estudiar los componentes químicos del hierro o insultar a alguien. Tampoco ignora que, a través de la palabra, podamos otorgar a una persona otros papeles que el de interlocutor, como desdeñarlo, condenarlo a muerte o prohibirle que hable. Lo que señala es que todos estos usos del lenguaje presuponen un “intervalo” extraordinario, una relación entre yo y otro que nos posiciona como hablantes. Desde el punto de vista del yo —que es la perspectiva que Levinas se empeña en no abandonar nunca, en su compromiso con la situación de vida concreta—, el sujeto es solicitado por el otro a hablar y, al hacerlo, presupone a

¹⁰ Expresión acuñada por Paul Ricoeur para referirse a Marx, Nietzsche y Freud, a quienes llamó “los maestros de la sospecha”.

alguien que no es idéntico al tema del que habla y al que dirige sus palabras. El detonante y destinatario de mi hablar es el otro.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974) mantiene el interés por la situación de lenguaje, que en esta obra se piensa desde conceptos nuevos: el Decir y el dicho. El Decir equivale a lo que hemos presentado como lo propio del lenguaje, la función expresiva; es decir, una relación no alérgica y no totalizadora entre yo y el otro, el “sentido del lenguaje antes de que el lenguaje se disemine en vocablos” (1974, p. 262). Por otra parte, el dicho son, justamente, los vocablos, el contenido del lenguaje, que siempre es susceptible de sospecha y crítica, como decíamos antes. Lo que Levinas privilegia en esta diada es, evidentemente, el Decir, que llama también “verdad”. Recordemos que la verdad no se entiende en este contexto como correlación entre el *logos* y el ser (1974, p. 77), entre lo dicho y un mundo objetivo, que es lo que clásicamente se ha atribuido al lenguaje: su función enunciativa, apofántica, descriptiva, que trabaja al servicio del conocimiento. La verdad, el Decir, es, tal y como leemos en un artículo de 1985, “la responsabilidad respecto a otro que ordena las preguntas y respuestas del decir mediante la ‘no-presencia’ o la ‘apresentación’ del interlocutor” (1991, p. 192). Esta última referencia a la no presencia no significa literalmente que no haya interlocutor. En el marco de una filosofía heredera de la fenomenología, la presencia equivale a todo lo que cae bajo la luz de la intencionalidad, de la conciencia, del mundo; todo lo que el sujeto convierte en tema, en objeto, anulando toda alteridad. Desde esta perspectiva, el interlocutor, el otro, no puede estar presente en nuestra conciencia, pero nos toca, nos afecta, en nuestra sensibilidad. Insistimos una vez más en que la verdad que se expresa en la situación de lenguaje no es conceptual, no es un tema. Más bien, se trata de una forma de ser como ser singular en relación con otro ser singular que es otro y que no me es indiferente; la única manera de que se dé en el mundo la pluralidad: yo soy, pero el otro —y los otros— también.

4. Otros horizontes: repensar el lenguaje, lo humano y la paz

En resumidas cuentas, lo propio del lenguaje es el hecho de que siempre se dirige a alguien y que, inversamente, se inicia como respuesta a una invocación (1991, p. 46). El hecho de que ese alguien no se aborde desde el conocimiento es la forma de proteger su alteridad, aquello en él que escapa a nuestra representación. La alteridad se traduce en la introducción de lo nuevo, la imprevisibilidad

y la falta de control que el yo no puede sino asumir en la situación de lenguaje (Levinas, 1991, p. 19; 1961, pp. 67, 211).

La escena de lenguaje tal y como la hemos descrito abre una posibilidad insólita para el yo, en la que, sin desaparecer en ninguna totalidad, está sin embargo descentrado: se suspenden sus poderes de dominio y conocimiento, de disfrute y satisfacción. Pero no se pierde; de hecho, Levinas insiste en que es en esa situación que el yo se produce como ser singular y personal. Tengamos presente que los movimientos típicamente egocéntricos de perseverar en el ser a toda costa son considerados por el autor como gestos finalmente impersonales en los que asedia el *il y a*. En la situación de lenguaje, en cambio, me encuentro interpelado o afectado directamente: alguien me habla a mí, alguien me pide que yo responda. No se trata de un movimiento que empiece en mí, pero en la elaboración de una respuesta, el yo verdaderamente personal emerge (1974, p. 76).

Lo más significativo del lenguaje es lo que esta situación conlleva a nivel ético. La relación ética descansa en un contacto con el otro que no anula su diferencia, pero que, como anticipábamos, está en las antípodas de la indiferencia: es solicitud y respeto. Por eso, se dice que la estructura del lenguaje “anuncia la inviolabilidad ética del Otro” (1961, p. 219). Dejamos atrás la neutralidad del ser, el absurdo de perseverar por perseverar, para experimentar un “vuelco radical —que va del conocimiento a la solidaridad” (1974, p. 209). En la ruptura que propicia la comunicación, el sujeto se transforma: queda despojado de su virilidad, sale de la lógica del ser y de la coincidencia consigo mismo (1947, p. 209). Y se abre a algo nuevo: a una responsabilidad frente al otro que tiene como modelo la respuesta a una interpelación.

Además, el gesto de responder a la expresión del otro da paso a nuevos ideales orientadores¹¹. Por un lado, una idea de paz asociada a una relación sin violencia con la alteridad (1961, p. 219), que permite que tanto yo como el otro seamos. Así define Erika Soto la esencia del lenguaje: la pluralidad de interlocutores que no se absorben en ninguna relación, la posibilidad de ponerme en relación con el otro (Soto, 2014, p. 67) y, especialmente, el descubrimiento en el sujeto de su poder de hospitalidad y acogida (Soto, 2014, p. 72). Por otra parte, se anticipa también una nueva imagen de la excelencia humana, que se disocia de la inteligencia como astucia, como virtud estratégica de someter o manipular lo otro,

¹¹ Esta idea se desarrolla en Sáenz (2023, pp. 187-204).

y se asocia, en cambio, a una racionalidad que habla, que es capaz de instaurar la situación de lenguaje, de abrirse al otro sin dominarlo (Levinas, 1991, p. 20).

Así pues, en el lenguaje se anuncia una posibilidad en nosotros de algo que es “más precioso para el alma que la plena posesión de sí mismo por sí misma”, y que encuentra su expresión paradigmática en la relación con el otro, en la relación ética. Justamente, el distanciamiento de sus maestros, Husserl y Heidegger, consiste en que sus pensamientos no son receptáculos adecuados para los requerimientos de la ética (Achrati, 2006, p. 473). La subjetividad de que habla Levinas recoge la herencia fenomenológica en todo lo que respecta a la recolección, la interioridad y el mundo —al ser, en resumidas cuentas—, pero se caracteriza por un movimiento de trascendencia hacia la alteridad (Achrati, 2006, pp. 475-476; Liberston, 1979, p. 500). Así pues, a diferencia de Husserl, la suspensión de la actitud natural o irreflexiva de estar en el mundo que supone la reducción fenomenológica no implica un movimiento introspectivo, sino una relación fuera del yo, la relación ética que llama la culminación de toda liturgia (Finegan, 2012, p. 291; Hansel, 2010, p. 14, 17). La alternativa a la soledad de existir, a la peligrosa inercia de todo sujeto que quiere sobrevivir, pasa por una ruptura de la intencionalidad y de la luz de la conciencia. Bajo todos sus nombres, al otro hay que recibirlo desde el misterio, para que su voz nos afecte y despierte en cada uno una alternativa al poder, un lenguaje de hospitalidad y de atención que, en Levinas, es la paz más fiable que nos podemos ofrecer.

Referencias bibliográficas

- ACHRATI, A. (2006). Deconstruction, ethics and Islam. *Arabica*, 53(4), 472–510. <http://www.jstor.org/stable/4057645>
- COHON, R. (2018). Hume’s moral philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/> (último acceso: 10/05/2023).
- DALTON, D. M. (2014). Phenomenology and the infinite: Levinas, Husserl, and the fragility of the finite. *Levinas Studies*, 9, 23–52. <https://www.jstor.org/stable/26942952>
- ESQUIROL, J. M. (2015). *La resistència íntima: assaig d’una filosofia de la proximitat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- ESQUIROL, J. M. (2021, 18 de junio). En diàleg amb Lévinas. Conferencia en el Ateneu Barcelonès. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6AwahN9Biuc>

- FINEGAN, T. (2012). Levinas's faithfulness to Husserl, phenomenology, and God. *Religious Studies*, 48(3), 281–303. <http://www.jstor.org/stable/23260027>
- GAK, M. (2014). Heidegger's ethics and Levinas's ontology: Phenomenology of pre-reflective normativity. *Levinas Studies*, 9, 145–182. <https://www.jstor.org/stable/26942957>
- HANSEL, J. (2010). Beyond phenomenology: Levinas's early Jewish writings. *Levinas Studies*, 5, 5–18. <https://www.jstor.org/stable/26942886>
- KEYES, C. D. (1972). An evaluation of Levinas' critique of Heidegger. *Research in Phenomenology*, 2, 121–142. <http://www.jstor.org/stable/24654228>
- LEVINAS, E. (1947a). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin. [(2006). *De la existencia al existente* (P. Peñalver, Trad.). Madrid: Arena Libros].
- LEVINAS, E. (1947b). *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France. [(1993). *El Tiempo y el Otro* (J. L. Pardo, Trad.). Barcelona: Paidós].
- LEVINAS, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin. [(2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (M. E. Vázquez, Trad.). Madrid: Síntesis].
- LEVINAS, E. (1961). *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff. [(2020). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (M. García-Baró López, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme].
- LEVINAS, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff. [(2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (J. M. Ayuso Díez, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme].
- LEVINAS, E. (1982). *Éthique et infini*. Paris: Fayard et Radio-France. [(2008). *Ética e Infinito* (J. M. Ayuso Díez, Trad.). Madrid: La Balsa de la Medusa].
- LEVINAS, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éditions Bernard Grasset. [(2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (J. L. Pardo, Trad.). Valencia: Pre-textos].
- LIBERTSON, J. (1979). Levinas and Husserl: Sensation and intentionality. *Tijdschrift Voor Filosofie*, 41(3), 485–502. <http://www.jstor.org/stable/40883394>
- MILLER, J. H. (2007). Derrida enisled. *Critical Inquiry*, 33(2), 248–276. <https://doi.org/10.1086/511493>
- PEPERZAK, A. (1998). Levinas' method. *Research in Phenomenology*, 28, 110–125. <http://www.jstor.org/stable/24659052>
- SÁENZ ALMAZÁN, B. (2023). ¿Com cuidar en temps ateus? La interpel·lació de l'altre en Butler i Levinas. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Recuperado de <https://tesisred.net/handle/10803/688890>

- SALANSKIS, J.-M. (2010). The early Levinas and Heidegger. *Levinas Studies*, 5, 43–64.
<https://www.jstor.org/stable/26942888>
- SALANSKIS, J.-M. (2011). *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*. Paris: Klincksieck.
- SEBBAH, F.-D. (2006). *Levinas, une philosophie de la débâcle*. Presses Universitaires de France.
- SOTO MORENO, E. (2014). *Vocación de herencia. El concepto de hospitalidad en Jacques Derrida y Emmanuel Levinas*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona. Recuperado de <https://tesisenred.net/handle/10803/276159#page=1>

Recibido 21-08-2024

Aceptado 25-11-2024