



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**ROSTRO Y ALTERIDAD.
(DES)ENCUENTROS EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LÉVINAS**

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE
PROFESOR DE FILOSOFÍA

Autor: Pablo Donoso Veque
Profesora Guía: Alejandra Castillo

-SANTIAGO DE CHILE, MARZO DE 2018-

Autorizado para

Sibumce Digital

2018, Pablo Donoso Veque

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

Los investigadores estaremos, así, en el intervalo de la interacción. Ni en la subjetividad ni en la objetividad. La mirada indagadora será como la mirada de uno observando una partida de ajedrez; solo sigue los movimientos de las piezas en el tablero y, observándolos, intenta comprender y describir el mundo de los jugadores.

La metafísica eres tú, Humberto Giannini

Agradecimientos

Mis más espontáneos agradecimientos a los otros y las otras que me acompañaron en el camino que finaliza en este instante y que desde su lugar me ayudan cotidianamente:

En un plano más íntimo, no puedo dejar de agradecer a mis padres *Claudio* y *Roxanna*, sinceramente no encuentro una palabra que defina todo lo que han hecho por mí y mi hermana. A mi hermana *Chay*, gracias por tu sentido del humor, que me ha sacado más de una risa en las largas jornadas de estudio. A los *Donoso* y sobre todo a los *Veque*, quienes siempre están interesados, aportando sólo desde donde ellos saben.

Agradezco a mis amigos/as que estuvieron a lo largo de todo este proceso:

Gracias *Carlos*, *Seba*, *Maca*, por estar desde el comienzo, por su constante preocupación al escucharme, por las conversaciones llenas de risa y de ocio, esas que nos invitan a volver a juntarnos. Gracias *Amira* y *Daniela* “Burro”, por su compañía y por enseñarme que la amistad viene de distintas formas. A *Sofi*, por su alegría, interés y constante ánimo. *Esteban*, gracias por las infinitas conversaciones sobre género y feminismo, de las que aprendí un montón, por las palabras precisas en algunos instantes de la vida. Gracias *Mariana*, por tu an-arquica irrupción, por nuestras conversaciones acompañadas de papas fritas que nunca olvidaré y por enseñarme algo elemental en la relación con un otro, que hasta antes de conocerte había permanecido enigmático.

A mis profesores:

A *Alejandra Castillo*, por aceptar guiar esta tesis, por su rigurosidad en el trabajo filosófico y por el diálogo siempre fecundo. A *Claudio Ibarra* por la sugerencia de algunos textos y discusiones para esta tesis, y sobre todo por su hospitalidad al momento de ser su ayudante.

Finalmente a las “maestras”:

Gracias *Francia* por presentarme aquello que me apasiona, porque has dejado una huella imborrable, por ser siempre hospitalaria y por la ayuda brindada. A *Blanca*, por haber compartido conmigo la experiencia de enseñar filosofía por primera vez, y por las valiosas críticas que me ayudan día a día a ser un mejor profesor.

Pablo Donoso Veque

Tabla de Contenido

Introducción: Sobre la ética como filosofía primera	8
 I. La noción de alteridad en Emmanuel Lévinas	12
<ul style="list-style-type: none">• Del <i>hay</i> al sujeto hipostático• Conciencia intencional/Conciencia no-intencional• Saber absoluto v/s alteridad. Diferencias fenomenológicas• La muerte: Una opción a la apertura del sujeto	
 II. Afirmar la identidad de Otra	29
<ul style="list-style-type: none">• El desacuerdo de Simone de Beauvoir• Afirmar la identidad de Otra: Luce Irigaray	
 III. El otro radicalmente Otro ¿Una aporía?	45
<ul style="list-style-type: none">• Mismo y Otro: Una ética• (Apor)ética <i>epifanía</i> del rostro• Lo indecible en el Decir. Para otro modo de ser	
 Conclusión: Una fenomenología dicha de otro modo	65
 Bibliografía citada	69

Resumen

En la relación ética se requiere otro modo de escritura, es decir, una escritura que no nombra a un objeto como estudio, ni mucho menos que tematice, sino una escritura que estrictamente sugiere otros modos de darse a la conciencia del “Yo” que se relaciona a través del lenguaje y la intencionalidad de la comunicación, para así poder lograr un encuentro con la *alteridad*. ¿Qué es la *alteridad* y cómo es el encuentro con ella? Este concepto es propio del pensamiento de Emmanuel Lévinas y su significación tiene relación con la experiencia de la otredad: La presencia del otro humano junto a la de su rostro. Esta investigación se sustentará en un diálogo que presentará y establecerá algunas posturas críticas en torno a la noción de *alteridad* de Lévinas. Comprenderá el camino fenomenológico como el inicio de este concepto. Relacionará algunas contradicciones y polémicas en la ejemplificación de la *alteridad*. Finalmente, y lo que sería la hipótesis principal de esta investigación es el poder definir la *alteridad* levinasiana desde una aporía y no como lo radicalmente Otro. Quiero sostener que la *alteridad* no es lo extraño ni mucho menos el afuera, sino que es un momento de revelación y ocultamiento que caracteriza la relación ética.

Palabras Claves: Otro, alteridad, rostro, aporía, ética.

Introducción: Sobre la ética como filosofía primera.

La Biblia hebrea desde la más temprana edad en Lituania, Pushkin y Tolstoi, la Revolución Rusa de 1917 vivida a los once años en Ucrania. A partir de 1923, la Universidad de Estrasburgo en la que, en ese entonces, enseñaba. Amistad con Maurice Blanchot y, a través de los maestros que habían sido adolescentes durante el affaire Dreyfus. Entre 1928 y 1929, estadía en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología, iniciado un año antes con Jean Hering. La Sorbona, León Brunschvicg. La vanguardia filosófica en las veladas de los sábados en casa de Gabriel Marcel. Dirección de la centenaria Escuela Normal Israelita Oriental, dedicada a la formación de maestros de francés para las escuelas de la Alianza Israelita Universal de la Cuenca Mediterránea. En comunión cotidiana con el doctor Henri Nerson, encuentros frecuentes con el profesor Shoshami, maestro prestigioso –y riguroso- de exégesis y de Talmud. Desde 1957, conferencias anuales sobre textos talmúdicos en los Coloquios de los Intelectuales Judíos de Francia. En 1961, tesis de Doctorado en Letras. Profesorado de la Universidad de Poitiers, desde 1967 en la Universidad de París-Nanterre y desde 1973 en París-Sorbona. Este inventario dislocado es una biografía¹.

Nos encontramos de cara con un pensamiento que no es lineal. Emmanuel Lévinas trenza distintos temas, re-escribe conceptos irrumpiendo y desordenado el discurso tradicional de la filosofía occidental. La presencia de su extenso trabajo se ubica desde los bordes, un autor de extrema dificultad que me ha llevado por un camino oscuro y sin salida. Por medio de su voz, intenta potenciar otro lugar del pensamiento filosófico que requiere un riguroso esfuerzo y un oído muy atento.

Al momento en que me encuentro escribiendo las palabras para la introducción del presente escrito, cuando ya está casi todo dicho, puedo darme cuenta que el tema y el filósofo estudiado me ha llevado a una serie de riesgos y dudas que aún no puedo resolver, quizás no sean necesarias –eso he aprendido con nuestro filósofo-, y es que acercarme al pensamiento de Lévinas ha requerido una ardua tarea. Se me hace sumamente difícil presentar un trabajo tal, debe ser porque el trabajo levinasiano intenta dar lugar a aquello que no es presentable, pero del cual <<Yo>> como sujeto que piensa, entro en relación y me constituye. Desde aquí

¹ Cfr. *Signatura* en Lévinas, E (2008) *Difícil libertad: y otros ensayos sobre el judaísmo*. -2ºed.- Buenos Aires: Ed. Lilmod. Traducción Manuel Mauer. Levemente modificada

creemos que nuestro problema logra revelarse y encontrar su justificación en el entramado de un sentido otro de la existencia.

Hablo de encontrar al Otro, de ser acogido o rechazado, todo eso es un acto ya de comunicación. El esfuerzo de Lévinas se concentra en mostrar cómo es el dialogo entre Otro y Mismo, que es el fundamento de toda otra situación posible y de existencia. En este sentido, debemos tomar en cuenta que la *ética*, territorio donde se sitúa esta investigación, es la óptica misma del filósofo en el sentido más radical: es la filosofía primera. La tarea principal de la filosofía es la de ejercer crítica hasta el extremo de lo posible ¿llegando a lo imposible?, la crítica se nos presenta como un deber, como el deseo del bien perfecto, del trascendente. De esta forma, el sujeto que es sometido a la crítica está cerrado sobre sí Mismo y forma uno de los polos de la relación de trascendencia, el deseo de la *alteridad* radical será despertado por la irrecusable expresión del Otro. Por lo tanto, el diálogo que se presenta entre Otro y Mismo es una condición de reciprocidad que hace que esta relación sea *sui generis*, una relación imposible de cerrarse sobre sí Mismo.

Si somos frecuentes lectores de la obra de Lévinas, podemos darnos cuenta de una cierta obsesión que tiene con lo *otro*, a veces encontramos que recurre a los mismos temas una y otra vez, aunque dichos de otros modos. Y es que tal obsesión se debe a que su historia está marcada por el horror del nazismo y la huella del holocausto. La repetición de un trauma lo lleva a dar testimonio, a preguntarse por el sentido de la existencia y del mundo que lo rodea, así como lo hicieron muchos de sus contemporáneos. El pensamiento filosófico del siglo XX estuvo marcado por la violencia de los Estados totalitarios europeos, Estados que instauraron el miedo y una fuerte desconfianza en relación a lo que pueden hacer conmigo, actos violentos que anularon por completo toda relación con *otro*. La vulnerabilidad y la precariedad se vuelven un territorio en el que se construye la realidad, abandonando así la Ontología como campo de estudio. La imagen del ser humano es dibujada por la desconfianza, el miedo y sobre todo por el terror, la indiferencia y la soledad se vuelven imperativo para la supervivencia.

Lo anterior me ha llevado a pensar en la relación con el otro humano, relación que se hace inseparable de la experiencia ética a la que apunta y reclama nuestro pensador, desde ese lugar es que se intenta complicar al ser cerrado y nuclear de la Ontología. El quiebre de

la “comunidad”, del “entre nosotros”, evidencia la necesidad de retomar un diálogo, retomar la comunicación con el *otro*, a una proximidad efectiva con el prójimo, la necesidad de subrayar una nueva configuración de la subjetividad, que apunta a la experiencia de la hospitalidad y acoger al otro, al modo levinasiano. Tomar en cuenta cómo es nuestra relación el día de hoy con el otro, pensemos en nuestra cotidianidad, de qué modo el *otro* me cuestiona y me hace sentir incómodo, eso ya es el primer paso para una *ética*, un paso que evidencia que no estoy solo o sola en el mundo.

Pues bien, la jornada del día de hoy quiero presentar la relación ética, en ella se requiere otro modo de escritura, es decir, una escritura que no nombra un objeto como estudio, ni mucho menos que tematice, sino una escritura que sugiere otros modos de darse a la conciencia del “Yo” que se relaciona a través del lenguaje y la intencionalidad de la comunicación para así poder lograr un encuentro con la *alteridad* ¿Qué es la *alteridad* y cómo es el encuentro con ella? Este concepto es propio de Emmanuel Lévinas y su significancia tiene relación con la experiencia de la otredad: la presencia del otro humano y la de su rostro. Esta investigación se sustenta en un diálogo que tiene como propósito presentar y establecer algunas posturas críticas en torno a la noción de *alteridad* de Lévinas. Se divide en tres capítulos, que deben ser leídos en el orden que se propone a continuación, pues se explican conceptos que serán ejemplificados y problematizados sucesivamente.

El primer capítulo está compuesto por el camino fenomenológico, necesitamos comprender a grandes rasgos la fenomenología de Husserl, es la base que necesitamos para apuntar a la relación con la alteridad. Además, vamos a ver cómo es el distanciamiento que se genera a partir de la totalidad que nos enseña Hegel en su dialéctica, la filosofía de Hegel representa para Lévinas todo aquello que no es la ética. En el segundo capítulo propongo relacionar algunas contradicciones y polémicas en la ejemplificación de la *alteridad*, Levinas considera que lo otro radicalmente Otro es el “Eterno Femenino”. La francesa Simone de Beauvoir –contemporánea a Lévinas-, responde con desacuerdo y protesta a esta afirmación en *El segundo sexo* (1949). Mientras que Luce Irigaray apoya la postura de ser la Otra, proponiendo una ética de la diferencia sexual, postura que me inclino a desarrollar y “apoyar” con ejemplos a lo largo del escrito. Finalmente, en el tercer capítulo se sitúa la hipótesis central de la investigación, ya que abro la posibilidad de definir la *alteridad* levinasiana desde

una aporía y no como lo otro radicalmente Otro. Quiero sostener que la *alteridad* no es lo extraño ni mucho menos el afuera, sino que es un momento de revelación y ocultamiento de la relación ética, la relación con la imposibilidad del Otro que me constituye, junto con el rol que cumple el lenguaje en el diálogo con el otro, un poder conectarse desde lo indecible, esa es la aporía de la enigmática alteridad.

Emmanuel Lévinas señala que la ética es una óptica: una visión sin imagen desprovista de las virtudes objetivadoras y totalizantes de la visión, es una intencionalidad que no es objetiva, y esto tiene relación con la caricia. Lo otro completamente Otro sólo puede manifestarse como lo que es: una no-manifestación, una cierta ausencia. Pero ¿Cómo puedo relacionarme con el Otro sin aprehenderlo, cómo puedo relacionarme con esa “cierta” ausencia? Es ese momento de la aporía que quiero sostener. El Otro es una constitución trascendental, es decir, no está en un lugar y es gracias al deseo metafísico que puedo relacionarme con lo absolutamente Otro. ¿En qué sentido esta relación metafísica constituye al Otro? La subjetividad contiene la hospitalidad y la acogida al Otro y de esta forma es que se puede consumir la idea de lo infinito –un modo de ser-: la trascendencia del rostro del Otro. Pregunta que también es fundamental en la hipótesis de este trabajo es ¿Cuál es el límite de lo Mismo y lo Otro? Estas preguntas darán cuenta de la aporía o “imposibilidad-posible” de relación con el Otro.

Debo advertir lo siguiente, la lengua en la que escribo esta investigación me imposibilita de poder escribir gramaticalmente en neutro, con esto me refiero a los pronombres que siempre están dirigidos hacia el masculino de “Yo”, “Otro”, “Mismo”, “otro”, un problema que he detectado en las traducciones de los trabajos de Lévinas al castellano. Para fines de esta investigación, usted debe tomar en cuenta la diferencia sexual de estos pronombres, para que de esta forma se contemple la pluralidad y apertura a la cual apuntaba nuestro filósofo, ya que será de utilidad para poder comprender algunos debates que surgirán desde aquí. Finalmente, una vez terminada esta investigación, me di cuenta de una inconformidad personal sobre el título final de esta tesis, pues el camino recorrido me ha llevado a otros objetivos, algo diferentes a los del comienzo, un título que no representa del todo la intención final, siendo imposible por protocolos de la universidad nombrarla de otro modo, quizás la misma tesis ha querido hablar, revelándome su *otro modo que ser*.

I. La noción de alteridad en Emmanuel Lévinas

Quizá la interioridad de lo mental consiste originariamente en eso. No estar en el mundo, sino estar en cuestión.

Entre Nosotros, Emmanuel Lévinas

El trabajo filosófico de Lévinas, plantea la radical presencia del Otro como la experiencia más fundamental del hombre. La experiencia de lo otro absolutamente Otro, representa un giro al modo en como este pensador concibe la Filosofía occidental. Tal giro, considera la ética como Filosofía primera y no la Ontología, que ha sido una de las preocupaciones principales desde los griegos en adelante. Además, el Yo (cogito) soberano de la tradición filosófica, niega la presencia del otro humano, abocándose de esta forma a satisfacer su deseo por conocer.

Por esto, influenciado por la fenomenología de Husserl y Heidegger, es que Lévinas nos presenta una innovación radical de la noción tradicional del Yo, replanteando de esta forma el significado de sujeto y por ende el de subjetividad, cuestionando la identidad cerrada y nuclear de dichos significados. Debemos tener en cuenta que la filosofía de Lévinas es un pensamiento de la intersubjetividad, abandonando el centro del Mismo para reivindicar aquello Otro, manteniendo a su vez un diálogo fecundo con quienes lo precedieron y con aquella tradición de la que busca separarse. Es entonces, que el primer capítulo de esta investigación, dividido en cuatro apartados, se propone como una cartografía, que mapea dicha ruptura señalada, haciendo un tránsito desde el ser cerrado (cogito, ego, mónada, Dasein) que está siempre en relación consigo Mismo, con los objetos y mundo que lo circunda, hasta el momento en que se nos aparece el Otro hombre, una apertura del sí mismo al otro, instante que se inscribirá en los albores de una clave ética.

Esto nos lleva a preguntarnos ¿Qué es la alteridad? Su significación tiene relación con la experiencia de la otredad, a saber, la experiencia de la presencia del Otro humano y la de su rostro. La relación con el otro absolutamente Otro, caracteriza nuestra vida social, aparece la relación como una relación no recíproca, es decir, el otro en cuanto otro no es solamente un

alter ego, es aquello que yo no soy. La razón de la alteridad misma es el débil, el pobre, “la viuda y el huérfano”, mientras que el Mismo es el rico, el poderoso.

- Del *hay* al sujeto hipostático

De la existencia al existente constituye uno de los primeros atisbos del pensamiento ético de Lévinas. Es aquí donde se traza una de las principales diferencias con uno de sus maestros: Heidegger. El discurso filosófico ha confundido al ser con el ente, hay una dificultad de poder separar ambos términos, una tendencia de ver uno en el otro, ser y ente se presuponen mutuamente, a tal punto que muchas veces son confundidos. Esta confusión, Lévinas la encuentra debido a considerar al *instante*, átomo del tiempo, como un más allá de todo acontecimiento. Si bien, la relación ser y existente han firmado un contrato indisoluble, y que no pueden ser separados, esta unión sólo puede concretizarse gracias al *instante*, que para la fenomenología, resulta incorruptible:

El hecho de existir comporta una relación por medio de la cual el existente concierta un contrato con la existencia. Es dualidad. La existencia carece de esencialmente de simplicidad. El yo posee un sí mismo, donde no sólo se refleja, sino con el que tiene que habérselas como con un compañero o con una pareja, relación que se llama intimidad. No está jamás ni inocentemente solo ni inocentemente pobre. El reino de los cielos ya está cerrado para él. La existencia proyecta una sombra que le persigue incansablemente. (Lévinas E, 2000: p.32)

El ser se convierte en ser de un ente mediante el *acontecimiento*. Aparecen de este modo, preguntas que son necesarias responder en este apartado ¿Cómo es el ser antes que sea existente, cómo la existencia logra anudarse con el existente? Es entonces que Lévinas emprende la tarea de describir al ser desde su impersonalidad, analizando la función del presente, como aquel *instante* en el cual el ser impersonal, mediante la *hipótesis* surge como ser de un existente. *De la existencia al existente* representa de cierto modo, la antesala para analizar la apertura de este ser cerrado (*Cogito, ego, monada, Dasein*), apertura que se intentará abordar en *El tiempo y el Otro*, apertura que resulta fundamental para la relación con lo otro absolutamente Otro, la alteridad más radical.

Lévinas nos expone una nueva forma de concebir el ser y el ente, con el fin de abandonar el terreno de la ontología, especialmente distanciándose de lo propuesto por su maestro Martin Heidegger². Tales nociones serán abordadas como *existencia* y *existente*. Desde aquí, se dirá entonces, que la *existencia* antes de encontrarse con su *existente*, se encuentra en una impersonalidad. Para poder comprender esto, Lévinas nos invita a situarnos en la nada misma, afuera de todo acontecimiento –como *instante*–, ese afuera de todo acontecimiento será la noche. El silencio de la nada, “forma” anónima del ser que murmura en la noche, será concebida como *hay* (*Il* y *a*). Este término, se rehúsa a tomar una forma personal, es lo que caracteriza al ser en su generalidad. El *hay* trasciende la interioridad y la exterioridad, desarmando esta distinción, de este modo, la corriente anónima e impersonal del ser, coloniza a todo sujeto, cosa o persona. En la experiencia nocturna de la noche, no hay discurso, nada nos responde, pero a su vez, podemos escuchar la voz del silencio, el *hay* se hace presencia con su “absoluta ausencia”:

Hay, forma impersonal, como <<llueve>> o <<hace calor>>. Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior –si nos atenemos a ese término– permanece sin relación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. (Lévinas E, 2000: p.78)

Aquí, Lévinas caracteriza al ser como un pesado ambiente que no le pertenece a nadie, que cubre y niega absolutamente todo. Gracias a ese *hay*, situado en el espacio nocturno, lleno de una nada absoluta es que se nos entrega el ser. La noche es la ausencia de día, la luz que remite a la ya conocida concepción platónica, permite la aprehensión de aquella existencia. A su vez, podemos entender que el ser conciencia es estar separado del *hay*, el hecho de que haya una existencia de una conciencia implicaría una subjetividad, ya que ella está sujeta a una existencia, dicho de otro modo, es dueña de un ser, esto significaría un nombre en el anonimato de la noche.

² Quizá, como un hecho anecdótico, Lévinas en 1940 fue prisionero y permaneció en uno de los tantos campos de concentración en Alemania. Durante el cautiverio, escribió *De la existencia al existente*, que fue publicado en 1947. Félix Duque escribe: (...) el apoyo al nacionalsocialismo por parte del rector de Friburgo (Heidegger) nunca constituyó para Lévinas un episodio aislado y disculpable –como lo fue con el tiempo para la generosa Hannah Arendt, otra eminente discípula judía de Heidegger–. De manera quizás hiperbólica y cruel, Lévinas llegará a decir: <<Puedo perdonar al pueblo alemán. Pero no a Heidegger>>. Cf. Lévinas, E. (1993). *Introducción*, en *El tiempo y el Otro*. Paidós. Pág.53

Dicho esto, debemos entender que la nada pura de la angustia de Heidegger no constituye el *hay*, es completamente distinto y no se debe prestar a confusión. La angustia heideggeriana lleva al *ser-para-la-muerte*, mientras que la noche de la cual nos habla Lévinas nos sumerge en el horror, sin salida, que es la existencia irremisible. El horror de la noche en tanto experiencia del *hay* es la imposibilidad de muerte, puesto que en la muerte se busca una salida del ser, una apertura. Así pues, en el horror, la existencia está condenada a un “sin salida” que hasta el momento la mantendrá prisionera en una “ipseidad”, momento de la primera responsabilidad: el tener que hacerse cargo de su ser. El horror constituye la inmortalidad que nos lleva al drama de la existencia y la necesidad de tener que asumir una existencia para siempre, existencia definitivamente *una*. Posición soberana que conformará todo su modo de relacionarse con lo que surge de sí-mismo, con lo que le trasciende. La oscuridad del *hay* no representa un contenido puramente presente, escribe Lévinas, sino que es el acontecimiento impersonal. En la noche no hay ninguna cosa, pero hay ser, esto quiere decir que la destrucción y la nada son acontecimientos impersonales desde donde surge <<algo>> que existe. El ser, por lo tanto, no tiene puertas de salida, es un contenido limitado por la nada, entonces, la nada es el fin y el límite de aquel ser.

He descrito, hasta el momento de forma sintética, la impersonalidad del *hay* que nos ha presentado Lévinas. Sin embargo, debo insistir en una de las preguntas señaladas al principio de este apartado ¿Cómo se anuda el existir con el existente? Esta respuesta nos remite al significado de la *hipóstasis*. Ya adelantaba en líneas anteriores, que la conciencia vendría a ser una ruptura en el anonimato, en la impersonalidad del *hay*. Esta ruptura implica una subjetividad, donde la conciencia se vuelve propietaria de un ser. En otras palabras, el existir entra en relación con la existencia, la soledad “nocturna” en la que se encuentra el ser es superada, Lévinas define con mayor precisión este encuentro:

Concebir una situación en la que la soledad fuera superable significaría experimentar el principio mismo del vínculo que liga el existente a su existir. Significaría acercarse al acontecimiento ontológico en el que el existente contrae la existencia. Llamaré hipóstasis al acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir. (Lévinas E, 1993: p.78. Subrayado mío)

La *hipóstasis* vendría siendo la interrupción o suspensión del *hay* anónimo. Entra en juego un elemento que resulta crucial en el encuentro de la existencia con el existente: la noción de

presente³. A su vez, el acontecimiento de la *hipóstasis* es el presente, y es gracias a este instante que se puede producir una salida de sí-mismo en tanto existente, por la *hipóstasis* el ser anónimo pierde todo su carácter de *hay*. Es necesario, en este punto hacer la siguiente detención, el hecho de considerar la *hipóstasis* como presente, no significa que se introduce el tiempo en el ser, Lévinas aclara que lo que se toma en consideración es la función del presente que produce un desgarramiento en aquella infinitud personal del existir, debido a la función del presente que algo sucede a partir de sí.

“(...) el término hipóstasis que, en la historia de la filosofía, designaba el acontecimiento mediante el cual el acto expresado por un verbo se convertía en un ser designado por un sustantivo” (Lévinas E, 2000: p.113.Subrayado mío). La puesta-en-escena misma del sustantivo es la *hipóstasis* y en donde, el instante –o presente- antes de estar en relación con los instantes, encierra un acto por el cual se adquiere una existencia. En la *hipóstasis*, el sujeto se conforma en los planos del “aquí y ahora” [*hic et nunc*], está localizado y puesto, excluyendo todo rastro de *alteridad* y exterioridad. Aquello que existe se libera del anonimato esencial, existe por y para sí, nace de sí, entra en escena como un personaje *sui generis* solitario, esto es lo que llamaremos solipsismo esencial. En la *hipóstasis* el existente se torna una conciencia. La evanescencia del presente sería la forma esencial del comienzo que describe un fenómeno que ahora se impone: el <<yo>> [je].

Podemos decir que el <<yo>> es un modo de existir que propiamente no existe, el <<yo>> y el presente se convierten en existentes y se puede componer con ellos un tiempo, construir el tiempo como un existente, teniendo en consideración que el tiempo puede indicar una relación distinta entre el existente y el existir. Otra implicación que lleva este acto, tiene relación a quién se dice libremente <<yo>> (la *hipóstasis* también será llamada “libertad de

³ Esta es sin duda uno de los grandes aportes que Lévinas entrega a las grandes cuestiones de la Filosofía, a saber, el filósofo francés manifiesta que en la Filosofía moderna hay un menosprecio por el instante, ya que su interés está volcado hacia el porvenir. Este desinterés se debe a que el instante no tiene duración, se nos escapa entre los dedos. Ya se comprenda al presente –o instante- como un complemento dialéctico del intervalo, o como visión lateral de la duración, o como impulso hacia el porvenir, el instante toma su significación de la dialéctica del tiempo, no posee dialéctica propia.

Por otra parte, Lévinas presta atención a la relación del tiempo con la existencia, que no resulta evidente en el transcurso de la Filosofía, esto no quiere decir que ni Platón ni Aristóteles, ni Bergson ni Heidegger contemplaron vulgarmente al tiempo como instantes (aunque Heidegger toma en consideración esta problemática), esto quiere decir que se ha contemplado el tiempo como extensión de la existencia. La subordinación del instante al tiempo, se debe a que el instante está incluido en cualquier parte del <<espacio del tiempo>>, no hay un instante central, instante que es por excelencia el presente.

comienzo”), una vez que se identifica como <<yo>>, el existente no puede soltarse de su existir, de su relación solitaria con el *hay*, por lo que esta libertad primera, entendida como fondo genético más original que articulan las capas del “yo”, se ve limitada súbitamente por la responsabilidad de sí-mismo, ante su *hay que existir*. La soledad del ahora “sujeto hipostático”, representa la unidad de un objeto. Podemos hablar de una soledad de dos – existencia y existente-, anudada por la función del presente, mostrando de esta forma una “identidad” de lo que es. La identificación misma de un ente en el centro mismo del ser anónimo e invasor.

El tiempo está por fuera de mi instante, pero es a la vez otra cosa que un objeto dado a la contemplación de la dialéctica del tiempo, es la dialéctica misma de la relación con el otro, es decir, un diálogo que debe ser estudiado, a su vez, en términos distintos a los de la dialéctica con el sujeto solo. De esta forma, es que estamos en condiciones de poder situarnos, en torno a una dialéctica de la “relación social”. Como señalé anteriormente, la Filosofía tradicional, contemplaba al tiempo exterior al sujeto, un tiempo objeto, o completamente contenido en el sujeto. Sin embargo, el yo monádico al cual alude Lévinas ya tenía un tiempo.

La evanescencia del instante le permite al ser –aquello que es-, ser presente, pero no recibir su ser de un pasado. Debemos seguir teniendo en cuenta, que aunque la existencia se haya “abierto” para así poseer un existente, este “sujeto hipostático”, conciencia, <<yo>>, no es libre como el viento. El esfuerzo del ser soporta un peso propio que su evanescencia no vuelve más liviano, y se vuelca contra el sujeto solitario que se constituye por el instante, resultando infecundo. Lévinas nos dirá que sólo el tiempo y el Otro podrán liberarlo.

- Conciencia intencional/ Conciencia no-intencional

Demos por sentado lo siguiente: hasta ahora no ha aparecido la relación del <<yo>> con el mundo. Entenderemos aquí al mundo como un intervalo o abertura en el que el existente atormentado por la materia, toma distancia de sí, descansa de sí y retorna a sí. La existencia-en-el-mundo intenta esquivar la soledad.

Lévinas queda maravillado ante el descubrimiento husserliano del concepto de *intencionalidad*⁴, rasgo distintivo de la conciencia. No duda en hacer evidente sus agradecimientos al filósofo alemán. Según Lévinas, este junto a la idea de horizontes de sentido han sido los mayores aportes que ha entregado la fenomenología. En un artículo titulado *La conciencia no-intencional* incluido en su obra *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, deja de manifiesto cómo el <<yo>>, la conciencia, participa de la correlación pensamiento-mundo.

Para comenzar, podemos decir, que lo pensado remite al pensamiento que lo piensa, pero que a la vez hay una articulación subjetiva de su aparecer, es decir, el ser determina sus fenómenos. El pensamiento se ocupa de lo pensable, de lo pensable que llamaremos ser, es entonces, que al ocuparse del ser que está fuera del sí mismo, pero que a su vez permanece en sí-mismo lo llamaremos “*trascendencia de la inmanencia del pensamiento*”: “Lo que el pensamiento conoce o lo que aprehende en su <<experiencia>> es al mismo tiempo lo otro del pensamiento y lo propio de él.” (Lévinas E, 1993: p.153) Lo aprendido se incrusta en la interioridad del pensamiento, como un recuerdo evocable, re-presentable.

El ser que se aparece frente al <<yo>> del conocimiento, no solamente lo “educa”, sino que se *da* a él. Lévinas nos dice que la percepción del <<yo>> es ya captación de ese

⁴ La noción de *intencionalidad* es columna vertebral en la fenomenología, asegura Husserl. Entenderemos por *intencionalidad*, como el apuntar, tener algo en vista, dirigir, revelar algo distinto a ella. De este modo, la conciencia actúa revelándose, poniéndose ante-sí, pro-ducendo. A su vez, la *intencionalidad* será entendida como “toda conciencia es conciencia de algo”, esto quiere decir, que lo pensado está idealmente presente en el pensamiento. Dicho de otro modo, la manera en que el pensamiento contiene idealmente otra cosa diferente a sí es lo que constituye la *intencionalidad*.

La relación de la *intencionalidad* es ajena a las relaciones entre objetos reales, a saber, es esencialmente el acto de concebir un sentido (*Sinngebung*). Es por esto, que la exterioridad del objeto, representa la exterioridad misma de lo que es pensado en relación al pensamiento que lo mienta. El objeto aparece en Husserl, en tanto que determinado por la estructura misma del pensamiento que tiene un sentido y que se orienta en torno al polo de la identidad. Gracias a la idea de trascendencia del objeto (trascendencia corta) pensado, es que se nos aparece la noción de sentido. En Husserl, el hecho mismo del sentido es caracterizado por el fenómeno de identificación, proceso donde el objeto se constituye, es decir, poder identificar como conciencia una unidad a través de una multiplicidad, esto significa para Husserl, el hecho de que una conciencia pueda pensar, significa que puede identificar.

En síntesis, la *intencionalidad* de la conciencia es el hecho de que a través de la multiplicidad de la vida espiritual, es decir, vida humana, se reencuentra una identidad ideal de la cual ésta multiplicidad sólo efectúa síntesis. El acto de poner al objeto –acto objetivante-, es una síntesis objetivante. Mediante ésta síntesis, toda vida espiritual participa de la representación, yendo más allá, Husserl puede determinar en última instancia la noción misma de representación. Cf. Lévinas, E. (1967). *La intencionalidad*, en *Decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin. Como complemento a esta idea ver: Husserl, E. (1986) *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos. §13 y § 14

ser que se le *da*. El pensamiento que piensa, promete a través de su <<trascendencia>> una posesión y un goce⁵, es decir, satisfacción. Esto puede entenderse como si fuese el mismo pensamiento que “piensa a su medida” por el hecho de poder incorporarse a aquello que piensa, o sea, pensamiento de la inmanencia, de la autosuficiencia:

Ahí reside precisamente el fenómeno del mundo: en el hecho de que, en el <<captar>> se garantice un acuerdo entre lo pensable y lo pensante, que su aparecer sea también un darse, que su conocimiento sea una satisfacción, como si colmase una necesidad. (Lévinas E, 1993: p.154)

Esto lo expresa Husserl cuando afirma la correlación pensamiento y mundo, se nos presenta entonces al saber con una función de “tematización objetivadora”.

Desde este momento, podemos estar frente a uno de los giros más fecundos que nos presenta Lévinas en torno a su “intencionalidad fenomenológica”. Si bien, podemos encontrar en el desarrollo de Lévinas una doble direccionalidad de la conciencia, en donde la primera implica presencia, posesión ante sí, que recoge todos los objetos del mundo <<mundanidad>> que se encuentra en lo que Husserl llamaría *actitud natural*⁶. En una segunda dirección, ésta intencionalidad de la conciencia estaría dirigida a un sentido más bien interno, donde la conciencia ocupa un rol activo de representarse los objetos y el mundo, operando de esta forma una actividad mental que funciona en paralelo con la aprehensión de los objetos. Esto a mi modo de ver, vendría a completar y cerrar lo que he llamado como

⁵ La noción de goce para Lévinas significa que el mundo antes de ser un conjunto de útiles es un conjunto de “alimentos”. Patricia Bonzi escribe al respecto: “La existencia cotidiana, la vida del hombre en el mundo, vive de los objetos, que las satisfacen, que la alimentan: la vida en el mundo es una existencia extática –fuera de sí– pero alimentada por los objetos que la satisfacen. Eso es el gozo. El gozo es una manera de ser y una sensación. El sujeto frente a los objetos que se le ofrecen y que lo satisfacen, está en el espacio, a distancia de ellos, distancia no obstante franqueable. En la posición “aquí y ahora” del sujeto que se afirma como cuerpo vivo, en esta identidad pura y simple de la posición, el sujeto se constituye, se desfasa de sí y se recupera en la evanescencia del instante”. (Bonzi, P. (2004), “*Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en Emmanuel Lévinas*”, ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Fenomenología hoy: temas y direcciones”, Univ. Alberto Hurtado, Santiago.) En este mundo como goce, el sujeto se distancia de esa materialidad inicial para alcanzar lo que se le *da* como alimento, un esfuerzo exigido por la distancia <<de la mano a la boca>> que libera al sujeto de esta materialidad, desplegándose en el mundo ofrecido para su satisfacción. Por eso, el mundo y los objetos ofrecidos al gozo del sujeto, dados para él, significan para el <<yo>> su permanencia y a la vez su dependencia en el mundo.

⁶ Husserl llama *actitud natural* al actuar del yo según su creencia en la existencia y en el orden del mundo en el que se encuentra de manera inmediata. Esta actitud natural, se manifiesta dentro del mundo circundante natural, entorno en el que nos encontramos mediante la experiencia perceptual y con el cual la conciencia (objetivista y dogmática), se dirige con libertad y con la confianza de un “yo pienso”, “yo siento”. El mundo natural de la experiencia inmediata, aparece como un mundo de conocimiento puro, mundo de útiles y de valores tal y como se nos ofrece.

“trascendencia de la inmanencia del pensamiento”. Pues bien, el filósofo francés propondrá otro momento de la conciencia que dibuja otros horizontes, un “entre tiempo” y del cual nunca logrará un enfoque, es decir, será pasiva, y que viene a configurar como ya dije, un giro en su intencionalidad fenomenológica. De esta forma es que me propongo exponer en qué consiste el giro que realiza Lévinas sobre este punto. Sigámoslo en su exposición.

Este otro momento de la conciencia, será conocido como conciencia no-intencional. Esta no-intencionalidad es encontrada en un “entre” de las dos direcciones señaladas en líneas anteriores, esto quiere decir, que entre estos dos movimientos de “trascendencia-inmanencia” existe otro modo de la conciencia, por lo tanto, otro modo en el que emergería la subjetividad. El “entre” que se intenta esbozar aquí, huye de toda operación de la conciencia intencional, por lo tanto, el filósofo que estudiamos en este instante, deja ver un espacio indeterminado de los horizontes. La conciencia no-intencional no podemos ilustrarla por medio de una reflexión o una aclaración de la luz del saber/conocimiento, es por esto que lleva el nombre de no-intencional, también es considerada como no-reflexiva, o que por lo menos se sitúa en un momento pre-reflexivo. Aunque su función está en acompañar a la conciencia que reflexiona y que se toma a sí misma como objeto.

La conciencia no-intencional, podemos encontrarla en el acontecimiento que está siempre presente en el sujeto de un cuestionamiento. Este cuestionamiento implica que el <<yo>> al cual aludíamos en el apartado anterior –recordemos que es un <<yo>> autónomo-, se vuelve inhabilitado para poder representarse, se ve incapacitado de poder tematizar o categorizar “todo” lo que se le aparece a la vista. Este <<yo>> acontece a modo de un “llamado”, en la cual debe resignificar su génesis de “yo soy”, “yo pienso”, que pareciera ser que no siempre es pura actividad: “En cuanto conciencia confusa, conciencia implícita que precede a toda intención –o que resiste a toda intención-, no es acto, sino pura pasividad.” (Lévinas E, 1993: p.156) ¿Qué se entiende aquí por pura pasividad? Debemos ser claros antes, y señalar que este nivel de pasividad al cual hace alusión Lévinas, no es propio de él, sino, que ya lo había señalado su maestro Husserl anteriormente⁷. En fin, “puro” significa que ya no sólo remite a un saber, sino al de estar en cuestión, esto quiere decir, que no remite

⁷ Ver: Husserl E, 1986: §38

a una posición, sino es un desvanecimiento, o como dice el propio Lévinas: es un ocultamiento de la presencia.

El <<yo>> del que he hablado hasta ahora, está en constante formación, pero en ella hay un sitio pasivo que lo condiciona más allá de lo que él mismo puede deducir, es decir, que en el proceso donde se constituye su subjetividad, hay elementos que no están en el campo de sus posibilidades de su estructura activo-funcional. Es entonces que la conciencia no-intencional muestra algo decisivo, a saber, su vulnerabilidad. El <<yo>> se ve cuestionado en su “ipseidad”, y su autoafirmación, puesto que permanece continuamente a merced de esta ahora llamada *mala conciencia*.

Lévinas llama *mala conciencia* a la conciencia no-intencional, por el hecho de no cumplir con la tarea de la conciencia entendida al modo husserliano, es decir, una conciencia que no está capacitada para ejercer una actividad constitutiva de sentido y significativa, un movimiento que se dirige hacia un objeto (trascendencia corta). Al mismo tiempo, esta *mala conciencia* provoca un retroceso en la identidad de toda afirmación de sí mismo como soberana a toda *alteridad*, porque ella despliega una denuncia que deja de manifiesto la desnudez o el desvelamiento de toda identidad:

En la pasividad de lo no intencional –en el modo mismo de su <<espontaneidad>> y antes de cualquier formulación de ideas <<metafísicas>> sobre este asunto- queda cuestionada la justicia misma de la posición en el ser que se afirma en el pensamiento intencional, saber y dominio de la manu-tención: ser como mala conciencia; estar en cuestión, pero también ser interrogado, tener que responder: nacimiento del lenguaje, tener que hablar que decir yo, ser en primera persona, ser precisamente yo; y, en cuanto tal, en la afirmación de su ser de yo tener que responder de su derecho a ser. (Lévinas E, 1993: pp.157-158)

Ese tener que responder sobre el propio derecho de ser, reside en el temor por los demás, un temor que llega desde el *rostro* del otro, Lévinas señala una rectitud extrema del *rostro* del *prójimo* que desgarraría toda forma plástica del fenómeno. Una llamada, un cuestionamiento de la presencia del <<yo>> y de su responsabilidad. Así pues, nos vemos conducidos –quizás demasiado rápido-, a considerar el pensamiento ético de Lévinas, momento en el que es imperativo tener que sumergirnos más adelante.

Para concluir este apartado, vemos que aquella conciencia que nos propone Lévinas como *mala conciencia* –o conciencia no-intencional-, que es pura pasividad, representa una apertura a otro modo de ser del <<yo>> que arrastra junto a él otra forma de entender la relación con el mundo a partir del énfasis que le da a la desnudez del otro radicalmente Otro, la desnudez es la verdadera experiencia de la alteridad del otro.

- Saber absoluto v/s alteridad. Diferencias fenomenológicas

Lévinas ha querido seguir la senda fenomenológica de su maestro Husserl, para así poder llegar a una ética como Filosofía primera. Pues bien, debemos preguntarnos lo siguiente ¿Por qué no utilizar el camino fenomenológico de Hegel? Ya que para nuestro pensador, el filósofo de Stuttgart representaba el punto culmine del pensamiento filosófico occidental. Tenemos que considerar el siguiente antecedente: la *Fenomenología del espíritu* fue de gran importancia para la escena filosófica francesa de la década del treinta, ya que el curso dictado por Alexandre Kojève en la Escuela Práctica de Altos Estudios ofreció una lectura que resultaría capital para muchos pensadores franceses.

La recepción que tuvo la *Fenomenología del espíritu* en el joven Lévinas resultó significativo para el filósofo de Lituania, es en *Ética e Infinito* que reconoce a esta obra como uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía. Dicho esto, es que me propongo contestar en este apartado, la pregunta señalada en el párrafo anterior, teniendo en cuenta que la obra hegeliana es también un pensamiento de la intersubjetividad y en donde la alteridad también juega un rol importante, tomando como inicio del recorrido fenomenológico a la conciencia.

Diremos entonces, que para Hegel, la ciencia de la experiencia de la conciencia⁸ es el recorrido que realiza la conciencia para llegar al saber absoluto, es decir, para llegar a la

⁸ El traductor Antonio Gómez Ramos, señala la anécdota que la obra hegeliana transitó por varios nombres. *Ciencia de la experiencia de la conciencia* sería su nombre original, sin embargo, Hegel en último momento, decide cambiar de nombre mientras era impresa y encuadrada a *Ciencia de la fenomenología del espíritu* quedando algunos ejemplares con el primer nombre y otros con el segundo. Con el pasar de los años, ambos nombres fueron variando a medida que se sacaban nuevos ejemplares, en algunas ocasiones, un libro tenía ambos nombres alternándolo en sus hojas. La inestabilidad por la que pasó Hegel de poder nombrar su obra tenía que ver con el significado que tenía para él su obra. Para la segunda edición con las correspondientes correcciones y poco antes de morir, la confusión logró ser resuelta denominándolo simplemente *Fenomenología*

totalidad de la experiencia del ser humano. Como primer momento de ese devenir, se nos presenta la conciencia, que se divide en tres figuras. La primera de ellas es la *certeza sensible*, que me pone en relación con aquello que *es* en el mundo y que se describe por medio de la formula yo-algo-aquí-ahora. Esto quiere decir, que enfrente de mí hay algo aquí y ahora, por ejemplo, que enfrente de mí hay una hoja de papel, pero al girarme hay ya otra cosa. Es entonces, que la conciencia está en relación con múltiples singularidades y que para poder llegar a la verdad debemos encontrarnos con algo universal, puesto que cualquier cosa puede ser algo, cualquier yo puede ser yo, todo lugar es aquí y todo tiempo es ahora. Hegel nos dice que la verdad de la *certeza sensible* es en realidad conceptual, aunque los conceptos no sean sensibles, pero son universales y pensados. La segunda figura es la *percepción sensible*, que nos pone en relación con la multiplicidad de *cosas* del mundo, con la infinita percepción de cosas. Según Hegel, para que una cosa sea real debe estar la negatividad como condición del pensamiento, es decir, en tanto que una cosa no puede ser la otra, de modo que la cosa real y la cosa pensada son una y la misma cosa y no pueden ser otra cosa, en otras palabras, tiene que haber identidad entre la cosa real y la cosa que se piensa. Las negatividades aquí sólo son a condición de pensadas y no datos sensibles, tal y como ocurre con los conceptos de la figura anterior, de este modo es que pueden ser universales. La tercera y última figura de la conciencia es el *entendimiento*. Hegel señala que las cosas son fugaces, que nacen y expiran, pero que el mundo donde se encuentran estas cosas no desaparece. En esta infinita movilidad de las cosas del mundo, siempre hay algo quieto en donde reposa este movimiento. Aquella quietud son las leyes que mueven el mundo, que son suprasensibles –Platón las llamó ideas–, y que gracias a estas leyes universales no podría haber certeza ni percepción.

Recordemos que la conciencia siempre es conciencia de algo y para Hegel, la conciencia misma es un fenómeno, es entonces que aquel fenómeno es llamado como *fenómeno de la conciencia*. El concepto de conciencia en un primer momento siempre está en relación con lo otro, con otro ser, otra cosa y las leyes bajo las cuales se puede interactuar con aquello otro. Hegel nos dice que hay conciencia en la medida en que hay ser consciente y por tanto, hay sujeto. El sujeto siempre es movimiento, es esto lo que lo define y lo propio de él es la actividad de reflexión. El poder hablar de sujeto significa que siempre hablemos

del espíritu. Ver: *Presentación* en Hegel, G.W.F (2010) *Fenomenología del espíritu*. ABADA editores, Madrid. Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos.

de reflexión, que viene a la presencia a sí y en relación para sí. La estructura del sujeto es ser siempre el mismo y lo otro, el sujeto es lo uno y lo múltiple. Ahora bien, es en este momento en que el sí-mismo toma protagonismo en el camino de la experiencia de la conciencia, dejando de lado aquello otro, pues Hegel señala que para que el sujeto pueda devenir sujeto, debe enfrentarse con otro. Este momento del devenir del espíritu es la *autoconciencia*:

El término medio es la autoconciencia, que se descompone en los extremos, y cada extremo es este intercambio de su determinidad y pasaje absoluto al extremo contrapuesto. En cuanto conciencia, sin embargo, ella sale, sin duda, fuera de sí, aunque, a la vez, en su estar fuera de sí, se halla retenida dentro de sí, para sí, y su fuera-de-sí es para ella. Es para ella el que inmediatamente otra conciencia sea, y que no sea; y, en la misma medida, que esto otro sólo sea para sí cancelarse como siendo para sí, y que sólo sea para sí en el ser para sí de la otra. (Hegel, 2010: p. 259)

La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que para otro es algo reconocido. Para la autoconciencia hay otra autoconciencia y ella ha salido fuera de sí, esto quiere decir que se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí misma como una esencia otra, distinta, con lo que ha cancelado lo otro, se ve a sí misma en la otra y esto otro es ella misma.

La autoconciencia es autoconciencia en tanto que debe ser reconocida como libre por otra autoconciencia, y dar a conocer su libertad frente a ella, a su vez, esta otra autoconciencia también exhibe su libertad por la que busca reconocimiento. Este reconocimiento no es natural y debe ser ganado, momento en el que se produce el enfrentamiento de ambas autoconciencia por el reconocimiento, dando paso a la tan conocida dialéctica del señor y el siervo.

Se menciona aquí, que existen dos alternativas como resultado para la lucha de ambas conciencias –autoconciencias en tanto su motor es la reflexión–, la primera es la muerte, que significaría el no reconocimiento y fin de la libertad anhelada, esto tendría como consecuencia no poder llegar al saber absoluto. La segunda alternativa, es que se establezcan dos figuras contrapuestas. Es entonces, que existe una conciencia independiente, que tiene por esencia el ser para sí, versus otra conciencia que es dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro. Aquí, la figura del señor es libre, porque ha vencido el enfrentamiento, sin embargo vive libre para sí y no tiene reconocimiento de esa libertad, puesto que su relación con el mundo está mediada por el siervo. A su vez, el siervo ha perdido el enfrentamiento,

no por miedo al señor, sino por temor a la muerte, es entonces, que esta conciencia dependiente se caracteriza por el temor a perder la vida.

(...) el señor se refiere mediatamente, a través del siervo, a la cosa; el siervo, en cuanto autoconciencia sin más, también se refiere negativamente a la cosa, y la cancela; pero ésta es, a la vez, autónoma para él, y por eso no puede acabar con ella hasta aniquilarla por medio de la negación; o dicho en otros términos, el sólo trabaja. Al señor, en cambio, por esta mediación de adviene la referencia inmediata en cuanto negación pura de la cosa, o dicho en otros términos, el disfrute. Lo que el deseo no lograra, lo logra él: acabar con la cosa y satisfacerse en el goce. (Hegel, 2010: p.265)

Es en este momento que le llega al señor su ser-reconocido por otra conciencia. El siervo es el objeto de deseo que constituye la verdad del señor en tanto que es sí misma, pero este objeto no corresponde a su concepto, por lo que sería una conciencia inesencial, por lo tanto, el señor es una conciencia no autónoma. Por otro lado, Hegel señala que la verdad de la conciencia autónoma es la servil, que irá dentro de sí y se volverá hacia la verdadera autonomía, esto se lleva a cabo, gracias a que el siervo descubre el valor del trabajo para otro por medio de la relación directa con el mundo, mientras que la del señor es sólo goce. El siervo aprende del señor que no debe temer a la muerte, sino que debe hacerse cargo con libertad de su mortalidad. El siervo puede alcanzar su libertad porque se pone encima de la vida, quien no lucha a muerte no puede ser libre. Del mismo modo, el señor aprende que para obtener reconocimiento de su libertad no basta el goce, sino que necesita del trabajo, para ser más preciso, el trabajo de educar al siervo para que éste pueda satisfacer sus necesidades.

El pleno reconocimiento del uno y del otro es la síntesis de estos dos opuestos, camino por el cual se llegaría al espíritu absoluto. En este mutuo reconocimiento, se niega la negación, es entonces que ambas figuras son señor y siervo simultáneamente, ocurriendo una unidad espiritual absoluta. La autoconciencia en sí universal, que es tan real en mí como en la otra autoconciencia, desea el reconocimiento del otro para llegar a la verdad de la libertad, porque la verdad es una y universal, no particular y contingente.

A modo de síntesis, podemos señalar que la intersubjetividad en Hegel es la unidad y universalidad de todas las autoconciencias particulares deseosas de la verdad. La intersubjetividad es el resultado de procesos históricos, de movimientos que recoge lo que le antecede y desde ahí va hacia adelante, es decir, partiendo desde la certeza sensible hacia el

espíritu absoluto. El sujeto hegeliano siempre es movimiento y se constituye mediante el enfrentamiento con otro.

A mi entender, esto último constituiría la diferencia fenomenológica más radical con Lévinas, puesto que si recordamos lo dicho por nuestro pensador, el sujeto para él se constituiría en los planos del aquí y ahora, un sujeto solitario e inmóvil que sólo se relaciona con aquello otro mediante la conciencia no intencional, esto implica que en ningún caso puede haber enfrentamiento. La violencia por la que se constituye el sujeto hegeliano nos conduce a la imposibilidad de la alteridad, puesto que el otro queda sumido bajo el poder del sujeto autosuficiente del idealismo, o mejor dicho, del espíritu absoluto, en otras palabras, podemos decir que el sujeto hegeliano es el hombre que progresa mediante la violencia, venciendo la figura que le precede, fagocitando aquello otro. Ahora bien, el otro con el que se relaciona la conciencia de Hegel, no es nada más que un alimento, donde sólo hay posesión y goce, es decir, el objeto vive para mí. La relación con ese otro ser y esa otra cosa son sólo nutrimentos que lo mueven a alcanzar la totalidad de la experiencia.

Para enfatizar más este planteamiento, el pensamiento de Lévinas está contra el idealismo y la violencia de una subjetividad pensante que hace imposible la relación con una alteridad, es de esta forma que Lévinas nos dice que ser no es igual a ser conocido. El ajuste entre ser y conocer, nos conduce a un inmanentismo donde no cabe la radical presencia de la alteridad del otro. El centro de toda tradición filosófica occidental está en el sujeto o la conciencia que únicamente conoce, planteando de esta forma la filosofía de lo Mismo: “(...) la conciencia abarca al mundo, no deja ninguna otra cosa fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. La conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo. Contra esta totalización ha habido en la historia de la filosofía pocas protestas.” (Lévinas E, 1991: pp.63-64)

Es por esto, que el descubrimiento de la conciencia no intencional, de ese “entre tiempo”, afirma el vértice de la novedad de Lévinas, a saber, una fenomenología que no se sostiene en el alero del saber y la representación, una filosofía que intenta desprenderse de toda tradición, en la medida en que vuelve al pensar contra sí-mismo sustancial soberano, para que hable otra cosa que el *logos*. En la obra hegeliana, obra en donde se apoyan todas las corrientes del espíritu occidental, se describe a la Filosofía con miras a un saber absoluto

donde el hombre tendría como finalidad estar “satisfecho”, un hombre gozoso. Esto constituye un pensamiento que piensa a su medida, y en su adecuación de lo posible se iguala a sí-mismo, es conciencia de sí, es en este momento donde en lo otro reaparece lo Mismo⁹. La actividad del pensamiento da razón de toda *alteridad* y en ello reside su propia racionalidad. La unidad del <<yo pienso>> es la forma última del espíritu como saber.

- La muerte: Una opción a la apertura del sujeto

En el dolor y el sufrimiento podemos encontrar el estado puro de la tragedia de la soledad del sujeto. Lévinas advierte que es el dolor físico en el que se encuentra el compromiso irrecusable de la existencia, es decir, en el dolor físico resulta imposible poder separarse del instante de la existencia

Todo rigor del sufrimiento consiste en la imposibilidad del distanciamiento, es entonces que el sufrimiento nos lleva a una proximidad con la muerte. La muerte vendría a romper en un primer momento, con la soledad que caracteriza al sujeto que se relaciona con el mundo y los objetos. Aquella intencionalidad de la conciencia desaparecería en la muerte, porque claro, cuando la muerte existe, <<yo>> ya no estoy, es por esto que el <<yo>> no se encuentra en condiciones de captar nada. La muerte vendría a anunciar un acontecimiento en el que el sujeto ya no es dueño de sí-mismo, un acontecimiento por el cual el sujeto deja de ser sujeto, produciéndose una irresponsabilidad, deshaciendo todo lo hecho por la *hipótesis*. Es entonces, que la muerte pone de manifiesto al ser pasivo, a la no-conciencia que ya no es capaz de aprehender nada. La relación del <<yo>> con la muerte se inscribiría en el misterio. La muerte es una “experiencia”¹⁰ de pasividad del sujeto que hasta ahora ha sido actividad:

Esta proximidad de la muerte indica que estamos en relación con algo que es absolutamente otro, algo que no posee la alteridad como determinación provisional que pudiéramos asumir mediante el goce, algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. (Lévinas E, 1993: p.116. Subrayado mío)

⁹ Mismo es la conciencia objetivadora, portadora del logos. Cf Lévinas E. (1967). *Enigma y fenómeno en Descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, Vrin.

¹⁰ Escribo experiencia entre comillas, porque debemos recordar que para poder tener una experiencia propiamente tal, el objeto con el que se interactúa es siempre conocimiento que se nos presenta gracias a la luz. Lévinas agrega, que la muerte al ser un misterio, quiebra con ese modo en el que se concibe la experiencia.

Lo Otro que se anunciaría en la “experiencia” de la muerte no posee existir como el sujeto que lo posee, y su poder sobre mi existir es misterioso, esto no implica que sea desconocido, sino incognoscible, refractario a toda luz. Dicho de otra forma, lo Otro no es de ningún modo otro-sí-mismo que participa conmigo mismo en una existencia en común.

Debemos agregar además, que el sufrimiento provocado por esta muerte, dejaría al ser en una completa exposición, en una vulnerabilidad absoluta que se provocaría por la ausencia de todo refugio. Entre el presente y la muerte se abriría un abismo, el abismo entre el <<yo>> y la alteridad del misterio. Debemos subrayar e insistir en que la muerte no detiene la existencia, no significa un fin, sino que el <<yo>> al enfrentarse a ella se encuentra carente de iniciativa, o sea, de actividad. Contrario a lo que plantea Heidegger, el ser para la muerte es la suprema lucidez, o sea, la máxima virilidad. A su vez, la muerte para Heidegger es el acontecimiento de libertad, donde la asunción del *Dasein* es la posibilidad última de la existencia auténtica.

II. Afirmar la identidad de Otra

¡Ay de mí, desdichada!
No habito ni entre los mortales ni entre los muertos,
ni con los que viven ni con los que han perecido.

Antígona, Sófocles

Lévinas se pregunta si en alguna situación se nos logra presentar la alteridad del Otro en su estado máximo de pureza, si cabe la posibilidad de que la alteridad se presentase como esencia y no como reverso de una identidad. Su respuesta logró generar una gran controversia: “Pienso que lo contrario absolutamente contrario, aquello cuya contrariedad no es afectada para nada por la relación que puede establecer con su correlato; la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo femenino”. (Levinas E, 1993: p.128. Subrayado mío).

Antes de abordar dicha controversia, debo contextualizar en qué sentido Lévinas pensaría aquello otro radicalmente Otro como sustracción a la luz, pensamiento que se haría más fosforescente al momento de situar <<*lo eterno femenino*>> en el misterio, en aquello que es refractario. Cuidar del otro, significaría renunciar a convertirlo en objeto de conocimiento visual o de contemplación estética. Debemos aclarar que “cuidar” tendría el significado de cerrar los ojos, Lévinas nos dice que “¡La mejor manera de conocer al otro, es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!” (Lévinas E, 1991: p.71). Este mantener cerrado los ojos, es un intento más de querer separarse de la tradición filosófica occidental, ya que el régimen ocular vendría a conducirnos mediante la luz a la verdad de lo que nos rodea. El mantener los ojos cerrados, implicaría frustrar el apetito de la mirada que tematiza todo aquello que se le presenta en frente, frustrar el goce que siente la mirada del <<Yo>> al querer llegar al saber absoluto.

Ahora bien, una de las nociones más importantes en el trabajo filosófico de Lévinas es el encuentro *cara-a-cara*, que es donde se expresa el mandamiento *¡No matarás!* Si bien el encuentro *cara-a-cara* es pura visualidad, lo que interesa acá es el sonido que emana de ese encuentro. Para lo judío, lo que importa es el sonido, recordemos que la religiosidad de

nuestro autor es transversal en muchos de sus escritos. Escuchar la llamada del otro, estar atento a la interpelación del Otro que se manifiesta en la *epifanía* del rostro¹¹ es la auténtica responsabilidad ética, y no proviene de una fuente visual. Además del sonido que nos conduce a una responsabilidad ética con la otredad, está el tacto como fundamento fenomenológico del ritual religioso que se encuentra carente de *telos*. Debo detenerme aquí, ya que la noción de tacto y con ello la de caricia serán tratadas más adelante. Lo que aproblemática de la afirmación de Lévinas en torno a lo femenino, es que él apunta a lo materno como figura por excelencia de la sumisión que debe atender las necesidades del otro, que se encuentra en el recogimiento, en el interior de la casa, e incluso de un lugar más privado – oscuro quizás- que sería la habitación, puesto que lo femenino y su existir es hogar, recibimiento hospitalario por excelencia.

- El desacuerdo de Simone de Beauvoir

Lévinas en *El tiempo y el Otro* señala que la diferencia sexual no representa una contradicción, pero que sí condiciona la posibilidad misma de la realidad como multiplicidad, es decir, desarmaría la unidad del ser que proclamó Parménides hace algunos siglos atrás, esto apoya aún más su tesis en torno a la conformación del sujeto, recordemos que el sujeto se conforma en la unión de la existencia con el existente.

El otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o que se convierte en nosotros: al contrario, se retira en su misterio. Este misterio de lo femenino –lo femenino, lo esencialmente otro- no remite tampoco a la noción romántica de la mujer misteriosa, desconocida o ignorada. (Lévinas E, 1993: p.129)

Lévinas no ignora las legítimas pretensiones que realiza el feminismo de mediados del siglo XX, dejando en claro que lo misterioso o desconocido no tiene relación con las

¹¹ El rostro no debe confundirse con la forma plástica, esa que vemos frente al espejo, tampoco es una manifestación, no es fenómeno ni substancia –de ahí que es una epifanía, un aparecer-. Sin embargo, en el rostro se expresa toda la singularidad de la existencia, una existencia que es vulnerabilidad de la piel. El rostro atraviesa todo contexto cultural e histórico, pero está fuera de todo contexto, esto implica que es invisible para otro que es ser y por eso es vulnerable, es “nada” fuera de todo contacto con lo visible. Cuestión que trataremos más a fondo en capítulo número tres de esta investigación.

El rostro es lo que desborda o deforma su propia forma, que se anuncia en lo visible para deshacerlo. En este sentido y de esta manera, podemos decir que está fenomenalizado: nunca capturado en la presencia de un fenómeno y sin embargo, marcado con fenómenos tales como el trauma. Cf. Calin, R., & Sebbah, F. D. (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Ellipses Édition. Paris. Traducción mía.

concepciones de cierta literatura que busca tratar con mano dura a ese “sexo débil” – ejemplificando con Goethe o Dante-, sino que quiere dejar en claro que el misterio y el pudor de aquello femenino, nos sirve para entrar en relación con aquello enigmático, es decir, gracias a la profanación es que se puede establecer una relación posible con lo misterioso de lo femenino¹². Ahora bien, el hecho de que lo femenino sea refractario a nuestro poder –en tanto quienes reflexionan sobre este asunto son siempre pensadores masculinos-, no representa un poder superior, es decir, todo el poder de lo *femenino* se ubicaría en su *alteridad*, el misterio de lo femenino constituye su alteridad.

Al esbozar la *alteridad* de los demás como un misterio que se define por el pudor, el <<Yo>> no se enfrenta con un existente, sino con el acontecimiento de la *alteridad*, con la esencia del otro que es la *alteridad*. Lévinas describiría esa otredad que se sustrae a la luz como un *no-es-aún*, lo femenino en este caso, no se realiza como ente en una trascendencia hacia la luz, sino en el pudor que consiste en rehuir de la luz, de ahí su auto-sustracción. La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, realizando un movimiento opuesto al de la conciencia, de esta forma es que ese movimiento sólo puede ser llamado misterio. El Eros del cual nos habla Lévinas no es el de la posesión ni del poder, no hay aprehensión porque de este modo ya no sería Otro, sino que objeto tematizado, lo Mismo. Aparece así la noción de caricia, un modo de ser del sujeto, en el cual, por el contacto con otro, va más allá de ese contacto. Lo acariciado no se toca, no es suavidad o el calor de la mano que se da en el contacto con lo acariciado, es un juego, dice Lévinas, con algo que se nos escapa, sin proyecto ni plan, es algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible. La relación con los demás es siempre ausencia de lo otro, una ausencia que es el tiempo sin contenido, ausencia en el horizonte del porvenir.

El tiempo y el Otro, fue publicado en 1947 y la temática de considerar lo femenino como la alteridad más radical es abordada superficialmente. Es en *Totalidad e infinito*, publicado

¹² En un ensayo titulado *El judaísmo y lo femenino*, inserto en *Difícil libertad* de 1971, Lévinas en un intento fallido rescata la figura de la mujer y lo femenino. En sus primeras líneas atribuye una importancia fundamental en los hechos que se narran en el Antiguo Testamento, nombres como Sara, Rebeca, Miriam, Betsabé, entre otras, son reconocidas por sus hazañas. Sin embargo, y como era de esperarse, estas figuras no tardan en situarse en un estatuto servil para la sociedad, su existencia como habitación y más sorprendentemente analiza gramaticalmente en hebreo cómo la palabra mujer (*isha*) deriva del hombre (*ish*). La figura del Eterno Femenino es una constante ambigüedad que nos presenta Lévinas en sus planteamientos, pese a los debates que son contemporáneos a sus publicaciones.

en 1961 donde dedica varias páginas a la consideración de *esto que todavía no es*. Frente a esta radical afirmación, Simone de Beauvoir, fue una de las primeras en manifestar su desacuerdo en *El segundo sexo*, publicado en 1949. La filósofa francesa denuncia, que el hombre ha percibido su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprehender en su objetividad, mientras que él mismo ha considerado al cuerpo de la mujer como un obstáculo, una prisión. La humanidad es masculina, afirma de Beauvoir, y el hombre define a la mujer en relación con él. La mujer no tiene la posibilidad de ser autónoma. La mujer se determina y se diferencia en relación al hombre y no en sentido contrario, de esta forma ella es lo inesencial, mientras que el hombre es lo esencial. El hombre es el sujeto, el espíritu absoluto, mientras que ella es la *alteridad*:

Supongo que Lévinas no olvida que la mujer es también conciencia para sí. Sin embargo, es curioso que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad del sujeto y del objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, se sobrentiende que es misterio para el hombre. De este modo, una descripción que pretende ser objetiva es en realidad una afirmación del privilegio masculino (de Beauvoir S, 2005: p.51)

Aristóteles y Santo Tomás son algunos de los nombres aludidos a la crítica que realiza de Beauvoir a la tradición occidental de la Filosofía, otros como Hegel se encuentran implícitamente por considerar a la mujer como la eterna ironía de la comunidad y al hombre como el sujeto del saber absoluto. En su denuncia, interpela directamente a Lévinas citando a *El tiempo y el Otro*, manifestando su molestia de ser considerada como un misterio, molesta de ser ella lo Otro, privada de poder ser un <<Yo>> autónomo.

(...)El tiempo y el Otro, se ha hecho patente a partir de la paternidad: lo posible que se ofrece al hijo, situado más allá de lo que el padre puede asumir, sigue siendo en cierto sentido suyo. En el sentido, precisamente, del parentesco. Es suya –o no-indiferente- una posibilidad asumida por otro: merced al hijo, una posibilidad más allá de lo posible. (Lévinas E, 1991: p.75)

Lévinas propone la paternidad dentro de la fecundidad como una apertura del <<Yo>> cerrado ¿Es posible que haya pensado a la paternidad en paralelo a la maternidad? La respuesta es un no radical. La paternidad es pensada en una suerte de trascendencia, ya que el padre existe en el hijo, el yo existe en otro, mientras que la maternidad es una alteridad-contenido. Esto implica que lo femenino posee como cualidad misma la diferencia,

recordemos que en ella se ubica la otredad, coincidiendo con el lugar que la filosofía occidental le ha asignado a lo femenino.

Simone de Beauvoir afirma que la categoría de Otro es tan originaria como la conciencia misma, en la naturaleza se puede encontrar una dualidad de lo mismo y lo otro, y que esta división no tiene relación con la diferencia sexual. La alteridad es una categoría fundamental del ser humano, y para poder afirmar el desacuerdo que tiene de Beauvoir con Lévinas, podemos recordar la dualidad entre existencia y existente tratada en el capítulo anterior, que viene a desarmar la noción de sujeto centralizado que nos ha presentado la filosofía occidental y que como hemos visto hasta ahora, Lévinas sigue atrapado en ella no pudiendo desprenderse en su totalidad.

“Ningún colectivo se define nunca como Uno sin enunciar inmediatamente al Otro frente a sí” (de Beauvoir S, 2005: p.51) Para seguir ejemplificando sobre la naturaleza que implica la alteridad en el ser humano, Simone de Beauvoir nos dice que los otros son siempre vagamente hostiles. Para el aldeano, todo aquel que no pertenece a su aldea es otro, los judíos son siempre otro frente al antisemita, en Hegel hay una hostilidad frente a otra conciencia, independiente de su diferencia sexual. La manera con la que trabaja la relación que hay entre extranjero-hostilidad-otredad y con ello la noción implícita que hay de comunidad, es abordada años más tarde por Derrida¹³.

¿Cómo es posible que no se haya planteado entre los sexos una reciprocidad, y que uno de los términos se haya afirmado como esencial? ¿Por qué las mujeres no han cuestionado la soberanía absoluta a la cual están “subordinadas”? estas son algunas preguntas con las que la filósofa francesa protesta, poniendo en escena la figura de la comunidad como Uno, que siempre estará en relación con un Otro:

Ningún sujeto se enuncia, de entrada y espontáneamente, como inesencial; lo Otro, al definirse como Otro, no define lo Uno: pasa a ser lo Otro cuando lo Uno se posiciona como Uno. Sin embargo, cuando no se opera esta inversión de Otro en Uno, será porque existe un sometimiento a este punto de vista ajeno ¿De dónde viene en la mujer esta sumisión? (de Beauvoir S, 2005: p.52)

¹³ *La hospitalidad* (1997) de Jacques Derrida abre una discusión similar a la que enuncia Simone de Beauvoir en esta parte. Ahí se plantean preguntas tales como ¿Qué quiere decir extranjero, Quién es extranjero, De dónde viene, Qué quiere y en Qué lengua se le puede preguntar?

La tesis que trabaja Simone de Beauvoir en torno a la marginación de la mujer del mundo masculino, que es el único mundo que se ha escrito en la Filosofía occidental, desde Parménides en adelante, deja de manifiesto el sometimiento a las reglas del varón y su estatuto de Otra, sin reciprocidad con el Mismo, una tradición que hace de la mujer una Otra. Pues bien, el abordar la noción de comunidad que está en relación recíproca con otro, puede significar que Simone de Beauvoir hace un llamado a que las otras mujeres se manifiesten en contra el discurso que las ha descrito históricamente y sin autonomía. Algunas filósofas han escuchado el llamado de Beauvoir, aunque con una gran diferencia.

- Afirmar la identidad de Otra: Luce Irigaray

En *Nietzsche y la filosofía*¹⁴ de Gilles Deleuze, se plantea una fuerza que tiene otra fuerza por objetivo, y es precisamente con otras fuerzas que la fuerza entra en relación. Es con otra clase de vida que la vida entra en lucha. Pero en esta lucha, en este choque de fuerzas, lo que se busca es no negar a la otra, como lo hace la dialéctica hegeliana, sino afirmar la propia diferencia y poder gozar de ella. Una fuerza activa que busca alzar la voz, y en un gesto agresivo, dar cuenta de su diferencia.

Según Deleuze, lo que buscaba Nietzsche era proponer una diferencia –y en este sentido, nosotros aquí y ahora podríamos pensar a la alteridad-, como “objeto de afirmación y placer”, placer en tanto la voluntad de poder afirmar su diferencia que tiene como efecto un goce de sentirse diferente, o sea <<El placer de sentirse diferente>>. Entonces, el <<sí>> de la otredad que se afirma como diferente se opone al no de la dialéctica hegeliana que apunta al reconocimiento por <<uno>> sobre la superioridad del <<otro>>. Dicho esto, es que podemos, quizás, situar la *Ética de la diferencia sexual* como una manera de poder afirmar lo femenino como una diferencia, esta alteridad más radical como una diferencia que sí se quiere afirmar.

Luce Irigaray se distancia de lo dicho por Simone de Beauvoir. Si para ésta última, lo femenino como el Otro significaba seguir reproduciendo el discurso de lo Uno que es

¹⁴ Presto atención específicamente al apartado número cuatro titulado *Contra la dialéctica*, inserto en el primer capítulo que lleva por nombre *Lo trágico*.

masculino, que describe y asigna la diferencia sexual en relación a él, para la primera la diferencia sexual es expresar una positividad. ¿Cómo acercarnos a la diferencia sexual, cómo estudiarla sin tematizarla? Estas preguntas guían la investigación de Luce Irigaray, interrogando la historia de la Filosofía occidental, remarcando que el pensamiento universal ha cancelado siempre lo otro –en eso se está de acuerdo con de Beauvoir–, pero que en esta cancelación ve una posibilidad de poder afirmar lo femenino como la diferencia, el misterio de aquella otra como otro nunca apresable por causa de la oscuridad y desde ahí, instaurar una *ética* de la diferencia sexual. La ética de la diferencia sexual de Irigaray, está atravesada por un constante diálogo con la Filosofía de Emmanuel Lévinas. Pero antes, me gustaría seguir profundizando lo que escribe Lévinas sobre lo femenino.

En *Fenomenología del Eros*, inserto en *Totalidad e infinito*, Lévinas señala que el amor apunta al Otro y lo señala en su debilidad, es esa debilidad la alteridad misma. Amar es socorrer a su debilidad y es en esta debilidad que se levanta el amado, que en verdad es amada, aparece la epifanía de la amada. El Otro es Otro, extraño al mundo, un mundo que es demasiado grosero y demasiado hiriente. La fragilidad que se deja al descubierto es la de una existencia sin modales, sin significantes y llena de una ultramaterialidad que muestra la ausencia de lo humano, de esta forma es que aquello esencialmente oculto, se arroja por fuera de la luz sin llegar a ser significación, es decir, aquello que *aún no es* vendría a constituir lo femenino. Esto no significa que lo femenino sea lo mismo que la nada, sino que está en los bordes de aquello que es y de lo que no es.

Notemos de pasada que esta profundidad en la dimensión subterránea de lo tierno le impide identificarse con lo gracioso, a lo cual, sin embargo, se aparece. A la simultaneidad o lo equívoco de esta fragilidad y de este peso de no-significancia, más pesado que el peso de lo real informe, lo llamamos feminidad. El movimiento del amante ante esta debilidad de la feminidad, que no es ni compasión pura, ni impasibilidad, se complace en la compasión, se absorbe en la complacencia de la caricia. (Lévinas E, 2002: p. 167. Subrayado mío.)

La caricia es cuando no se puede apresar nada, significa solicitar lo que se nos escapa de las manos. La caricia a su vez es intencionalidad de búsqueda, se dirige hacia lo imposible. Expresa el amor, pero sufre por no poder decirlo. Lévinas señala que la caricia es hambre, se nutre del hambre de no poder comer, esto significa, que no se puede aprehender el mundo y

objetos que lo rodea, recordemos la noción de sujeto gozoso a la que aludía en el primer capítulo.

Entendamos mejor qué significa aquello de la caricia. Lévinas pone como ejemplo la virginidad, como aquello que jamás ha sido violado, remitiéndonos siempre a lo femenino, virginidad en el sentido en que es un misterio porque no se alcanza, pero con la que se puede tener una especie de relación sin apresarla porque todavía no es aún, es <<menos que nada>>, en la caricia no se busca dominar la libertad que resulta muchas veces hostil, no busca hacer de ella su objeto.

Lo que busca la caricia no se encuentra en los dominios de la luz, por eso no puede ser apresable. La amada, como aquello que puede ser apresable, pero a la vez intacta en su desnudez virginal nos remite más allá del objeto y de su rostro, más allá del ente, por este motivo es que ella se mantiene en la virginidad. Lo femenino, escribe Lévinas, esencialmente violable e inviolable, el <<eterno femenino>> es lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad en el presente-futuro. La virgen es inapresable, muere sin asesinato, se retira en su porvenir junto a la noche como un murmullo anónimo del hay (*Il y a*), se extiende en la noche por medio de lo erótico, detrás del insomnio, en aquella noche de lo que permanece oculto, noche de lo clandestino, de lo misterioso, noche de aquello que es *enigma* porque “El secreto que viola no la informa como experiencia” (Lévinas E, 2002: p. 269). Por este motivo, es que Lévinas sitúa a lo femenino junto a la noche impersonal del hay (*Il y a*). Podríamos entonces preguntarnos, si la noción de lo femenino podría equipararse a la noción del ser, donde lo que se intenta aquí es no responder a su pregunta, sino que describirla.

Sigamos con la caricia. La caricia no se dirige ni a una persona ni a una cosa, no tiene intencionalidad, se pierde en el ser que se pierde por completo en la muerte. Dos figuras interesantes utiliza Lévinas para equiparar el enigma de lo femenino: Lo animal y lo infantil, como aquello que ignoran la muerte, carente de lenguaje, que permanecen en una impersonalidad y anonimato, quizás por no poseer lenguaje. La caricia aspira a lo tierno que no tiene un estatuto del <<ente>>. Lo tierno designa una modalidad de sostenerse en la *no man's land*¹⁵, de esta forma es que la amada se muestra vulnerable y mortal.

¹⁵ Se entiende el término *no man's land* como un área o territorio anómalo, ambiguo e indefinido. Es lo que se conoce comúnmente y en castellano como *tierra de nadie*.

El *no-ser-aun* de lo femenino chisporrotea en la luz, dice Lévinas, y en su voluptuosidad descubre aquello que permanece oculto, pero esto no significa que al ser descubierto pierda su misterio. Aquí descubrir significa violar, más que poder revelar un secreto. La desnudez de lo erótico dice lo indecible, pero lo indecible no se separa de este decir que como objeto misterioso, extraño a la expresión, se separa de una palabra clara que busca delimitarla:

(...) lo descubierto no pierde en el descubrimiento su misterio, lo oculto no se devela, la noche no se dispersa. El descubrimiento-profanación se mantiene en el pudor, aunque sea con la modalidad del impudor: lo clandestino descubierto no adquiere el estado de lo develado. (Lévinas E, 2002: p. 270)

Además de esto, el descubrimiento no produce luz, es una intencionalidad que está ciega, de esta forma, lo que se descubre no nos ofrece una significación y por tanto, no ilumina ningún horizonte.

Lo femenino ofrece para Lévinas, un rostro que va más allá del rostro, el rostro de la amada no expresa el secreto que el eros profana, entendiendo aquí profanación como la revelación de lo oculto en tanto que oculto. En el rostro de lo femenino, la pureza de la expresión se turba ya por el equívoco de lo voluptuoso. En este sentido, la voluptuosidad es una experiencia pura, experiencia que no se traduce en ningún concepto, permanece ciegamente experiencia, de esta forma también la profanación es irreductible a la intencionalidad.

El principio o mandamiento *¡No matarás!* Que es la significancia misma del rostro, parece lo opuesto del misterio que profana el Eros que se anuncia en la feminidad de lo tierno. Es necesario que el rostro haya sido percibido para que la desnudez pueda adquirir la no-significancia de lo lascivo, porque sólo el ser que tiene la franqueza del rostro puede <<descubrirse>> en la no-significancia de lo lascivo. Como vemos entonces, el rostro femenino tiene una claridad y una sombra, que cae muchas veces en una animalidad irresponsable¹⁶ que no dice verdaderas palabras, no se opone a un yo, la amada retorna a la

¹⁶ Siguiendo a Deleuze sobre Nietzsche, esta podría ser una hermosa irresponsabilidad que se encuentra en la alegría de afirmarse diferente. Esto por el contrario, vendría a plantear una responsabilidad completamente diferente a la que alude Lévinas en su trabajo ético. Vamos por parte, la responsabilidad de la que nos habla Deleuze tiene relación al trabajo dialéctico de la fenomenología de Hegel, el <<no>> como responsabilidad total de la dialéctica y el reconocimiento se opone a la irresponsabilidad del empirismo nietzscheano, que es

infancia. Advertir, que Lévinas nos dice que una voluntad que está en lucha con la mía sin responsabilidad, ha dejado ya su estatuto de persona:

La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad —esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida <<un poco bruta>>-, ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpresiva, se prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como un joven animal. (Lévinas E, 2002: P.273)

El ser que se presenta como idéntico en su rostro, pierde su significación en relación al secreto que es profanado y juega al equívoco, que constituiría la *epifanía* de lo femenino. El rostro es rectitud y franqueza, mientras que en la epifanía del rostro femenino, sólo presenta alusiones y sobreentendidos, nos conduce a ningún sentido exacto y alude en todo momento al vacío, a lo menos que nada.

La aparición impúdica de la desnudez erótica, entorpece el rostro, tiene un peso monstruoso en la sombra del no-sentido que se proyecta sobre él. Lo oculto es arrancado a su pudor y lo deja completamente descubierto, mostrando su carencia de *quididad*. Lo femenino es lo Otro, es refractario a la sociedad donde conviven una multiplicidad de sujetos —masculinos-. Lo femenino sólo puede ser partícipe de una sociedad de a dos, una sociedad íntima y sin lenguaje, que provoca el peligro de aislar al amante, aislamiento de los enamorados como si estuviesen solos en el mundo. Lo femenino se retira en su misterio, la relación con esta alteridad es de ausencia, ausencia en el plano del conocimiento de la luz, del régimen ocular, que es completamente desconocido en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, pero que se hace presente en la voluptuosidad.

En la *Fenomenología del Eros*, Lévinas apuesta a una apertura hacia la construcción de la *socialidad*, construcción que aparece cuando hay una relación amorosa exclusivamente entre un hombre y una mujer. Pero no cualquier mujer, sino una mujer-madre, mujer que como ya hemos dicho en más de una oportunidad, contiene la alteridad. Es una alteridad que es capaz de engendrar un hijo, que ofrece un más allá del padre, ofrece un porvenir. Resulta sorprendente que Lévinas ve en la diferencia sexual el lugar de una apertura a la alteridad radical del otro, susceptible de elevar esta diferencia desde la esfera biológica hasta el rango

puro placer es un <<sí>> que se afirma empíricamente. La responsabilidad ética de Lévinas tiene relación con el Otro, yo soy responsable del Otro, afirma Lévinas.

de lo ontológico, como si el *ego* que va hacia el otro sexo es necesariamente masculino. La actitud y posición que tiene Lévinas en torno a la figura de lo femenino muchas veces es ambigua, por un lado elogia esta diferencia, pero por otro tiene opiniones absolutamente prejuiciosas, que sólo podemos entenderlo como el peso de la tradición androcéntrica de la Filosofía, donde lo masculino, para este caso es el punto de partida para la relación ética.

Como escribía al principio de este apartado, Luce Irigaray quiere acercarse a la diferencia sexual, marcada por el pensamiento de Emanuel Lévinas, *Ética de la diferencia sexual* se propone como objetivo poder dar cuenta de esta diferencia y describirse desde la diferencia, sigámosla en su planteamiento.

Para Irigaray, la diferencia sexual es una de las cuestiones que deben pensarse en nuestra época. La diferencia sexual podría construir el horizonte de mundos de una fecundidad todavía no advenida. Para que la obra de la diferencia sexual tenga lugar, es preciso que se haga una revolución de pensamiento y de ética, dice Irigaray. Todo pensamiento debe ser reinterpretado en las relaciones que implican sujeto y discurso, sujeto y mundo. El hombre ha sido el sujeto del discurso, aunque haya pretendido ser neutro, se debe pensar en una diferencia en tanto que esta no sea absorbida dialécticamente por lo Mismo que porta el *logos* masculino.

El Otro no tiene lugar propio, pues se lo asignan, dejando al descubierto la imposibilidad de la palabra, de promesa y de alianza, el Otro es llevado al animalismo e infantilismo, siendo que un sexo no puede ser consumado enteramente por el otro, siempre hay un resto: “La mujer debería reencontrarse con, entre otras formas, a través de las imágenes de ella ya depositadas en la historia y las condiciones de producción de la obra del hombre, y no a partir de su obra, su genealogía”. (Irigaray L, 2010: p.39).

Lo materno femenino se encuentra bordeada como cosa, tradicionalmente representando el lugar para el hombre, es una envoltura-cosa. Envoltura que está siempre vinculada a la obra del hombre, él la define a ella y la plantea en su identidad. Esto quiere decir, que al no tener un lugar propio, la mujer estaría desnuda para así poder crear envolturas, ella es o deviene un lugar para otro, y no puede separarse de ese otro que la determina, hasta ahora.

Lo que es el otro, quién es el otro, yo nunca lo sé. Pero el otro que para mí es siempre incognoscible es el otro que difiere sexualmente de mí. Ese asombro, esa maravilla, esa admiración ante lo incognoscible debería volver al lugar que le corresponde: el de la diferencia sexual. Las pasiones han sido reprimidas, sofocadas, reducidas, o bien se han reservado a Dios. A veces se deja un espacio de admiración para el objeto artístico. Pero nunca se sitúa, nunca permanece en este lugar: entre hombre y mujer. (Irigaray L, 2010: pp.42-43)

La diferencia sexual no ha tenido espacio ni oportunidad, le ha faltado una ética propia, le ha faltado una estética, una lógica y así sucesivamente. Es por esto que mediante la diferencia sexual, específicamente desde lo femenino, es que se debe interrogar la historia de la Filosofía, desde los griegos en adelante: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Merleau-Ponty y por supuesto Lévinas, son algunos de los filósofos que son sometido a la interrogación y relectura de Irigaray.

Ese(a) otro(a) debe sorprendernos una y otra vez, debe parecernos nuevo, muy diferente de lo que conocíamos o de cómo suponíamos que debía ser. De modo que lo miramos, nos detenemos para mirarlo, interrogarnos, acercarnos, con preguntas ¿Quién eres tú? Yo soy y yo devengo gracias a esa pregunta. Admiración que sobrepasa lo que nos conviene o lo que no. El otro nunca nos conviene de forma simple. De algún modo lo habríamos reducido a nosotros mismos si nos conviniera de forma completa. (Irigaray L, 2010: p.107)

No me detendré en lo que respecta al amor a sí mismo que alude Irigaray, ya que en algunas ocasiones bordea el maternalismo de la mujer desde una posible ética del cuidado, esto resulta controversial y en estos momentos abordarla implicaría exceder los márgenes de esta investigación. Si aludiré a la cita anterior, donde nos dice que lo otro que es diferente nos atrae, nos sorprende, se desea. Ahora bien, Irigaray advierte sobre el peligro del exceso de admiración que consiste en hacernos pensar en una parálisis amorosa del enamorado, que lo conduce al aislamiento. Se debe aclarar además, que la admiración de aquello que es diferente no es involucramiento, sino que constituye un abyecto después de eso que es contenido, esto quiere decir, que es la pasión del primer encuentro, donde nace una trascendencia: la del otro, concepción y fecundación por el otro, inicio de una *socialidad* en el nosotros y *entre nosotros*.

Vuelvo a un punto que en lo personal me causa conflicto en la interrogación y reinterpretación que hace Luce Irigaray a la historia de la Filosofía occidental, ya lo

enunciaba líneas anteriores. La filósofa francesa, considera en todo momento lo femenino anudado con lo materno, porque de lo contrario sería un ser indeterminado, de esta forma es que se pregunta si lo femenino es una existencia sin existente y si el hombre es el que le da esa existencia. Preguntas que se sostienen en el lugar de la indeterminación, el hay (*Il* y *a*) como el origen de las causalidades, es entonces, que lo femenino sólo en tanto también es materno puede ser causa de las causas: “En cuanto a lo femenino, esa ausencia de inscripción de sus causas y efectos en la cadena de las causalidades conlleva, por ejemplo, la concepción de Aristóteles del engendramiento de la mujer como si se tratara de un accidente. Aberración genética. Enfermedad. Monstruosidad”. (Irigaray L, 2010: p.123) Una salida que encuentro a este punto conflictivo, donde no estoy de acuerdo, es que la tarea del cuerpo femenino, como deber, es la de ser envoltura de otro (fecundar), de esta manera, Irigaray plantea un escape a la indeterminación. El acceso a la diferencia sexual se hace exclusivamente por medio del cuerpo, en la afirmación del cuerpo, porque es ahí donde se encuentra el lugar de esa otredad, el cuerpo femenino y su diferencia se haya en lo mucoso, de esta forma es que llegamos a un pensamiento mucoso de la diferencia.

El mundo ético hasta ahora ha estado paralizado en su devenir ético. Las mujeres tienen prohibido realizar ciertas acciones y el ejemplo célebre al que alude Luce Irigaray es el de Antígona. Recordemos que Antígona es expulsada de la ciudad, se le niega la palabra, es encarcelada en un sótano, llevada a lo oscuro. Antígona necesita escapar de la ley masculina para poder ser autónoma y de esta forma poder moverse *en-sí* y *para-sí* misma. Irigaray dice que para que el acto de Antígona no vuelva a repetirse, es necesario que el mundo de las mujeres haga realidad conjuntamente un orden ético en femenino que contenga un orden de sus actos.

Lo femenino no encuentra una imagen de sí misma que le permita salir del orden de la familia, y de esta forma tener derecho al *para-sí* del espíritu del día. La exigencia ética de lo femenino, requiere revisar esta teoría en función histórica de la mujer. Es por eso, que lo mucoso –la diferencia- se experimenta desde el interior, constituye la intimidad de la percepción corporal y de su umbral.

Retomemos a Antígona. Antígona es señalada por Irigaray como la *antimujer*, es una producción de la cultura escrita por lo masculino, pero es una figura ética que sale de la

oscuridad nocturna del sótano al cual fue encerrada, de la piedra, de la parálisis de un orden social que condena a la condenada. Antígona no es siervo ni señor, desconcierta por completo el orden de la dialéctica, desarma la dialéctica al afirmarse con desobediencia como diferente. Antígona es hermosamente irresponsable, y esta irresponsabilidad es movida por el goce de cumplir su deseo: el de querer dar sepultura a su hermano. Desde lo mucoso, desde el interior de su habitación, ella desafía la ley masculina, la transgrede, y en esta relación de fuerzas que chocan, Antígona busca alzar la voz con un <<sí>>, una fuerza activa que con una irresponsabilidad agresiva da cuenta de su diferencia, Antígona es un “objeto de afirmación y de placer”, en tanto siente goce de sentirse diferente, de estar fuera de una ley masculina. <<Ya no soy un hombre, ella es quien lo es>>, esta expresión de Creonte es recordada por Irigaray, los valores masculinos dejan en evidencia una vez más que la negación que opera en la dialéctica, el <<no>> de Hegel daña y anula la otredad de lo femenino: “Ese daño volverá a él como ese abismo, esa sima, esa noche inscrita en el corazón mismo de la dialéctica, de la razón, de la sociedad” (Irigaray L, 2010: p. 154)

Volvamos a Emmanuel Lévinas pero desde Luce Irigaray, para retomar y cerrar lo que respecta a la noción de caricia y, como desde ahí, poder situarse en la diferencia, en la otredad. Nos dice al respecto que el eros puede llegar a una inocencia que nunca ha tenido lugar con el otro como otro. El gesto indefinible de una atracción por el otro que nunca se saciará es el tocar de la caricia. Este tacto liga y desliga a dos otros en una carne todavía y siempre virgen de dominio del Mismo, un tacto que contempla lo desnudo y lo reviste siempre por primera vez, cubriendo y descubriendo una búsqueda de afirmar la alteridad, que a la vez la protege.

El amante –sujeto masculino-, es ajeno a la intimidad de lo mucoso, y al permanecer en el exterior, acaricia hasta que se sumerge en el abismo, de esta forma, en la caricia se abre y re-abre el acceso al misterio del otro, otra en este caso. La fecundidad en el acto amoroso entre los amantes da paso a la apertura del sujeto cerrado, sin embargo, el hijo que es efecto de este acto amoroso, no viene a resolver el misterio de la alteridad más irreductible, sino que viene a instalar el misterio de la fecundidad. El acto amoroso equivale a tocar la desmesura del discurso para enviar o apresar a la amada a la categoría de animal o de niño, mientras que el amante cae al éxtasis en Dios. El amante es el responsable de llevar a la

amada al *no todavía* infantil, al *jamás como él* del animal, la lleva a las afueras del devenir humano.

Atravesar el umbral de lo mucoso no es profanación, sino entrada en otro espacio que es más secreto y más oscuro. Lo enigmático que resulta de esta otredad y por tanto su imposibilidad de definirse, se debe a que la amada al ser relegada a una interioridad abismal, animal, infantil, prenupcial –pero que en el fondo no es propiamente tal-, está alejada del amante, encontrándose ambos en distintos polos de lo viviente, ocupan lugares disímiles del devenir humano. Lo fecundo que sólo se atestigua en el hijo, borra el secreto de la diferencia, porque en el acto amoroso, amante y amada se unen y son lo Mismo. El tocar en esta situación es la reabsorción del Otro en lo Mismo.

El límite del abismo es la alteridad ineludible del otro, su singularidad y diferencia absoluta. El misterio y la diferencia están en lo mucoso, en el interior de lo femenino, debemos insistir en esto. La amada, niña o animal tienen una voz de alcance largo y muy resistente –recordemos la voz de Antígona al querer remarcar su diferencia, que resuena hasta el día de hoy-, pero si cae en el abismo, pierde su voz, quedando absorbida al discurso del amante, reduciéndola a lo sombrío y privado de la habitación. Lo femenino comienza la búsqueda de su causa y sería buscada como causa, pero nunca pensada como causa, afirma Irigaray, lo femenino es reducido a la infancia y abandonado al salvajismo animal. De este modo, el rostro de la amada irradia el secreto que el amante toca con la caricia, el amante puede nombrar lo oculto sin agotarlo en su querer decir, esto significa que no la descubre, sino que está en relación con una máscara que es movable:

La caricia busca el no todavía de la eclosión de la amante. Aquello que no puede anticiparse porque es otro. Lo imprevisible del tocar la alteridad, más allá de sus propios límites. De su <<yo puedo>>. Irreductible de la presencia del otro cuyo aplazamiento al siempre futuro suspende indefinidamente la parusía. La otra, siempre por venir, se limitaría a mantener al amante en el amor de sí mismo volviéndose amado. Y así ella abdica de su ética, que es apertura de y a otro umbral. (Irigaray L, 2010: p. 240)

Al otro se le pronuncia en silencio, Otro que no es transformable en discurso, por eso es diferente, por eso es que no puede ser lo Mismo. Irigaray en la lectura que realiza sobre Lévinas, se asume desde el lugar del enigma, del misterio, y desde el discurso de lo mucoso,

un discurso del <<sí>> que escapa a las significaciones del *logos* masculino. Muchas veces ambigua es que rescata la idea de lo femenino-materno como apertura del sujeto cerrado y enigmático, materno que es la única forma de escape y que se abre como alteridad que interroga a la tradición filosófica, interpelación a la que Emmanuel Lévinas no puede responder.

III. El otro radicalmente Otro ¿Una aporía?

¡La mejor manera de encontrar al otro
es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!

Ética e infinito, Emmanuel Lévinas

La alteridad, la presencia del otro radicalmente Otro viene a desarmar la correlación sujeto que conoce y objeto que es conocido –cogito/cogitatum si hablamos en clave fenomenológica-, el Otro nunca se muestra a la percepción al modo de fenómeno.

Lévinas quiere abrir un modo otro de considerar la excedencia que presenta el lenguaje por sobre el pensamiento, esto implica que la invisibilidad y la no-manifestación que pronuncia la alteridad escapa a la luz de la experiencia. La excedencia de la alteridad guarda la huella de un más allá del Ser, huella de una trascendencia que lleva consigo un tiempo diferente, pero que de igual forma se anuda en el presente. Lévinas propone que la trascendencia va más allá del ser guardando su huella y modalidad, y el propósito que busca es hallar una significación que no sea absorbido por el discurso, inaugurando otro modo que ser, intentaré explicarlo en las líneas que siguen.

Cuando la alteridad se presenta al Mismo en el centro mismo del fenómeno, esta le impone un orden. Lévinas busca un desorden absoluto en donde el Mismo sea irrumpido por la alteridad radical, es decir, un otro absolutamente Otro que no sea absorbido por el orden del Mismo, sólo así ese desorden tiene una posibilidad. Hay que advertir que cuando el Otro irrumpe en el Mismo puede pasar inadvertido. La visitación del Otro en el Mismo se pierde subsumiéndose en el orden, porque no hay un choque de fuerzas suficiente que provoque el desorden propuesto por nuestro filósofo, de esta forma es que al chocar el Otro con el Mismo constituye un orden donde vuelve a emerger el fenómeno.

Lévinas sigue preguntándose cómo podría darse tal desorden ¿No fue alterado el contexto en el que necesariamente el Mismo se encuentre con la llegada del Otro dando lugar a una expresión? Con este encuentro ¿Se ha aproximado el *prójimo*? La huella de la que nos habla Lévinas representa el modo paradójico en el que el Otro se anuncia, aquello que jamás

estuvo presente y que nunca estará. Esa huella original es la desnudez del rostro, el rostro que se expresa y que hace frente. El rostro y su huella es lo único que puede irrumpir el orden, sin crear un nuevo orden, no se vuelve un fenómeno al modo del discurso razonable. Ya se comienza a esbozar una noción aporética que es provocada en la perturbación del discurso filosófico tradicional: La huella. La huella que es rostro no puede representarse, ni siquiera apelando a la memoria:

La desnudez del rostro haciendo frente, expresándose: ella irrumpe el orden. Pero si esta interrupción no es retomada por el contexto interrumpido para recibir un sentido, es que, desde luego, ella ha sido absoluta: la partida fue abandonada antes de comenzar, la separación tuvo lugar antes del compromiso. El rostro permanece desecho y desnudo. Por esta defección, este abandono y esta timidez que no osa osar, por esta sollicitación que no se atreve a solicitar y que es la no-audacia misma. (Lévinas E, 1967: p. 209)

La huella original de la trascendencia que se expresa provoca un desorden absoluto. Y este desorden que Lévinas busca es un movimiento que sólo se insinúa –se retira antes de entrar-, y si no somos capaces de acoger esta insinuación, se perderá reabsorbiéndose en el orden que se procuraba alterar, es como si tocaran a la puerta y ver que hay nadie.

Esta manera del Otro de buscar mi reconocimiento conservando su incognito, desdeñando el recurso del guiño de ojos de alianza de complicidad, este modo de manifestarse sin manifestarse, nosotros lo llamamos, -remontando a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno- enigma. (Lévinas E, 1967: p. 209)

Llegamos de esta forma por fin a un concepto fundamental del último capítulo de esta investigación: El *enigma*. El *enigma* es la manera en que la trascendencia, que como tal, es no-fenomenal, pero que aun así se anuncia en la fenomenalidad, abriendo de esta forma una dimensión de la significación entre los fenómenos dejando su huella entre ellos sin ser, pero que logra ser capturado. El enigma es lo opuesto al fenómeno, es una verdad irreductible al fenómeno. Debo ser enfático en la explicación de lo que es el enigma en Lévinas, ya que este concepto no es algo que oscurece la manifestación fenoménica, volviéndola así incomprensible, negando a la Razón y volviéndola contraria a sí misma. El enigma puede ser rastreado detrás del manto de significaciones que conforman un discurso –Lévinas llama a esto lo *Dicho*-, donde siempre residirá un entre-tiempo para que así el enigma pueda

expresarse como el *Decir*. Agregar además, que el Decir del rostro es la discreción de una insinuación extraña que sólo un oído atento es capaz de escuchar.

La expresión –el decir- no viene a agregarse a las significaciones “visibles” en la claridad del fenómeno, para modificarlas y para confundirlas y para introducir enigmas “poéticos”, “literarios”, “verbales”, las significaciones dichas dan pie al decir que las desordena, como escritos esperando interpretación. Pero ahí está la anterioridad irreversible –principal-, del Verbo en relación al Ser, el retardo no-recuperable del Dicho sobre el Decir. De esta anterioridad, las significaciones que esperando se bastan, llevan la huella que inmediatamente ellas niegan y borran. (Lévinas E, 1967: p. 212)

Detrás de todo orden de significaciones, o sea, del lenguaje coherente se halla el enigma. Todo hablar es enigma y como tal, trae consigo cada vez que se desordena el lenguaje coherente, nuevas significaciones. ¡Vaya aporía la que se nos aparece en este instante! La tarea que me he propuesto es la de poder definir la alteridad levinasiana desde una aporía y no como lo otro radicalmente Otro. La alteridad no es lo extraño, es un momento de afirmación y sustracción, un hiato que viene a fundar una relación ética desarmando a la subjetividad de la tradición filosófica, un relato aporético que llama al encuentro desde lo que no se puede decir y que sin embargo existe, un relato que huye de la fosforescencia de la diada presencia-ser que marca a la Ontología, la Lógica, la Teoría del conocimiento, y que desborda la Fenomenología egoísta.

- Mismo y Otro: Una ética

Retomaré una de las preguntas que nos plantea Lévinas ¿Cómo puede Mismo entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es esta relación? Diré ante todo que esta relación es estrictamente metafísica, paradójico considerando que debemos “superar” el dialecto de la tradición filosófica, el movimiento metafísico que se describe es trans-ascendencia. Platón es la puerta de entrada para este camino. Desde allí se postula romper con la Totalidad para poder entrar en relación con lo Infinito, más aún, con la idea de infinito. Dicha idea designa una altura, una trascendencia que habilita una relación infinitamente distante, sin que por ello esta distancia destruya mi relación con lo Infinito, tal y como ocurre con las relaciones que se producen al interior del

Mismo, donde Otro queda absolutamente absorbido. En esta relación metafísica, el Otro es una constitución trascendental, es decir, no está en un lugar –así como la idea de perfección en Platón, que para Lévinas es una idea de lo infinito-, ya nos estamos encontrando en un momento aporético. Aquello Otro es anterior a todo imperialismo del Mismo –Totalidad-, definiendo este último como simple *oposición a Otro*, pero no como una oposición dialéctica, ya que esta se encuentra en un más allá, fuera de la Totalidad. La alteridad constituye el contenido mismo de Otro, es otro que no limita con Mismo, de ser así otro no sería otro en tanto que Otro, pues su frontera en común estaría en el interior del sistema del Mismo. Lo absolutamente Otro es el Otro. No es un plural de <<Yo>>, no hay posesión, sobre él *ya no puedo*, sin embargo <<Yo, que pienso>> soy como él, somos Mismo y Otro¹⁷.

La Filosofía occidental ha sido marcadamente Ontológica y con ello la reducción de lo Otro a lo Mismo. La primacía de este orden fue la lección que nos dejó Sócrates, no hay que recibir nada de otro, sino que contemplar lo que está dentro de mí: ser libre. Y esta libertad no tiene que ver con el libre albedrío sino permanecer en el Mismo, que es la Razón:

El saber o la teoría significan, en primer lugar, una relación con el ser tal que el ser que conoce deja al ser conocido manifestarse respetando su alteridad y sin hacerle marca alguna por esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia –logos del ser-, o sea, una manera tal de abordar al ser conocido que su alteridad respecto del ser cognoscente se desvanece. (Lévinas E, 2012: p. 38)

¹⁷ La retórica de las fronteras nos será de mucha utilidad en esta parte de la investigación y servirá para sustentar la hipótesis de la aporía, Derrida nos ayudará en esto. La *hospitalidad* en Derrida es una acogida del otro en el hogar propio, similar a lo que escribe Lévinas sobre este propio concepto. La hospitalidad para Lévinas es el acto de poner en cuestión la frontera, desarmar el límite de lo Mismo y lo Otro, volver una frontera sin límite, diré “cierta” frontera para no caer en una contradicción lógica. Debemos dar un paso a lo otro absolutamente Otro para así poder relacionarnos, pero recordemos que este Otro es trascendente, entonces esta aporía paraliza el dispositivo ontológico. De esta forma la invención del otro –que también soy yo-, como frontera es imposible, se nos presenta un umbral que no podemos traspasar y del cual no estamos en relación, pero que de igual forma lo estamos, de hecho me constituye. El Otro da un cierto no-paso para poder volver confusa la frontera de lo Mismo y así la cuestiona, esto significa un pasar imposible y a la vez necesario, el límite se ha vuelto demasiado porosos, indeterminado, ya no hay en-casa propio ni en-casa del otro. El Otro en clave de Derrida sería un *arribante*, un extraño que llega y que habla en una lengua que no se puede traducir, pero que su palabra es muy familiar porque se puede oír desde hace tiempo: “El nuevo arribante: esta palabra puede designar, ciertamente la neutralidad de lo que llega, pero también la singularidad de quien llega, aquél o aquella que viene, adviniendo allí donde no se lo esperaba, allí donde lo/la se lo esperaba sin esperarlo/la, sin esperárselo/la, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero...” Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Paidós. Pág. 62

Mediante el conocimiento es que se puede desplegar la identidad del Mismo, la Razón es una libertad que neutraliza todo Otro y lo engloba, de esta forma es que Mismo no limita con nada exterior a él. Neutralizar a Otro es convertirlo en tema o en objeto, significa que lo llevaríamos a la claridad de la luz. Al instante de conocer, se toma al ser a partir de la nada y le quita toda alteridad, iluminarlo es quitarle toda su resistencia a la Totalidad. Ahora bien, la relación con lo Otro sólo se cumple a través de un tercer término que se encuentra exclusivamente en mí: el *ideal de verdad* y con ello el de Infinito que descansa sobre la superficie del Mismo, un tercer término, insistamos, que yo encuentro en mí, sobre la identificación de la ipseidad. Es así que podemos darnos cuenta que la Filosofía es una egología: La alteridad no es posible más que partiendo de mí. Tradición que se quiere desarmar pero que es necesaria para poder realizar dicha operación, estamos en una “imposibilidad” de salir de la filosofía ¡estamos en la *experiencia* de la aporía! Ahora bien, Lévinas no escapa de la Filosofía, eso hasta ahora nos resulta imposible, y tal vez él nunca ha querido salir de ella –habría sido interesante habérselo preguntado-, sino lo que intenta hacer con un nuevo léxico, es salir de la Ontología, considerar el más allá del ser sin quedarse atrapado en él. Su método consiste en desordenar performativamente el totalitarismo del Mismo, esto se hará más evidente en las líneas que siguen, avancemos.

Vemos que con esto último la teoría incentiva al Mismo a no dejarse alienar por lo Otro, introduciéndose en un lugar Ontológico para así renunciar por completo al Deseo metafísico, renunciar a la exterioridad donde reside este Deseo. Sin embargo, la teoría sigue manteniendo un respeto por la exterioridad del Otro, construyendo una estructura esencial de la metafísica: se preocupa por la crítica en su inteligencia del Ser u Ontología, es decir, pone en cuestión la libertad del ejercicio ontológico. Esta intención crítica nos lleva a un más allá de la Ontología, esta crítica no reduce lo Otro a lo Mismo, sino que pone en cuestión el ejercicio del Mismo. Una interrogación que no tiene espacio en el egoísmo del Mismo, este cuestionamiento se lleva a cabo por Otro y esta puesta en cuestión que se genera por la presencia de Otro Lévinas lo llama *ética*:

Lo extranjero del Otro, su irreductibilidad a Mí, a mis pensamientos y a mis posesiones, se cumple precisamente como una puesta en cuestión de mi espontaneidad: como ética. La metafísica, la trascendencia, la acogida de lo Otro por Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como la puesta en cuestión de Mismo por Otro, o sea como la ética, que cumple la

esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología. (Lévinas E, 2012: p. 39)

Esta ausencia de patria en común que tiene Mismo y Otro, hace que la proximidad del Otro en tanto que Otro se convierta en Extranjería; la figura del Extranjero viene a perturbar la estadía en casa, Extranjero que sobre él *no se puede*, se me escapa entre los dedos, no está del todo en mi sitio, no tenemos concepto en común, pero Lévinas advierte que soy como él, ya lo enunciaba en líneas anteriores y es necesario remarcarlo: somos Mismo y Otro. El Otro es impersonal, niega darse, la alteridad de este Otro permanece siempre en la opacidad. Este Extranjero que cuestiona la Mismidad y sus límites es una figura aporética, porque es trascendente. Gracias a él es que puedo pensar en lo Infinito, se mantiene infinitamente distante pese a lo tan cercano que se encuentra la idea, es una estructura compleja de relación, para ser más riguroso es preciso decir que es una estructura enigmática con la que se mantiene una cierta no-distancia.

- (Apor)ética *epifanía* del rostro

¿Cómo puedo conocer al Otro? La respuesta a esta pregunta contiene un no radical, esta acción es imposible, ya lo veremos. Lévinas sitúa al discurso como una relación de verdad que hay en la distancia entre Otro y Mismo, este discurso reposa sobre el lenguaje, permitiendo así que Otro y Mismo permanezcan absolutos en esta relación. Desde aquí se va a trazar una distancia respecto a la metafísica platónica, donde ese discurso tematiza a todo otro que ya no habla, el otro (cosas del mundo que se presentan en el fenómeno) es des-velado, es conocido ante nosotros, el otro es des-velado a causa de nosotros y gracias a esto es que se funda un conocimiento, la luz va a iluminar al ser y de esta forma es que se va a entrar en relación con él. La Razón o discurso de la metafísica platónica se escribe en primera persona, nunca se va a dirigir a Otro, sino que entabla una suerte de monólogo¹⁸. El discurso al que apunta Lévinas se refiere al ser que se des-vela a sí mismo [καθ'αυτό], se des-vela ante nosotros y se dice independiente. Pero ya no podemos utilizar el “des-velo” para referirnos a

¹⁸ Recordemos el texto escrito por Derrida titulado *El monolingüismo del otro* (1997), donde el otro con minúscula es el discurso que absorbe todo, que no es mi discurso pero que lo tomo como propio, porque estoy inmerso en Mismo. Hablo una lengua que no es la mía, sino la de otro.

esta acción, diré entonces, que el Otro se manifiesta ante nosotros, se *revela*, es una *expresión*:

Entonces, contra todas las condiciones de la visibilidad de objetos, el ser no se sitúa en la luz de otro sino que se presenta él mismo en la manifestación, que únicamente ha de anunciarlo; está presente como dirigiendo esta manifestación misma; está presente antes de la manifestación, la cual tan sólo lo manifiesta. La experiencia absoluta no es des-velamiento sino revelación... (Lévinas E, 2012: p.66)

Es así que entramos en relación con el rostro del Otro. Nos encontramos de cara con la manifestación del rostro que es ya discurso, presentándose, y su significar es hablar, un hablar que no se da, que no entrega datos, sino que es una relación original con la exterioridad, es necesario explicar de mejor forma el entramado que nos presenta Lévinas.

El rostro (*visage*) constituye una presencia que domina sin dominar a quien acoge, es una presencia imprevista que viene de las alturas y que enseña su novedad misma. La ética para Lévinas es una óptica, se trata de una visión sin imagen, una visión que está fuera de toda función totalizante y objetivadora: El ojo no brilla, habla y este hablar siempre es enseñanza, nunca conocimiento. Lo que se presenta es el Extranjero, en una escena donde Mismo se vuelve a Otro única y exclusivamente por la llamada, por la *revelación* es que se constituye una verdadera inversión respecto al conocimiento objetivador.¹⁹

La pretensión de conocer al Otro llega a través de y en relación de lo otro, lo cual se vierte en relación con el lenguaje, donde lo esencial es la interpelación, aunque al Otro no se le pueda hablar porque no sé si me escucha, de esta forma la exterioridad que el lenguaje diseña –relación con la enigmática alteridad-, no es exterioridad de lo otro: “(...) el lenguaje instaure una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación de Otro. Sólo en esta revelación puede el lenguaje constituirse como sistema de signos” (Lévinas E, 2012: p.75)

Más adelante Lévinas precisa qué hace que el lenguaje sea ético:

La relación de lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el ser un interlocutor extraño al otro, la revelación de Otro a mí. Con otras palabras, el lenguaje se habla allí donde falta comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta un plano común y donde únicamente debe

¹⁹ Véase p. 17, *supra*.

constituirse tal plano. Se sitúa en esta trascendencia. Así, el Discurso es experiencia de algo absolutamente extranjero, <<conocimiento>> o <<experiencia>> pura, traumatismo del asombro. (Lévinas E, 2012: pp. 75-76)

El lenguaje consiste en la relación con un ser que en cierto sentido no está en relación a mí, se sustrae; o si hablamos de otro modo, no está en relación más que en la medida en que él es enteramente en relación a sí [καθ'αυτό], o sea, se manifiesta, se enseña como un hiato que está completamente desnudo. La obra del lenguaje es estar en relación con una desnudez que no se puede traducir, se encuentra desgajada de toda forma, dentro de una imposibilidad de poder conocer, pero que tiene un sentido por sí misma, καθ'αυτό nos enseña un rostro.

Es en este instante que el rostro se ha vuelto hacia mí: eso es la desnudez misma, es por sí misma. La perforación del rostro desarma toda forma, todo límite, toda frontera, nos pone en relación con otro tipo de lenguaje. El rostro del Otro tiene una marca, una lengua que es infinitamente indeterminada. La trascendencia del rostro es a la vez ausencia de este mundo al que entra, haciendo evidente su condición de Extranjero. Debemos aquí pensar lo Infinito, al Extranjero que no significa pensar en un objeto, tal posesión implicaría suspender su ser. El Extranjero y la desnudez de su rostro dan cuenta de un despojamiento y de una indigencia. Reconocer al Otro es que se ponga en cuestión la gozosa estadía en el mundo del Mismo, ya que poder reconocer a otro es reconocer el hambre. La mirada del Extranjero es también el de la viuda y el del huérfano, que no puedo reconocer, quienes por más que hablen y se haga el esfuerzo de escucharlos, hablan en una lengua que es enigmática, comunican lo incomunicable²⁰, lo que no se puede decir y que aun así es posible escuchar.

²⁰ “Anarquía” es eso que no tiene nombre. Lévinas nombra esto como sinónimo de indecible, incomunicable, pero que deja una huella sobre todo aquello que puede llevar un nombre. Lévinas interpreta esto como un “problema metodológico”, que excede toda relación con el lenguaje y por tanto a toda relación que es anterior al comienzo del lenguaje, pues el lenguaje es sentido y origen. ¿Cómo dar sentido a esa an-arquía? La preocupación está en tematizar, en dar sentido a aquello que etimológicamente no tiene ἀρχή. ¿Se puede hacer discurso de aquello que no tiene origen, si el discurso siempre señala un comienzo? En el tener que decir estaría la “salida” de la an-arquía, dirá Lévinas, porque esto indecible, al ser neutralizado, encuentra una posibilidad. La Anarquía sería entonces lo imposible que se hace posible por su traducción a una lengua “babélica” que se encontraba antes del inicio de la lengua, es decir, cuando se comienza a hablar, momento en que la acción de hablar camina hacia el encierro de la estructura lógica, Andrea Mejía escribe al respecto: “Sólo al marcar un abuso con respecto al uso del lenguaje aparece – o se produce de manera casi performativa- en el discurso mismo, la imposibilidad de la anarquía, es decir, la posibilidad de una negatividad infinita de una salvaje escapada que burla todo principio y todo origen, una terrible despedida...” *más adelante agrega* “La anarquía provoca, saluda, y a la vez se despide en los benditos resquicios de un lenguaje sorprendido, perplejo, asaltado

La manera en que se presenta el Otro sobrepasa la *idea de Otro* que hay en mí, es en efecto, el rostro que se expresa mediante la palabra, por eso cuando se aborda al Otro en el discurso es acoger su expresión. Significa recibir al Otro más allá de la capacidad del <<Yo>>, significa tener la idea de lo infinito. La estructura de la relación que se ha explicado hasta ahora es ética, un discurso donde lo que se acoge es enseñanza, una que no recae en la mayéutica socrática, sino que viene de la exterioridad y me aporta desde una cierta cercanía más de lo que “yo” contengo, y en esa transitividad se produce la *epifanía*²¹ del rostro.

El rostro no apela ni al poder ni a la posesión, es una exterioridad que no se reduce a la interioridad y que sin embargo preserva al <<Yo>> que lo acoge, lo inmediato es la interpelación y lo imperativo del lenguaje, lo inmediato es el *cara-a-cara*, donde el Otro me afronta de cara, siendo hostil, amigo, maestro mío o alumno mío. Es a través de mi idea de infinito que se está de cara y de frente al Otro, esto implica que en la puesta en cuestión de sí, en el acto mismo de la actitud crítica, Mismo se encuentra bajo toda autoridad de Otro.

En esta relación ética, la tematización del discurso sigue estando presente, Lévinas no la anula, sino que sigue apostando por ella para la relación entre Mismo y Otro, aunque esta objetivación acontece de otro modo. La alteridad absoluta –experiencia de la otredad–, habla y por ello mismo tematiza, esto sin embargo, significa que Otro propone un mundo. Quien significa, quien emite el signo se encuentra de cara a pesar de la intermediación del signo, sin ponerse como tema, vemos que una vez más Otro se aparta para poner por delante de él el mundo. El Otro quien significa se manifiesta en palabra hablando del mundo y no de sí, se manifiesta proponiendo un mundo, tematizándolo: “La tematización manifiesta al Otro

por sorpresa.” En Mejía, A. (2010) *La anarquía como orden en De otro modo que ser*, en *Cuadernos de Filosofía* vol.31. p.83.

La anarquía del lenguaje, eso que es indecible, se infiltra en el discurso del Mismo para provocar el desorden que tanto busca Lévinas, corriendo el riesgo de ser absorbido por el orden. Es un sin palabras que da palabras que no se pueden traducir, puesto que está “fuera” del orden de Mismo. Cabe preguntarse si esa anarquía se encuentra susceptible de convertirse en un orden, pregunta que por motivos de tiempo, me veré en la obligación de contestar en otra oportunidad, quizás en una futura investigación.

²¹ La novedad que presenta Lévinas en su escritura filosófica radica en términos que provienen desde el campo religioso, una puesta en escena que irrumpe con lo totalizante del discurso filosófico. La búsqueda de nuestro autor por un vocablo que está por fuera del pensamiento teórico ya muy contaminado con el uso del concepto. La búsqueda controversial de Lévinas por otras experiencias demandan el nuevo viraje del uso de la palabra *epifanía*, en vez del amplio uso de la palabra “aparición”, pues esta última tiene gran inclinación hacia la experiencia teórica y no así un vocablo que habitualmente describe experiencias religiosas, lo mismo ocurre con el término *revelación*. Interesante sería pensar una profanación en torno a los conceptos religiosos que utiliza Lévinas en su discurso filosófico.

porque la proposición que pone y ofrece el mundo no flota en el aire, sino que promete respuesta al que recibe esta proposición y se dirige al Otro, ya que recibe, en su proposición, la posibilidad de preguntar” (Lévinas E, 2012: p.102). La pregunta sólo es posible por la presencia de aquel a quien Otro está dirigido, a esa presencia de quien puede prestar auxilio a su discurso, un carácter de enseñanza que nos permite acceder a la <<mundanidad>>, es decir, al arraigo del conocimiento para una comprensión del mundo, donde a la vez se abre el horizonte de sentido para la aparición del objeto. Lévinas señala que el discurso oral de la enseñanza es la plenitud del discurso.

La significación del discurso está en lo absoluto del Otro respecto de Mismo que lo desea, pero Mismo desea aquello que no le hace falta acogiendo los temas que Otro le va proponiendo y por supuesto no rechaza. El Otro siempre está en relación o dirigido al mundo y no a sí mismo, esto debemos remarcarlo, el Otro tematiza al mundo y no a otro en tanto que Otro.

El sentido que Lévinas le entrega al Otro reposa sobre la enseñanza, por ello, tener sentido es enseñar o ser enseñado, en otras palabras el poder hablar o poder decirse, tener sentido es situarse con algo absoluto, es decir, la alteridad viene desde donde no se absorbe en la percepción de lo Mismo, de esta forma la alteridad ilumina su propia manifestación enseñándose. Ahora bien, a quien le aparece esta manifestación, al momento de abordarla le sigue pareciendo enigmática, Lévinas señala que la aparición del rostro del Otro se revela y al mismo tiempo se oculta, por eso la misión de la palabra es superar el disimulo inevitable de la aparición de la alteridad orientándose siempre a ser fenómeno. Así, la palabra viene a liberar al enigma para poder garantizar el fenómeno de la alteridad –repitémoslo-, apunta a su propia manifestación, es por ello que la palabra apunta en el rostro que me ve mirar introduciendo la verdad primera de la revelación, de esta forma es que el mundo se orienta con respecto a ella –la manifestación-, cobrando un significado. La palabra es el origen de toda significación, es enseñanza, porque situar la palabra en el origen de toda verdad significa abandonar como trabajo primero el des-velamiento que supone el solitario régimen de la visión.

Lévinas hasta el momento no ha resuelto una cuestión: cuál es el contenido de esa palabra, qué es lo que el Otro habla y enseña. Tenemos claro que en el acto de hablar se da a

sí, para poder proponer un mundo, sin embargo al no saber qué habla, la exterioridad de la alteridad sigue resultándonos enigmática. ¿Quién es el Extranjero, en tanto qué es lo que quiere decirme? Nuestro autor hasta el momento no responde a estas preguntas y con ello vemos el riesgo de que Otro pueda y siga siendo reducido al animalismo o al infantilismo. Por otra parte tenemos que preguntarnos si estas preguntas deben ser respondidas, si estamos obligados a responderla y, cuál es el poder que tiene Mismo para reducir Otro a la animalidad e infantilismo. Al preguntarnos insistentemente qué es la alteridad, cómo tener la experiencia del Otro en tanto que Otro, sólo refleja el hambre y la costumbre como marca de la tradición filosófica occidental que tiene como primacía al ser nuclear cerrado, al ego, al ser monádico o Dasein. Quizás llegará un momento en el que debamos desistir de buscar dicha respuesta.

- Lo indecible en el *Decir*. Para otro modo de ser

Recapitulemos. El Otro permanece siendo infinitamente trascendente, infinitamente extranjero. Sin embargo, el rostro que se aparece por medio de la *epifanía* –manifestación-, y que me llama, rompe con el mundo que eventualmente nos es común. La palabra que pronuncia ese rostro, procede de la diferencia absoluta, diferencia en tanto que es instaurada por el lenguaje de lo indecible, de lo incommunicable, en otras palabras, se nos aparece un discurso an-arquico que rompe con la unidad de Mismo, sorprendiéndolo con un desorden que carece o está fuera de todo sentido, un desorden indescifrable, quizás podemos hablar de un lenguaje que hasta ahora Lévinas lo ha presentado como enigmático.

Y esto nos lleva al carácter in-comprensible de la alteridad, pero que en la llegada de su presencia, nos pone con una posibilidad de la trascendencia, y junto con ello, a una cierta comprensión de su discurso:

El lenguaje es una relación entre términos separados. Es verdad que otro se puede presentar a uno como tema, pero su presencia no queda absorbida en su estatuto de tema. La palabra que trata del otro como tema parece contener al otro, pero se le dice ya al otro, quien, como interlocutor, ha abandonado el tema que lo engloba y surge inevitablemente tras lo dicho (Lévinas E, 2012: p. 216)

Entonces, a causa del silencio que caracteriza a la palabra es que podemos reconocer a ese Otro que viene a mi encuentro, hablar es solicitar al otro en su exterioridad.

La relación que <<Yo>> tengo con el rostro se sostiene gracias al discurso, esto implica que no es puesto dentro de Mismo, porque para Mismo, el rostro es un enigma, le resulta incomprensible, está fuera de su régimen visual. Lévinas es a esto que llama ética, al hecho de que Mismo no pueda absorber al Otro, y por tanto se ve cuestionado. La idea que permanece en mí, fomenta la ambigüedad del Otro, haciendo que la relación con el rostro perdure. Pregunto entonces ¿De qué forma se puede responder al rostro que me habla? Al rostro se le puede responder con el deseo de querer matarlo. Diremos antes que, el rostro no viene a hacer evidente la debilidad del poder de Mismo, sino poner a prueba la capacidad misma que <<Yo>> tengo de poder. Retomemos la pregunta anterior, la respuesta al rostro que se manifiesta es la de querer aniquilarlo, matarlo, que no es lo mismo que querer dominarlo, sino que <<Yo, que pienso>> quiero asesinarlo y de esta forma renunciar absolutamente a querer –renunciar a la intencionalidad- conocerlo o comprenderlo. El asesinato que <<Yo>> quiero cometer, ejerce un poder sobre aquello que escapa a mi poder. La alteridad materializada en el rostro corre peligro.

Lévinas nos enseña que sólo puedo querer matar a un ser absolutamente exterior e independiente a mí, un ser que escapa a mis poderes, inclusive, aquel que se atreve a cuestionar mis leyes y que irrumpe en mi hogar, pero ¿Cómo matar a un ser que no sé quién es? En su afirmatividad como exterioridad, el rostro expresará un *¡No matarás!* originario. Recordemos a Antígona, aquella Otra que irrumpe en Mismo con una fuerza imprevisible, porque nadie esperaba que fuera ella –en tanto Otra- quien desobedeciera y cuestionara las leyes con un grito que fue incomprensido. Fue encarcelada, ella misma se asumió como “muerta en vida”²², al no poder dar sepultura a su hermano, ya la han condenado a muerte, han querido matar a aquella Otra, han aniquilado a la alteridad. Antígona configura un desorden absoluto dentro del hogar, como una extranjera, ha venido a desajustar los límites establecidos por Mismo, perturbando la estadía en casa, puesto que ella ha des-configurado

²² Antígona me sigue pareciendo el mejor ejemplo sobre una discusión en torno a la alteridad, puesto que en variadas ocasiones es infantilizada por Creonte debido a los actos sorpresivos que ha cometido, reforzando el carácter de Mismo que constantemente quiere anular a Otra. En un diálogo que sostiene con su hermana Ismene, quien quiere recibir el mismo castigo que Antígona y acompañarla en su muerte, Antígona se niega con un poco de desprecio a que su hermana Ismene muera también: “Ten ánimo. Tú vives, yo hace tiempo que he muerto para ayudar a los muertos.” Sófocles, *Antígona*. [560]

a Mismo, esto es: ha sido la causa para que Eurídice y Hemón –Madre e hijo de Creonte respectivamente- se suiciden. Creonte se negó a escuchar la palabra del rostro de Antígona.

Cómo entender la expresión originaria *¡No matarás!* Si toda expresión que proviene del Otro es inentendible, o sea, an-arquica. Recordemos que Mismo y Otro hablan distintas lenguas, aunque siendo más rigurosos, hay una no-coincidencia de lenguas, o al menos eso es lo que hemos entendido de Lévinas, sumado a eso, debemos tener en cuenta que también puedo ser Otro, no nos olvidemos que las mismidades son recíprocas “(...) soy, como él, sin género. Somos Mismo y Otro.” (Lévinas E, 2012: p. 34)

El rostro es resistencia de lo que no tiene resistencia, eso es lo que Lévinas ha llamado *resistencia ética*. En la expresión, un ser se presenta a sí mismo, y en el instante en que <<Yo, que pienso>> asisto a la expresión, me concierne su miseria, este ser se me impone al modo de llamada, dejando al desnudo su miseria. Lévinas nos aclara que la palabra que pronuncia el Otro, no debe estar en el proceso de comprensión, ya que la palabra es anterior al des-velo, sin embargo, la significación que recibimos de este enigmático vocablo sigue siendo un <<objeto intencional>>: “Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación. Una inteligencia que, antes de dejarse interpretar como <<conciencia de>>, es sociedad y obligación” (Lévinas E, 2012: pp. 230-231) Es entonces que no debemos des-velar ese extraño lenguaje; o si se quiere, traducir ese lenguaje, sino que se debe prestar atención a la presentación del sentido, cuyo sentido es el rostro del Otro, cuya palabra se aloja al interior del *cara-a-cara* original del lenguaje y ese sentido sólo significa ponerme en cuestión. Dicho de otro modo, la significación surge en el ser con el lenguaje, y la esencia del lenguaje es la relación con el Otro. La relación es la acogida del ser que aparece en el rostro, en el acontecimiento ético de la socialidad. El rostro no se puede *decir* en términos de conciencia, ya no puede estar dentro del vocablo de la luz y la sensibilidad, el rostro exige éticamente poner en cuestión a la conciencia que la acoge, y esa exigencia es un *Decir*.

Hemos expuesto un modo posible de poder responder al rostro del Otro, que sin embargo lo llevaría a la aniquilación y con ello una destrucción total de la relación ética, y eso es lo que precisamente no buscamos, hacia el final del capítulo vamos a ver una respuesta más acertada. Insistamos por última vez a dos preguntas que encierra toda intencionalidad

del capítulo que se está presentando: ¿Quién es el extranjero y qué quiere decirme?, ¿Quién dice? Intentemos responderlas.

Para ello, debemos tener en cuenta que para Lévinas el verbo alcanza su propia verbalidad cuando deja de nombrar acciones y acontecimientos, es decir, el verbo es verbo cuando cesa de nombrar. Es en ese instante donde la palabra según Lévinas <<tiene cara>>, permaneciendo irreductible a la simbolización que nombra o bautiza:

El ser, del cual se quiere sugerir su diferencia respecto al ente, el extraño prurito temporal, la modificación sin cambio, tal ser es el verbo mismo; pero en ello se recurre a metáforas tales como proceso o acto de ser, como develamiento, efectuación del ser o su fluencia. La temporalización es el verbo del ser. El lenguaje surgido de la verbalidad del verbo no sólo intentaría hacer entender, sino también hacer vibrar la esencia del ser. (Lévinas E, 2003: p. 83)

Tal gesto de Lévinas, implica pensar el lenguaje como un modo que no se reduce a un sistema de signos que duplican los seres y con ello sus relaciones, concepción que se impondría si la palabra aquí tuviese la función de nombrar. Así, el lenguaje es un relieve del verbo que contiene la temporalización y esencia del ser, de esta forma es que ser y tiempo se escuchan en el verbo. Por otro lado, no debemos olvidarnos que el lenguaje también es un sistema de nombres que designan y constituyen identidades, la palabra designa “esto en tanto que esto”. Lo *Dicho* es lo que ha sido nombrado, lo *Dicho* está en el fenómeno que se manifiesta en la luz del día, donde hallamos la función de uso y signos.

En efecto, la propia manifestación del ser, la esencia en tanto que esencia se dicen, en el *Decir* el ser se constituye a sí mismo como tema, se expone en tanto que identidad iluminada por una temporalidad memorable. La temporalidad que se alumbra resuena para el ojo que escucha en el verbo ser. La significación del *Decir* va más allá de la esencia reunida en lo *Dicho*: el *Decir* es trascendente, pues se dice lo irrepresentable, lo inmemorial:

Es la imposibilidad para la dispersión del tiempo, algo más allá de lo *Dicho*. No es una debilidad de la memoria la que constituye la diacronía, sino que es la diacronía quien determina lo inmemorial. Pero entonces surge un problema: ¿acaso la diacronía se caracteriza sólo negativamente? ¿Se presenta como pura pérdida? ¿No comporta significación? (Lévinas E, 2003: p. 88)

Y es que se trataría entonces de una significación en la cual el significado no es un <<algo>> identificado en el tema de lo *Dicho* clarificado en el tiempo memorable de la esencia, vale aclarar que la diacronía es una no-coincidencia del tiempo, algo que está más allá del tiempo de lo *Dicho*. Desde ahora, detrás del ser y su mostración, se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la Ontología y que Lévinas escucha, mostrando así la intencionalidad de querer investigarlas.

Con esto, Lévinas nos guía hacia la diferencia que caracterizaría la trascendencia, nos direccionaría hacia lo otro que ser, que no es lo mismo que ser de otro modo, sino que busca otro modo que ser. Pues bien, en la ética se requiere otro modo de escritura, una escritura que se manifiesta al modo de un llamado, una escritura que habla y sugiere otros modos de darse a la conciencia del <<Yo>>. La palabra como modo de escritura llama al encuentro, una palabra que está antes de toda esencia, por eso es un *Decir*. El *Decir* de esta palabra refiere su significado al otro, al “prójimo”, no debemos olvidarnos de toda la carga judeo-cristiana que tiene esta palabra, que en lo personal quiero desprenderme de ella y pensar al “prójimo” en un sentido amplio. ¿Qué significa este *Decir*? El *Decir* es el aparecer del enigma, que a través de la palabra llama y deja su huella sin ser y desde ahí se sugieren verbos y nombres. El *Decir* significa aproximarse al prójimo, es una significación concedida al otro antes de toda objetivación. El *Decir* es comunicación, pero en tanto condición de toda comunicación es una exposición. Se nos presenta una “dramática intriga” de la proximidad y de la comunicación que viene a desarmar el sujeto nuclear que opera como fuente o portador del discurso, tal sujeto se divide ahora en *quien*, *a-quien* y en *para quien* del *Decir* y que viene a instalar una responsabilidad, un compromiso de la aproximación del uno para el otro. Esta intriga no es una modalidad de conocimiento, es no dejarse dominar por el poder de lo *Dicho*. El establecer una comunicación con el prójimo reside en el descubrimiento arriesgado de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y el abandono de todo abrigo: es exponerse en la vulnerabilidad.

Mismo se convierte en *uno mismo* impersonal cuando uno es elegido por el llamado y la apelación del prójimo, del *otro*²³, a causa del llamado ajeno es que se existe para el otro. Estamos de cara frente a un proceso recíproco de inclusión/exclusión o entrelazamiento de

²³ otro desde ahora se escribe con minúscula porque entra al modo de un “cierto” fenómeno que se escucha.

lo propio y lo extraño, de esta forma la expresión del *otro radicalmente Otro* que define la experiencia de la alteridad estaría dicha de un modo equívoco por nuestro autor, puesto que la experiencia de la alteridad se caracterizaría por la unión existente entre lo propio y lo extraño, describiéndose desde una distancia, desde una exterioridad, que remarca una frontera común que no es límite, manteniendo de esta forma una proximidad o relación ética trascendente. Un ocultamiento, un hiato que se hace manifiesto por el hecho que *mismo* y *otro* no se fusionan, sino que hablan entre ellos y en este hablar descansa la proximidad de la trascendencia. En la escritura ética de Lévinas, que es un hablar, un enigma ha llamado a Mismo, transformándolo en *uno mismo*, siendo a la vez él mismo un enigma impersonal. Lo más propio también es un enigma para *otro*, de esta forma es que Mismo y Otro son enigmas recíprocos que mantienen una proximidad ética gracias al llamado donde se comunica o se habla aquello que se *Dice*. Lévinas pasaría por alto en *Totalidad e infinito* el problema de las mismidades recíprocas que son enigmáticas entre sí, razón por la que me ha llevado a pensar en que el *otro radicalmente Otro* no constituiría una alteridad radicalmente exterior a mí, un Otro que no soy <<yo>>, sino que es un Otro enigmático que me habla incomprensiblemente gracias a la idea de infinito que hay en mí. Recordemos que es el propio Lévinas el que escribe <<la alteridad no es posible más que partiendo de mí>>, alteridad que *Dice* lo indecible para establecer una proximidad trascendente, una conexión desde lo indecible, tramando *otro modo que ser* para poder abrir una dimensión de metafísica nueva, que es la ética.

Vamos un paso más allá, la pregunta ¿Quién habla? Sigue quedando abierta, pues <<Yo, que pienso>> dice aquel que habla, suponiendo entonces varios modos de escribir y decir <<Yo>>, sin embargo nuestro autor ha omitido la diferencia sexual en más de una ocasión: “(...) la cual nunca ha sido contratada dentro del campo que abarca la memoria humana y se encuentra a merced de la libertad y del destino del otro hombre...” (Lévinas E, 2003: p. 99) Y más adelante: “(...) donde se articula lo irrecusable de la proximidad de la responsabilidad para con el otro hombre...” (Lévinas E, 2003: p. 108) ¡El mismo Lévinas ha anulado la alteridad de Otra en su discurso!, dándonos a entender que hay sólo algunos modos de decir <<Yo>>, y que otro siempre es otro hombre, quien escribe el discurso ético y por lo tanto quien habla hasta entonces siempre es un <<Yo>> masculino que participa en la responsabilidad ética.

Por otra parte, debemos tener presente la reciprocidad de las mismidades y el anudamiento de mismo y otro. En este punto hay una transitividad que se hace aún más fosforescente por medio de la herida o de la vulnerabilidad, volvamos a ella. El *Decir* se aproxima al Otro percibiendo el *noema*²⁴ de la intencionalidad. En el *Decir*, el sujeto se aproxima al prójimo expresando *¡No matarás!*, esta es la expresión del *Decir*, es el sentido literal del término, expulsándose así de todo lugar, ocupando ya ningún suelo:

El Decir descubre, más allá de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de un piel puesta como desnuda. Es la misma respiración de esa piel antes de cualquier intención. El sujeto no está en sí, dentro de sí a fin de disimularse o esconderse incluso bajo sus heridas y su exilio entendidos como actos de herirse o de exiliarse. Su encogimiento es una puesta del revés. Su <<frente al otro>> es esta misma puesta al revés, revés sin derecho. (Lévinas E, 2003: pp. 101-102)

Como afirma Lévinas, la exposición tiene un sentido radicalmente distinto al de la tematización. En el *Decir* se abandona el abrigo, se expone la piel a aquello que lo hiere, es desnudamiento del desnudamiento. La exposición es un estar expuesto, una pasividad hiperbólica que queda despojada de toda *quiditas* idética. La subjetividad del sujeto es la vulnerabilidad fundada en la idea de infinito. Como consecuencia, la subjetividad del sujeto se configura de otro modo, no es ya soberano y activo, ya lo hemos dicho, Lévinas no ve una preocupación en intentar responder a la pregunta de *quién del Decir*, quien habla mantendrá su enigma, sino que se ocupará de mostrar una subjetividad conmocionada por la irrupción an-arquica de Otro, una subjetividad pasiva y abierta a la hospitalidad y a la acogida, aunque de igual modo continuará siendo una unidad irremplazable. Lévinas expresa un des-interesamiento por el sujeto y su subjetividad tradicional, presentando así un <<de otro modo que ser>>.

Pues bien, estamos imposibilitado de poder responder a las preguntas que han guiado la intencionalidad de la última parte de nuestra investigación, aunque conviene subrayar algo que hemos pasado por alto. *Decir* significa para Lévinas hablar al prójimo antes que uno diga

²⁴ Lévinas aplica todo su conocimiento fenomenológico para su explicación de lo Dicho y del Decir en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978). Pues bien, se entiende por *noema* al contenido objetivo del pensamiento, es decir, la multiplicidad de datos que se pueden encontrar en el pensamiento. Ampliando más, lo que entendemos por *noesis* es el acto psíquico e individual de pensar. Recordemos que la conciencia intencional, lejos de ser una cosa o un ámbito vacío, es en relación a un objeto, se trata de un conjunto de vivencias en la que se distingue una bi-dirección de *noesis-noemas*.

algo. El hablar, que es otro modo de escritura, se acerca al *Decir* cuanto más deja espacio para hallazgos de lo *aun-no-dicho*, y para las correspondientes desviaciones de la regla, aclarar que el *Decir* no se ubica antes de lo *Dicho*, eso no es lo que lo hace ser originario, sino que posee dicha categoría porque tiene como objetivo nombrar otros modos, otras posibilidades que son refractarias a la luz de aquello ya *Dicho*, otros modos que salen de la escritura ontológica. El hablar en este sentido terminaría en exclamaciones hasta llegar al grito o el saludo como un ritual de accesibilidad. Traigamos quizás, por última vez a escena a Antígona y con ello el caso extremo de la exclamación y el grito. Gritar de goce o de dolor, llorar por alegría o por tristeza no tiene sentido y no siguen regla, en este sentido y sólo en este contexto el grito que exclama Antígona representa la posibilidad de un *Decir* sin lo *Dicho*, o sea, el *Decir* en un caso extremo tiende a decir nada en tanto que rechaza todo lo ya escrito por la norma de Creonte, Antígona representa un otro modo que ser, el rostro de Antígona exclama *¡No matarás!* en pos de una ética. Esto también puede ser analogado al grito de un torturado ¡ejemplos hay de sobra!

Todavía nos queda un último punto, que se direcciona hacia algo que hemos dejado inconcluso. Después de haber desenmarañado *quién* habla y haber concluido que es una pregunta que dentro de la ética de Lévinas nos resulta imposible responder, pues he sostenido que el otro radicalmente Otro es un enigma, que no podemos y quizás no queremos salir de esa aporía, queda por retomar la respuesta ética que <<Yo>> debo enunciar respecto a la interpelación a la cual soy expuesto, ya que el deseo de querer matar a Otro no forma parte del esquema propuesto por nuestro pensador de la alteridad. Se trata entonces de la relación que hay entre respuesta e interpelación. Primero, debemos tratar de entender ese <<algo>> que <<Yo>> doy por respuesta. Y segundo, cómo la interpelación en tanto que se me interpela por un llamamiento que es intencionado hacia mí va en busca de mi respuesta, veamos cómo se articula esta relación.

Oímos lo que el otro dice –independiente de si logramos comprender lo que se nos dice-, respondemos con un sí y se llega a un consenso. De lo contrario, si respondemos no volvemos al comienzo. Esto implica que hay una transitividad en los roles –una vez más-, el oyente se transforma en hablante y viceversa. Debido a esta reciprocidad es que se puede vincular el discurso propio con el del extraño, no tomando en cuenta el desconocimiento o

no-coincidencia con el lenguaje, eso ya no nos interesa. *¡No matarás!* es el mandato del otro que antecede a todo entendimiento y a todo reconocimiento que son recíprocos, es decir, el otro ya me está ordenando antes de ser reconocido. ¿Es posible vincular este mandamiento a una suerte de imperativo moral que funda una ética? Pregunta que dejaremos para otro día.

En el hablar que responde, tenemos que distinguir entre el *oír algo* y el *oír a alguien*. El oír la palabra del otro nos conduce a un responder, aunque el otro ya es un modo de responder que va más allá de una intencionalidad, ya veremos porqué. “En la significación absoluta del sujeto se escucha enigmáticamente el Infinito, lo más acá y lo más allá.” (Lévinas E, 2003: p.215) El oír a alguien implica que estamos captados en y por la palabra enigmática del otro, y una vez que nos confronta a una interpelación, <<Yo, que pienso>> estoy obligado a responder, puesto que es imposible no poder responder a algo.

El estar desnudo, despojado de todo abrigo implica una inevitabilidad de respuesta, el acontecimiento de mi respuesta y la interpelación del prójimo constituyen un acontecimiento doble que caracteriza la unión de “interpelación-respuesta” mediante un guión que involucra la separación –aquello trascendente-, y a la vez la unión con lo Infinito que se escucha, es un hablar doble que no se deja acoplar en la unidad de un diálogo. La inevitabilidad de tener que responder implica una responsabilidad del *Decir*, una existencia que ya está comprometida el *uno-para-el-otro*.

Todo hablar y hacer comienza en otro lugar, comienza en un lugar donde nunca hemos estado y probablemente nunca lo estaremos, este hablar desde otro lugar es lo que podemos designar como responder, estamos en un lugar enigmático, hablamos o respondemos desde un suelo desconocido y anónimo. Un responder que comienza en otro lugar, un *Decir* con/sin *Dicho*, un *Decir* que se interrumpe a sí mismo porque deja espacio para otro modo de escritura, un otro modo de decir, o sea, para el *Decir* de otros en un entre-tiempo, independiente si es otro u otra. Se trata de otro modo de dar respuesta que anula la acción de querer matar, para que de ese modo la alteridad enigmática se haga presente.

En definitiva, en la relación ética se requiere otro modo de escritura, aquella que no nombra objetos de estudio ni mucho menos designa identidades, sino que sugiere algunos de sus modos de darse a la conciencia del <<Yo>> que se relaciona a través del lenguaje y a la intención de comunicación, para que de esta forma se logre un encuentro diario con la

alteridad. El rol que cumple este lenguaje es la de llamar al encuentro, promover una relación de otro modo desde lo indecible, y es que por medio del “eterno enigma” de la alteridad es posible abrir una dimensión metafísica nueva, que es la ética.

Conclusión: Una fenomenología dicha de otro modo

No debemos olvidarnos que la ruta seguida por Emanuel Lévinas es el método fenomenológico, él es un fenomenólogo. Desde ahí es que observa el comienzo de una sabiduría más urgente, es decir, sólo por medio de la fenomenología es que podemos llegar a la ética.

El saber en la conciencia –que siempre es conciencia de algo- se dirige hacia *otro* que la conciencia tematiza como objeto. Esta conciencia que sólo se reduce a una reflexión sobre sí misma y a los objetos del mundo que domina gracias a sus actos de percepción, es acompañada por una conciencia que se trama de otro modo. La llamada conciencia no-intencional se despliega como un saber no objetivante, una conciencia implícita que no tiene iniciativa, que no se refiere a un <<Yo>>, o sea, una conciencia pasiva que se olvida de apuntar hacia un horizonte. La conciencia no-intencional es confusa, y para Lévinas precede a toda intencionalidad, por lo tanto es pasividad pura. La conciencia no-intencional más que significar un saber de sí es una borradura. La también *mala conciencia* no presenta intenciones, no posee un nombre y se encuentra desnuda de todo atributo. En su no-intencionalidad, retrocede ante su afirmación, permaneciendo ambigua, *enigmática*. En la pasividad de la no-intencionalidad se pone en cuestión la justicia misma de la posición en el que el ser que se afirma en el pensamiento intencional, en el saber y el dominio.

El ser como *mala conciencia* es estar en cuestión, pero también significa ser interrogado, momento en que nace el lenguaje. El poder hablar es libertad de palabra sin que se instaure la palabra ya pronunciada, lo ya *Dicho*. Tener que hablar en primera persona y tener que responder del propio derecho a ser es el temor por los demás, temor que me llega desde el rostro del otro, un rostro que viene a desgarrar las formas clásicas y plásticas del fenómeno, un rostro que sugiere otro modo de escritura. El rostro se revela como una demanda que se dirige a mí desde una soledad absoluta; una llamada al modo de una orden que cuestiona mi presencia.

Hay un giro a partir de la *epifanía* del rostro del otro que, en el centro mismo de lo que conocemos hasta ahora como fenómeno con toda su luminosidad, contiene una significación que se designa como la “gloria” que me interpela y me ordena. Lévinas llama

a esto “palabra de Dios”, que llega antes de toda invitación al diálogo. El giro al que quiero referirme es el modo en que Lévinas irrumpe en el discurso filosófico tradicional con palabras del ámbito religioso: “epifanía”, “religión”, “Dios”, “revelación”, son sólo algunas de ellas con las que intenta hacer fenomenología, pues en la apuesta discursiva de Lévinas, lo religioso se ha puesto al lado de la filosofía. Lévinas busca romper con el ser, con la egología de la filosofía griega y salir de la escritura ontológica buscando otros modos que ser, esto es sólo la huella de la experiencia del judaísmo de nuestro autor.

En la ética se requiere otro modo de escritura, y ese otro modo es la palabra, palabra indecible que se *Dice* y llama al encuentro con el prójimo. Lévinas nos presenta una fenomenología dicha de otro modo, que apunta hacia la aporía de un enigma. Nuestro pensador intenta hacer fenomenología de un enigma, pensando y resignificando el entramado de la conciencia activa y del fenómeno. El Otro, que en esta investigación he considerado como neutro –refiriéndome a ella o el-, es una cierta “identidad” que la conciencia intencional no logra atrapar. El enigma que se sitúa en el entre-tiempo, ni siquiera es un correlato de la conciencia intencional, porque la alteridad radical de Otro es pura pasividad de la conciencia de Mismo al que cuestionan sus poderes. La subjetividad entonces es definida como el instante en que Otro irrumpe y cuestiona a Mismo, en tanto que él es parte de la articulación de su subjetividad, de esta forma es que la apertura hacia la alteridad se revela como condición de enseñanza que nos atraviesa y nos constituye, un reconocimiento subjetivo que pone mi-ser-de-cara-a-los-otros.

Otro no es lo otro absolutamente Otro, es una afirmación que considero aquí equívoca. Otro es un enigma que nos ha conducido hacia la experiencia de la aporía, anulando la posibilidad de responder una serie de preguntas, ¿el Otro es aporía! Nuestra conciencia intencional ha interrogado a lo largo de esta investigación quién es el Otro, qué es lo que quiere decirme, chocando de cara con la imposibilidad de encontrar respuesta. El otro radicalmente Otro se “revela” en un ocultamiento y desde un lugar que no es el suyo, pero que deja una marca para poder entrar en la imposible relación con la alteridad. Huella de un prójimo que no sé quién es, que no es representable, pero que entro en relación por medio de lo Infinito que está en mí.

He intentado dibujar el camino señalado por Lévinas, aquel que nos conduce de la existencia al existente, y del existente al Otro en un entre-tiempo que articula este otro modo de hacer fenomenología que nos ha dirigido a una ética. Sin embargo, Lévinas no puede escapar de la Totalidad, intenta no englobar y demarcar un pluralismo, que en estricto rigor es un “cierto” pluralismo, pues ha olvidado una ética de la diferencia sexual, sólo en ese sentido vendría a completarse un pluralismo infinito. Estoy de acuerdo con Luce Irigaray en que como Otra hay que interrogar la Historia para llegar a comprender por qué no ha tenido espacio una ética, una estética y una lógica, proponiendo una escritura que hable desde los márgenes de la filosofía occidental-masculina, desde lo que *aún-no-se-dice*. La exterioridad de la Otra se dice en tanto que no es absorbida por lo Mismo que porta el *logos*, Mismo que tradicionalmente ha sido masculino. Hemos descrito un otro modo del goce, pensando la agresividad de la afirmación de la diferencia, caracterizada por una fuerza activa que nos lleva al goce de sentirse diferente. Antígona ha sido nuestro mayor referente, que ha alzado la voz y en un gesto agresivo, ha dado cuenta de su diferencia. Luce Irigaray piensa la ética de la diferencia sexual asumiéndose desde el lugar del enigma y desde el misterio, planteando una ¿fenomenología? de lo mucoso que escape de las significaciones del *logos* masculino, de esta forma es que se remarca la imposibilidad de definirse por la falta de voz y la importancia de comenzar esa tarea. Del mismo modo afirma que el misterio y la diferencia se sitúan en lo mucoso, es desde ahí que se transgrede y cuestiona a Mismo, con un choque de fuerzas. Debemos preguntarnos a qué se refiere Irigaray con “cuerpo”, ya que es ahí donde se materializa la diferencia. Pensaremos que cuerpo no es la forma plástica y tradicional, como una *res extensa*, eso iría contra la dimensión metafísica nueva a la que hemos apostado –y ella también–, la de la ética.

Podemos decir, terminada la jornada de hoy, que nos queda la ardua tarea de seguir investigando cuál es el lugar de esa palabra que se anuncia en el diálogo de las intersubjetividades, una futura investigación de la voz del *quién* del *Decir* se abre como un campo de estudio que merece ser tomado en cuenta, Lacan es nuestro antecedente y debemos escucharlo. Quedo en deuda con algunas aristas del problema ético en Lévinas, debo decirlo, que exceden la extensión de la presente investigación, como por ejemplo; el de un análisis más exhaustivo de la responsabilidad levinasiana, la alteridad como enseñanza o la figura del Eterno Femenino, espero resolver algún día esas faltas.

Estamos en presencia de otro modo de hacer fenomenología, que nos ha guiado a la *aporética experiencia de la alteridad*, donde el otro absolutamente Otro se revela por la resistencia radical de los ojos que no ven, sino que escuchan al <<Yo, que pienso>> deponer su soberanía nuclear para abrir paso a la relación ética. Fenómeno de la imposibilidad, de la aporía, donde se trama toda la puesta en escena de la humanidad, que desgarrar el telón del fenómeno exponiendo la opacidad del <<eterno enigma>>, un lado oscuro que con fuerza llama al encuentro, un conectarse desde lo indecible para abrir una nueva dimensión de la metafísica: la ética. Siguiendo el planteamiento de Lévinas, se debe potenciar otro lugar del pensamiento al cual debemos prestar oído, a un sentido otro de la existencia, pues probablemente la tarea de la filosofía no consista en el ser o no ser, que es la pregunta por excelencia o la pregunta ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Sino de qué modo el ser se justifica en el mundo.

Bibliografía citada

- De Beauvoir, S (2005). *El segundo sexo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Hegel, G.W.F (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid, ABADA Editores. Introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos.
- Irigaray, L (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Castellón, Ellago Ediciones. Traducción al español por Agnés González y Angela Fuster.
- Lévinas, E (2000). *De la existencia al existente*. Madrid, Editorial Arena Libros. Traducción al español y notas de Patricio Peñalver.
- (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Ediciones Paidós. Traducción al español por José Luis Pardo.
- (2000). *Ética e Infinito: diálogos con Phillipe Nemo*. Madrid, A. Machado Libros. Traducción al español de Jesús María Ayuso.
- (1993). *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Madrid, Pre-Textos. Traducción al español de José Luis Pardo.
-(2002). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme. Traducción al español de Daniel Guillot.
-(2012). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme. Traducción al español de Miguel García-Baró.
- (1967). *Decouvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin. Traducción de Manuela Valdivia.
- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme. Traducción de Antonio Pintor Ramos.

Bibliografía general

- Bonzi, P. (2004). *Constitución de la subjetividad: la difícil articulación de lo elemental y la alteridad. La función del arte en Emmanuel Lévinas*, ponencia presentada en el Coloquio Internacional “Fenomenología hoy: temas y direcciones”, Univ. Alberto Hurtado, Santiago.
- Calin, R., & Sebbah, F. D. (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris, Ellipses Édition.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- Derrida, J. (1997). *La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- (1998). *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona, Editorial Paidós. Traducción de Cristina de Peretti.
- (1997). *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Buenos Aires, Ediciones Manantial. Traducción de Horacio Pons
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos. Traducción al español por Mario A. Presas
- Jay, M. (2007). *La ética de la ceguera y lo sublime posmoderno: Lévinas y Lyotard en Ojos abatidos*. Ediciones AKAL.
- Lévinas, E (2008). *Difícil libertad: y otros ensayos sobre el judaísmo*. -2ºed.- Buenos Aires: Ed. Lilmod. Traducción Manuel Mauer.
- Mejía, A. (2010). *La anarquía como orden en De otro modo que ser*, en *Cuadernos de Filosofía vol.31*.
- Oyarzun, P. (2005) *Orden y anarquía. Un apunte sobre Lévinas*. En *Revista de Filosofía Vol.61*. pp. 197-208.
- Sófocles (2000). *Antígona*. Buenos Aires, Eudeba.

