

## ALTERIDAD E INFINITO: LA SUBSTITUCIÓN EN LEVINAS

### 1. INTRODUCCIÓN

Tal vez la obra de Levinas no sea sino un poema o una botella con mensaje lanzada al mar que, sin destinatario fijo, no pierde la confianza de que en algún momento el mar la vomite a la tierra, quizás a la tierra del corazón <sup>1</sup>. Pero ¿puede haber poesía después de Auschwitz? La obra de Paul Celan junto con los escritos de Levinas están ahí para desmentir el aserto de Adorno y manifestar al mundo que la poesía y el pensamiento pueden darse aún de nuevo aunque el modo de hacerlo ya no sea igual al de antes. Quizá no sea verdad del todo la frase de que «todos los poetas son judíos» <sup>2</sup>, pero lo que sí es completamente cierto es que muchos son los pensadores ligados a esta cultura que han ensayado iniciar una nueva salida para la filosofía abriendo así un nuevo éxodo para una humanidad demasiado acostumbrada al reinado de la violencia. Celan del lado literario y Levinas en la ladera filosófica, ucraniano el primero y lituano el segundo, son el intento de salir del horror y la crueldad que marcó el itinerario de sus vidas y la época que les tocó vivir. Adoptados por una tierra de ilustración y revolución, se revelaron contra esa historia occidental preñada de actos de dominación y exterminio. Sus escritos no son sino el lamento moral que el arte y la filosofía han elevado en contra de la hegemonía histórica del poder de lo mismo. Se trata, en definitiva, del movimiento que va del ser al

1 «Los poemas están de camino: rumbo hacia algo (...) hacia algo abierto, ocupable, tal vez hacia un tú asequible, hacia una realidad asequible a la palabra» (Paul Celan, «Discurso con motivo de la concesión del Premio de Literatura de la ciudad libre Hanseática de Bremen», en la traducción de las *Obras completas* a cargo de José Luis Reina Palazón [Madrid 1999] 498).

2 La expresión es de la poeta rusa Marina Tsvietáieva y Celan la antepone al poema que le dedicó bajo el título «Y con el libro de Tarusa» (cf. *id.*, 200). Allí se alude al puente Mirabeau, desde el que el poeta se arrojó al Sena el 20 de abril de 1970.

otro<sup>3</sup> en el que la diferencia, lo ajeno y alterativo, pasarán a formar parte de lo propio; el otro 'todo otro' en el hogar del yo. Casi 1.400 veces repite Celan la palabra 'tú' a lo largo de sus poemas y en la misma proporción, seguramente, aparecerá 'el otro' (*autrui*) en la obra de Levinas.

Una muestra de la afinidad de vidas y pareceres que estos dos autores presentan la encontramos en el hecho de que Levinas haya encabezado el escrito que vamos a estudiar con una cita del poema de Celan «Elogio de la lejanía» que dice: «Yo soy tú, cuando yo soy yo»<sup>4</sup>. En realidad, la frase no aparecía en la versión original pero cuando nuestro autor, cuatro años después del suicidio del poeta, introduce el capítulo sobre la substitución, «germen» y «pieza central» de su segunda gran obra<sup>5</sup>, lo hace bajo esta expresión sorprendente. El filósofo quiso realizar de esta manera un ejercicio de memoria agradecida para aquel poeta que, judío como él, había soportado también en sus propias carnes el odio de la persecución nazi en los «campos de la muerte». En él estaban representados todos los que desde entonces intentaron sobrellevar la tragedia de haber quedado en el lado de los supervivientes.

No es simple casualidad, por tanto, que un texto como el que estamos introduciendo haya sido encabezado por una fórmula tan ultrajante para la lógica y la gramática de la tradición filosófica occidental<sup>6</sup>. Levinas anticipa en esta frase el contenido de su exposición y anuncia la lógica de la substitución en la que la subjetividad se ve destinada a «ser» sujeto del otro: «El sujeto es rehén» (AE 180).

3 Levinas ha titulado así el trabajo dedicado a analizar la obra de Paul Celan. Cf. E. Levinas, «De l'être à l'autre», en *La Revue des Belles-Lettres* 46 (1972) 193-199; recogido en *Noms Propres* (1976) 59-77.

4 Paul Celan, *Obras completas*, o. c., 59. En las dieciséis líneas de este poema se enumeran continuas inversiones que tienen lugar en «en la fuente de tus ojos»: «Más negro en lo negro, más desnudo voy. / Sólo infidente soy fiel. / Yo soy tú si yo soy yo». Cf. Elisabeth Weber, «The Notion of Persecution in Levinas's *Otherwise Than Being or Beyond Essence*», en Adriaan T. Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (New York-London 1995), pp. 69-76, 73.

5 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducción e introducción a la edición española de A. Pintor Ramos (Salamanca 1987). Citaremos por la edición española bajo las siglas AE; aquí AE 42 y 163, n. 1. R. Burggraeve ha publicado una bibliografía sobre Levinas y su obra, ampliando hasta 1985 las reseñas anteriores aparecidas en la revista *Salesianum* 39 (1977) 633-692 y 44 (1982) 459-478. Cf. Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)* (Leuven 1986).

6 Cf. Robert Bernasconi, «'Only the Persecuted...': Language of the Oppressor, Language of the Oppressed», en Adriaan T. Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy...*, o. c., pp. 77-86. Este autor considera que la noción de substitución se introduce cabalmente para disputar la lógica de la identidad y remite igualmente a la frase de Rimbaud: «Je est un autre» (*ibid.*, 78). Cf. AE 188.

Los exergos y la dedicatoria con los que Levinas introduce *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* revisten gran importancia hasta el punto de poder considerar la posibilidad de leer esta obra como una exégesis de estos epígrafes. La cuestión que allí se plantea es, en última instancia, saber si el principio del propio interés tiene la primacía sobre la realidad o no. Las páginas que les seguirán no tendrían otra misión que extraer de nosotros una respuesta a esta pregunta esencial. Por su parte el autor ha adelantado, en el mismo umbral del libro, una primera contestación a modo de interpelación que nace de aquellos otros a los que se dedica el escrito<sup>7</sup>. Si la cita de Paul Celan era especialmente problemática como principio de un texto filosófico no lo son menos estas dedicatorias en las que se subsume a todas las víctimas de toda persecución en un «mismo odio» y un «mismo antisemitismo». En ellas concentra Levinas la enseñanza de su escrito a modo de *je m'accuse* de lo que sufrieron cada una de las víctimas que allí se nombra, como si se tratase de una especie de invitación a cada uno de sus lectores para que recorran el mismo itinerario y puedan también ellos decir lo mismo cuando terminen de leer todo el texto. En la base de este texto hay que poner, sin duda, la experiencia personal de Levinas cuando él mismo define su vida como «dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi»<sup>8</sup>. Y a su lado habría que situar, de igual manera, la experiencia del pueblo judío y del judaísmo, cuyo destino ha identificado Levinas como «responsabilidad con respecto al mundo entero y, en consecuencia, *judaísmo universalmente perseguido*»<sup>9</sup>.

7 Cf. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética* (Madrid 1999) 272. Allí mismo se califica esta obra de Levinas «como una exégesis del exceso y como un exceso de exégesis».

Se trata de las dos citas ciertamente escandalosas del profeta Ezequiel (Ez 3, 20; 9, 4-6) acerca de las cuentas que se demandarán por la sangre de otro, la reformulación que de una de ellas hace Rashi, el comentarista medieval del Talmud, y los dos «pensamientos» de Pascal, donde se escribe que la declaración «ese es mi lugar al sol» constituye «el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra»; más aún, que la utilización de la concupiscencia para favorecer el bien común «no es más que una apariencia, una falsa imagen de la caridad puesto que en el fondo no es otra cosa que odio» (*Pensamientos* 64 y 210, según la numeración que aparece en la edición de las *Obras Completas* a cargo de Louis Lafuma [París 1968]). Traducción de J. Llanós, *Blaise Pascal: Pensamientos* [Madrid 1996] Alianza).

8 E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (París 31976) 374. No creemos, sin embargo, que esta percepción de la propia persecución deba ser exagerada hasta el extremo de llegar a decir que Levinas formaría parte de las víctimas del llamado «síndrome del superviviente», según el cual son las víctimas y no sus verdugos las que parecen sufrir la culpabilidad de haber podido continuar viviendo. Cf. Elisabeth Weber, «The Notion of Persecution...», o. c., 75, que se apoya en el trabajo de William G. Niederlang, *Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom Seelenmord* (Frankfurt am Main 1980).

9 «Llevar la responsabilidad de todo y todos es ser responsable a pesar de sí mismo. Ser responsable a pesar de sí mismo es ser perseguido. Sólo el perseguido responde de todos, incluso

La cuestión de fondo que pretendemos plantear en este trabajo es si esta experiencia particular es tan universalizable como el autor pretende; más aún, si se puede traducir al logos griego esta sabiduría judía cuya escritura es, por otra parte, inaccesible para muchos de sus lectores como pone de manifiesto los caracteres hebreos cuadrangulares del registro inicial de los nombres de su padre, madre, hermanos, suegra y suegro, a cuya memoria se entrega el libro. ¿Acaso es esta responsabilidad así sentida conjugable con una experiencia filosófica universal? ¿La responsabilidad puede llevarse hasta el límite de la substitución por el otro, hasta la de-posición del Yo sin identidad? ¿Qué tipo de relación puede darse con algo absolutamente asimétrico, exterior, previo e irreductible? ¿De dónde viene esa asignación apremiante de responsabilidad que llega hasta arrojarme en la obsesión y el asedio? ¿Cómo puede ser éticamente plausible un mandato tan traumatizante y violento que termina por convertir al sujeto en rehén, sustituido ya por los otros? ¿Es posible conciliar la libertad y la autónoma decisión del sujeto con una consideración de la subjetividad como «heme aquí», absoluta pasividad expuesta a los otros y vulnerabilidad de una piel que se ofrece al ultraje y la herida? En definitiva: ¿es la subjetividad algo de lo que partimos o a lo que llegamos?<sup>10</sup>

## 2. DEL SER AL OTRO

Las reservas anteriores no empañan, sin embargo, la originalidad de un pensamiento como el de Levinas que a toda costa quiere presentarse con carta de ciudadanía filosófica y cuya clave última de interpretación vendría dada por el recurso a la experiencia que el autor realiza a lo largo de su obra. Más exactamente, «lo que hay de más irreductible en la experiencia: paso y salida hacia el otro, lo otro mismo en lo que tiene de más irreductible otro: el otro»<sup>11</sup>. Con

de su perseguidor. La responsabilidad última no puede ser otra que el hecho de un hombre absolutamente perseguido, no teniendo derecho a la palabra para librarse de su responsabilidad» (E. Levinas, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* [París 1975]. *De lo Sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Traducción de Soedade López Campo [Barcelona 1997] 48).

10 Cf. la excelente presentación que Manuel Maceiras Fafián hace de la crítica de Ricoeur a la obra de Levinas. Cf. Paul Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser, o más allá de la esencia' de Emmanuel Levinas* (Barcelona 1999). Traducción de Alberto Sucasas.

11 Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver (Barcelona 1989) 107-210; aquí 113. Esta temprana crítica de Derrida a la obra de Levinas anterior a 1964 es, sin duda, la más sutil y significativa de las que hemos podido tener acceso. De hecho, muchos tratadistas consideran a *AE* como un intento de tener en cuenta las objeciones de Derrida

lo cual se vuelven a suscitar nuevas cuestiones, esta vez de corte más filosófico que ético. Se trata de la tesis expuesta ya desde el inicio de su otra gran obra *Totalidad e infinito*, en la que se dice que «si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia»<sup>12</sup>. ¿No es empirismo la forma de describir la alteridad como absoluta exterioridad y como principio y origen del lenguaje y del sentido?<sup>13</sup> En cualquier caso el problema sigue siendo si es posible pensar algo que desborda el pensamiento, en otros términos: ¿cómo se puede hablar de una absoluta y total exterioridad?, ¿cómo es posible concebir desde una total asimetría una relación entre lo absolutamente otro e infinito y lo finito?

Consideramos que la raíz de la noción de sustitución hay que situarla en esta experiencia radical del otro. A nuestro modo de ver, el objetivo que Levinas traza con esta idea es el de refutar una de las convenciones más asentadas para la filosofía como es la común aceptación de la similitud entre yo y otro. El otro viene a reconocerse como un *alter ego*, un *como yo* no siendo yo pero, en definitiva, otro modo de ser sujeto<sup>14</sup>. Levinas intentará mostrar, en cambio, que el otro «no es de ningún modo otro-yo, un otro-sí-mismo»<sup>15</sup>.

Desde el primer momento de su andadura intelectual la relación con el otro no será nunca para nuestro autor una relación armoniosa tenida entre dos términos simétricos a modo de diálogo buberiano en el que el yo y el tú llegan,

da. Cf. Colin Davis, *Levinas. An Introduction* (Cambridge 1996) 63ss. De otra naturaleza e importancia fue su colaboración de 1980 «En este momento mismo en este trabajo heme aquí», en Jacques Derrida, *Cómo no hablar. Y otros textos* (Barcelona 21997) 81-116. Traducción de Patricio Peñalver. Las dos últimas contribuciones fueron escritas después de la muerte de Levinas y recogen, por una parte, la palabra ante el amigo muerto y, por la otra, la recepción agradecida de su pensamiento un año después de su muerte; en Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* (Madrid 1998).

12 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haye 1961); *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducción e introducción de Daniel E. Guillot (Salamanca 21987) 51.

13 Cf. el excelente artículo de Jan de Greef, «Empirisme et éthique chez Levinas», en *Archives de philosophie* (1970) 223-241. Derrida, por su parte, ya había formulado esta misma hipótesis al final de su primera crítica, indicando que «el verdadero nombre de esta inclinación del pensamiento ante lo Otro (...) el verdadero nombre de esta resignación del concepto, de los *a priori* y de los horizontes trascendentales, es el empirismo (...) el sueño de un pensamiento heterológico en su fuente» (Jacques Derrida, «Violencia y metafísica...», o. c., 206).

14 Cf. Raymond Duval, «Exode et altérité», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1975) 217-241.

15 E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, en Jean Wahl et al., *Le Croix, le monde, l'existence* (Arthaud 1947); *El Tiempo y el Otro*. Traducción de José Luis Pardo Torio de la edición de 1979 e introducción de Félix Duque (Barcelona 1993) 116.

incluso, hasta el tuteo. Su intento será describir una absoluta asimetría entre el yo y el otro con el claro propósito de proponer una noción de sujeto cuya fuente de sentido no venga dada a partir de una autoconciencia que se me presenta como evidente, sino desde esa diferencia que el otro impone en el cara a cara de una relación enfrentada y no colateral. Levinas irá desgranando su pensamiento acerca de la subjetividad en clara oposición a los análisis de Husserl, sobre todo a partir de la quinta de sus *Meditaciones Cartesianas*<sup>16</sup>, pues el otro no es un *alter ego*, no es *uno de dos*, sino uno entre dos que nunca puede ser subsumido en una relación simétrica, y oponiéndose, igualmente, a la descripción de Heidegger acerca del *Miteinandersein* en la que el otro aparece en la situación recíproca de igualdad de uno con otro, pero para nuestro autor «la preposición *mit* no es la que debe describir la relación original con otro»<sup>17</sup>.

El concepto de sustitución en el pensamiento de Levinas consistirá, en el fondo, en el intento de poner al otro como aquel que libera al yo de la oposición de sí y del presente. La esencia de la filosofía occidental ha sido la violencia ejercida constantemente contra las diferencias, contra lo otro. Frente a esta hegemonía de lo mismo levanta Levinas una estrategia que, a modo de extravagancia, pretende fracturar el círculo de la totalidad abriendo una abertura desde la absoluta exterioridad de lo otro totalmente otro. Este es el camino hacia el Infinito en el que el Bien pasará a ser la idea encargada de romper e integrar la totalidad clausurada sobre sí misma. El movimiento que conduce hacia el Bien no es, en realidad, sino una salida del ser, es decir, una *ex-cedencia*<sup>18</sup>. Así debe entenderse todo el tema desarrollado largamente en el «Argumento» de *De otra*

16 Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*. Traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas (Madrid 21997) 119ss.; P. Ricoeur, «Étude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl», en *Revue Philosophique de Louvain* (1954). La cuestión de la intersubjetividad se plantea aquí en respuesta al problema de solipsismo dirigida a la fenomenología. Husserl se habría referido a ello expresamente en las lecciones de 1910-1911. Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, en *Husserliana XIII-XV*. Por su parte, Derrida se esforzará en rebatir la crítica de Levinas a Husserl acerca de la pérdida de alteridad del otro y su reducción a lo mismo en Jacques Derrida, «Violencia y metafísica...», o. c., 165ss.

17 E. Levinas, *Le Temps et l'Autre...*, o. c., 78s. Para la discusión de Levinas con Heidegger puede consultarse la obra de Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* (Frankfurt am Main 1988).

18 Cf. E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (París 21993) 8. Levinas ha retomado constantemente la fórmula platónica que sitúa la idea del Bien más allá del ser o esencia «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» (*Rep* 509b) para referirse a este movimiento de *ex-cedencia* del ser hasta el punto de haber podido llegar a ver en este recurso un hilo conductor o un *Leitmotif* que recorrería todo su pensamiento. Cf. la Introducción de A. Pintor Ramos a la edición castellana de *AE*, pp. 13 y 25; asimismo, cf. Fabio Ciaramelli, «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas», en *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) 553-578, 572 n. 28.

*manera que ser, o más allá de la esencia* como camino que va del interés, entendido como egoísmo y perseverancia en el ser, al des-interés, pensado de otra manera que ser como ruptura y movimiento por el otro. La oposición entre el *connatus essendi* y el dinamismo del *por-el-otro* tiene también su correlato en el discurso sobre la subjetividad llevada a cabo por Levinas en nuestro capítulo. Allí expresará esta oposición en otros términos; entre aquello que oprime o clausura la subjetividad y aquello otro que la libera. Levinas lo formula en sentido negativo en el apartado final que lleva el significativo título de «Dicho de otro modo» diciendo: «Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser, se mueve del mismo lado (...) absorbiendo incluso al sujeto al cual se desvela» (AE 263). Frente a esta aspiración del yo en lo mismo Levinas expone un nuevo pneumatismo que tiene su fundamento en «el desinterés que suspende la esencia». Se trata del llamado «giro levinasiano»<sup>19</sup> según el cual «el ser se invierte en subjetividad» y da lugar a una «subversión de la esencia en substitución» (AE 241). Desde aquí ha de leerse la subjetividad en una nueva significación, aquella que le da el ser de otro modo, en último extremo, «substitución del otro por uno» o «expiación» (AE 58s.).

### 3. EL CONTEXTO DE LA SUBSTITUCIÓN

Los estudios más tempranos de la obra de Levinas formulan ya su crítica de modo parecido a como acabamos de plantear nosotros en las preguntas anteriores. Sin embargo, la problemática que suscita el pensamiento de nuestro autor se hace más patente en *De otra manera que ser, o más allá de la esencia* y especialmente en las páginas que se consagran a la tríada *proximidad, responsabilidad y substitución* en las que Levinas ha utilizado un tono declarativo casi kerigmático y donde el recurso al uso insistente y repetitivo del «tropo de la hipérbole» hace que asistamos a una «escalada a lo extremo»<sup>20</sup>. Pero, las tres nociones antes citadas no se han precipitado de manera repentina. Levinas también tiene un contexto al que nos vamos a referir a continuación so pena de estrechar el sentido de su discurso como nos diría Derrida<sup>21</sup>. Nos centraremos exclusivamente en el contexto inmediato en el que la noción de substitución va haciéndose cada vez más presente en la obra de nuestro autor<sup>22</sup>.

19 Cf. Bernhard Casper, «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas», en *Philosophisches Jahrbuch* (1984) 273-288, 275.

20 Paul Ricoeur, *De otro modo...*, o. c., 17ss.

21 Jacques Derrida, «En este momento...», o. c., 81.

22 Para un acercamiento a los periodos y temas en los que puede dividirse la obra de Levinas puede consultarse el excelente y bien trazado estudio de U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas* (Madrid 1982).

Levinas ha expuesto en 1963 las que él llama «líneas de una autobiografía». En ellas no nos habla de sí mismo sino a través de los otros, de las personas que han influido en su vida. Es como si su yo fueran los otros en un intento, quizá, de presentar su vida tal y como expone su filosofía<sup>23</sup>. Allí nos da la clave para interpretar el paso de un período a otro y nos dice que la tentativa que animaba su primera gran obra *Totalidad e infinito* era la de sistematizar la oposición a «un pensamiento filosófico que reduce el Otro al Mismo, lo múltiple a la totalidad haciendo de la autonomía su principio supremo»<sup>24</sup>. Su tarea consistía entonces en afirmar «la independencia de la ética respecto a la historia» y «mostrar que el significado primero surge dentro de la moralidad». Los trabajos que siguieron a *Totalidad e infinito* le permitieron presentar «la relación con el Infinito como irreductible a la tematización», pues el Infinito afecta al Yo pero de manera «an-árquica», es decir, sin que el Yo pueda dominar al Infinito ni asumir su desmesura. Es entonces cuando introduce el término «responsabilidad» diciendo que el Infinito «se imprime como huella en la pasividad absoluta —anterior a toda libertad— mostrándose como *responsabilidad por-el-Otro*, suscitada por esa afección». Pues bien, en las palabras finales de este escrito autobiográfico, es donde encontramos la noción de *substitución* como el sentido último de la responsabilidad. La cita adelanta ya el núcleo de nuestro capítulo y, por ende, de *De otra manera que ser, o más allá de la esencia*. Él dice que «el sentido último de esta responsabilidad consiste en pensar el Yo en la pasividad absoluta del sí-mismo —como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén—; y en esta substitución no solo *ser de otro modo*, sino, como liberado del *conatus essendi, otro modo que ser*»<sup>25</sup>.

Resulta evidente comprobar que el vocabulario y los «temas» a los que aquí se nos remite son los mismos que fundamentarán nuestro capítulo. De alguna manera se nos está indicando que en el paso de una obra a otra estamos ante un cambio, giro o transición<sup>26</sup>. No cabe duda que en el pensamiento de Levinas encontramos una especie de proceso no exento de radicalización. Nos encontramos ante una filosofía que bien merece el nombre de «filosofía en marcha»<sup>27</sup>.

23 Esta sugestiva idea la tomo de A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo xx: El personalismo (Mounier, Ricoeur, Levinas, Zubiri)* (Madrid 1985) 156-166.

24 E. Levinas, *Difficile liberté...*, o. c., 379.

25 *Id.*, 379.

26 Levinas adelanta su propósito a modo de advertencia previa diciendo que «el lenguaje ontológico usado aún en *Totalidad e infinito*, para excluir el significado puramente psicológico de los análisis propuestos, será evitado en lo sucesivo» (*id.*).

27 Así denomina S. Strasser a la filosofía de Levinas, viendo en ella una evidente evolución. Cf. Stephan Strasser, «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas», en *Revue Philosophique de Louvain* (1977) 101-125, 101. Este mismo autor llega a



Había que esperar a 1968, fecha en la que el capítulo sobre la *substitución* aparece en su versión original<sup>28</sup>, para que aquello que desbordaba el marco de *Totalidad e infinito*<sup>29</sup> viera por fin la luz en forma de anuncio. Un dato puede ayudarnos a conocer el trasfondo último de esta noción. Nos referimos al hecho de que en abril de este mismo año Levinas haya pronunciado una conferencia en París como invitado en la sesión anual de la *Semana de intelectuales católicos* con el tema: «¿Quién es Jesucristo?». Nuestro autor colabora con una comunicación que lleva por título otra pregunta: «¿Un Dios hombre?»<sup>30</sup>.

Sin grandes dificultades podríamos averiguar cual fue la respuesta del judío filósofo. Veremos más adelante que la idea de creación, en la manera en que el pensamiento semita la ha concebido, es la idea que marca la diferencia entre la filosofía de Levinas y el pensamiento ontológico por cuanto en la creación *ex nihilo* está pensada la criatura como «pasividad que no retorna en asunción», una «pasividad *más pasiva* que la pasividad de la materia, es decir, más acá de la virtual coincidencia de un término consigo mismo» (AE 182). De esta idea motriz deriva Levinas todo su pensamiento acerca de ese «fondo de pasividad an-árquica», de esa «llamada» a la que hay que «responder» antes de haber sido alcanzado por ella porque, al salir de la nada, obliga a obedecer antes de haberse escuchado la orden. El tema dará para mucho, sino es que da para todo, en la obra de nuestro autor<sup>31</sup>. Aquí se entronca, también, la idea de la «dia-cronía

hablar de la posibilidad de una «*Kehre*» en el pensamiento de Levinas. Se trataría de un cambio de perspectiva: «Si la oposición entre Metafísica y Ontología Fundamental se colocaba en el punto central del nivel de *Totalidad e infinito*, ahora —en AE— se rechaza como insuficiente la doctrina del ser en todas sus formas... Surge el papel fundamentador de la Ética» (Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Lévinas* [Den Haag 1978] 223, cit. por Rudolf Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas* [Freiburg i. Br./München 1989] 60).

28 En realidad hubo una primera presentación pública en la Facultad Universitaria de San Luis, en Bruselas, el 30 de noviembre de 1967. La lección fue publicada posteriormente en la *Revue Philosophique de Louvain* (1968) y, levemente modificada, ocupó el capítulo cuarto de la *Exposición* en AE 163-203 (125-166 en la edición francesa).

29 Nos referimos a las palabras últimas del capítulo final antes de las *Conclusiones*. Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, o. c., 261. J. Derrida considera que aquello que desbordaba el marco de *Totalidad e infinito* es anunciado en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* y cita, en comparación con lo anterior, las dos últimas páginas del apartado *Dicho de otro modo* con su única división *Al margen* y en las que el mismo Levinas toma conciencia de lo que él ha presentado en «su obra». Cf. Jacques Derrida, «En este momento...», o. c., 100.

30 En E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre* (París 1991) 69-76. Citaremos la edición francesa, aunque existe traducción española: *Entre nosotros, ensayo para pensar en otro* (Valencia 1993).

31 De la importancia que el tema de la «creación» reviste en la obra de Levinas da cuenta el artículo de A. Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenomenología: El creacionismo de Levi-

absoluta de la creación» enfrentada a la sin-cronía de la representación, idea sobre la que, como tendremos oportunidad igualmente de ver, gira siempre su pensamiento de una u otra manera.

Pero el centro de la cuestión que plantea esa conferencia es el problema de un Hombre-Dios que «comporta, de una parte, la idea de una humillación que se inflige al Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la Creatura, es decir, de una absorción en la Pasividad más pasiva de la actividad más activa»<sup>32</sup>. Y esto es algo ininteligible para el «monoteísmo» de Levinas. La aportación decisiva del artículo, al menos en lo que toca a nuestro tema, viene dado, sin embargo, en la segunda parte del problema. Levinas se refiere entonces a la «idea de expiación por los otros, es decir, de una sustitución: el idéntico por excelencia, aquel que no es intercambiable, aquel que es el único por excelencia, sería la sustitución misma». Naturalmente el problema exige una respuesta. Levinas da un paso decisivo y se pregunta si estas ideas, que tienen su valor incondicional para la fe cristiana, tienen también un «valor filosófico», esto es, si pueden mostrarse en la fenomenología que él considera ya beneficiaria de la sabiduría judeo-cristiana. La respuesta nos parece de una importancia capital por cuanto Levinas va a tratar de demostrar que «la idea de sustitución —según una cierta modalidad— es indispensable para la comprensión de la subjetividad»<sup>33</sup>.

No es difícil seguir el hilo de un discurso en el que de manera paulatina surgen, uno por uno, todos y cada uno de los temas y términos del vocabulario que configuran nuestro capítulo. Comienza Levinas diciendo que en nuestros días la «humanidad del hombre queda reducida a la conciencia» pero la «proximidad» despoja a la conciencia de su iniciativa. La «proximidad» invierte la conciencia hasta la «obsesión», hasta el límite de «derrotarme y colocarme ante Otro en estado de culpabilidad; acontecimiento que me somete a acusación; acusa-

nas», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1992) 177-220, especialmente 209ss. Este artículo se incluyó posteriormente en la obra coordinada por Graciano González R. Arnáiz, *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas* (Madrid 1994) 13-60. Sobre la influencia decisiva que el judaísmo tiene en la obra de Levinas, cf. J. Alberto Sucasas Peón, «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas. Lectura de un palimpsesto», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1994) 71-104; Fabio Ciamarelli, «Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas», en *Revue de Métaphysique et Morale* (1983) 580-600; F. P. Ciglia, «Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Levinas», en *Archivio di Filosofia* (1985) 217-244; O. Gaviña González, «L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens», en *Revue Philosophique de Louvain* (1974) 509-538.

32 E. Levinas, *Entre nous...*, o. c., 69.

33 *Id.*, 70. Debemos insistir en que es, precisamente, la noción de un Dios-Hombre, que afirma la idea de una «transubstanciación» del creador en creatura, la que conlleva la idea de la sustitución. Pues bien, a pesar de que la «sustitución», ciertamente, «atenta contra el principio de la identidad», Levinas hará derivar de esta idea «el secreto de la subjetividad» (*id.*, 74).

ción persecutoria, porque es anterior a toda falta —y que me reduce al sí (mismo), al acusativo al que no precede ningún nominativo»<sup>34</sup>. ¿Qué o quién es este sí mismo? Desde luego no es una conciencia de sí, ni tampoco una «representación de sí por sí», sino una «recurrencia previa». El sí-mismo es «pasividad o paciencia». ¿Y qué sucede con el yo? Para Levinas el yo (*moi*) está en el sí-mismo (*soi*) y está acorralado en el sí-mismo —mal en su piel—, según una expresión que más adelante nos resultará muy familiar.

Se trata, pues, de una «encarnación» que no se concibe en sentido metafórico por cuanto aquello que constituye la encarnación del yo es ya su expulsión en sí, esto es, «exposición a la ofensa, a la acusación, al dolor». ¿Cómo entender, entonces, esta pasividad ilimitada? Llevada hasta el extremo, la pasividad consiste en la «defección de la identidad» o en «invertirse en su identidad», más aún, en «desahacerse de ella». Nuestro autor afirma que «el sí-mismo es la pasividad más allá de la identidad, la del rehén» donde la idea de rehén no es sino la idea de mi «expiación» por el Otro. El artículo concluye diciendo que «el Yo es aquél que, antes de toda decisión, es elegido para cargar con toda la responsabilidad del mundo»<sup>35</sup>.

Como acabamos de ver, Levinas colige la idea de «substitución» desde la concepción cristiana de la encarnación del Dios-Hombre y, a partir de ella, construye su comprensión de la subjetividad humana en la que «ser yo es siempre tener una responsabilidad de más». Con esto no estamos diciendo que ésta sea la única fuente de la que bebe Levinas para confeccionar su pensamiento. Habría que indagar, del mismo modo, todo el sustrato bíblico para poder determinar el papel que, en esta configuración, han desempeñado conceptos como redención, alianza y elección, figuras como las del ungido, profeta y mesías o los textos sacrificiales del «siervo de Yahvé»<sup>36</sup>. Sea cual sea el origen de esta noción lo que parece quedar claro es que la idea de «substitución» expresa, para Levinas, el «secreto de la subjetividad». Intentaremos ahora introducirnos en el fondo del problema filosófico que suscita esta cuestión a través de la misma exposición de Levinas.

#### 4. EL TEXTO DE LA SUBSTITUCIÓN

El objetivo que nos trazamos ahora es el de analizar si Levinas es capaz de mostrar el «valor filosófico» de una idea que, en principio, parece ser extraña al

34 *Id.*, 75.

35 *Id.*, 76.

36 Todo este recorrido por las referencias bíblicas puede verse en J. Alberto Sucasas Peón, «Redención y sustitución: El sustrato bíblico de la subjetivación ética en E. Levinas», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1995) 221-265.

discurso de la razón considerado por el pensamiento filosófico. Late ya aquí toda la polémica de una crítica que, erigiéndose a sí misma en portavoz de una tradición filosófica encausada continuamente por el pensamiento de Levinas, lee la obra de éste bien como el intento fallido de conciliar la tensión entre judaísmo y filosofía, entre la sabiduría judía y el logos griego, o como la imposibilidad de servirse de una conceptualidad filosófica a modo de instrumento capaz de verter un mensaje que es absolutamente ajeno e intolerable con ese mismo pensamiento <sup>37</sup>.

#### 4.1. «PRINCIPIO Y ANARQUÍA»

En el inicio de «Principio y Anarquía», el primero de los seis apartados en los que se divide este capítulo, se comienza impugnando el pensamiento europeo. La raíz que provoca esta especie de *enmienda a la totalidad* se encuentra en el hecho de que «para la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber» (AE 164). Frente a la consideración de la subjetividad «en tanto que conciencia», Levinas va a abogar para que «partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad... (intentemos) describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización» (*id.*).

El adversario de fondo en la crítica de Levinas no es otro que el maestro Husserl. Su consigna «¡vuelta a las cosas mismas!» (*Zurück zu den Sachen selbst!*) no resultó ser tan evidente pues implica, ya desde el inicio, poner en paréntesis la misma existencia de las «cosas» a la que ella apunta para volver. La dirección de la experiencia que «naturalmente» tenemos del mundo, de las «cosas», ha de ser «reducida» para conquistar un conocimiento «apodíctico», un conocimiento que nos dé seguridad más allá de toda posibilidad de incertidumbre. Como ya sugiriera Descartes en su primera *Meditación* <sup>38</sup>, la evidencia de

37 Así hay que interpretar la crítica que ha venido haciendo Derrida a los trabajos de Levinas, en la que se constata una alergia irreconciliable entre dos lenguajes, dos textos, dos escrituras en conflicto. Levinas habría tenido que negociar con el riesgo de que «en la misma lengua, en la lengua de lo mismo, puede siempre recibirse mal ese dicho de otro modo» (Jacques Derrida, «En este momento...», o. c., 82). Es lo que se ha denominado la «Levinas's Question», la pregunta por qué tipo de expresión puede conjugar la pretensión de ser un lenguaje significativo rehuyendo, al mismo tiempo, las claves ontológicas y epistemológicas. Cf. Ch. W. Reed, «Levinas's Questions», en R. A. Cohen (ed.), *Face to face with Levinas* (New York 1986), cit. por Gabriel Bello Reguera, «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas», en Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»* (Madrid 1989) 576-604, 584.

38 Cf. Klaas Huizinga, *Das Sein und der Andere...*, o. c., 16. Para lo que sigue, cf. Colin Davis, *Levinas. An Introduction...*, o. c., 7-34; A. Pintor Ramos, «En las fronteras de la fenome-

los sentidos puede extraviarnos pues yo podría estar soñando, o estar loco o, simplemente, equivocarme en mi percepción. La noción clave será, entonces, la de «intencionalidad» que Husserl toma de su profesor Franz Brentano y que juega un papel central en el análisis crítico que Levinas hace a la fenomenología aún cuando nuestro autor no termine nunca de abandonar los dominios de este campo filosófico, ya sea para rebatir sus enseñanzas, o para renovarlas <sup>39</sup>.

Para Husserl el conocimiento es, pues, primario y absoluto: «exposición del ser en el saber», según la segunda parte de la crítica de Levinas. Esto quiere decir que es la conciencia, el «ego trascendental», la primera verdad apodíctica desde la que todo lo demás ha de derivarse. La conciencia, mediante sus actos, «re-presenta» en toda su pureza lo que las cosas son en realidad. Según Levinas, esta diferenciación entre *nóema* y *nóesis*, entre el «objeto de la representa-

nología...», o. c., 181ss.; G. González - R. Arnáiz, *E. Levinas: Humanismo y ética* (Madrid 1988) 105ss.; Isidro Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón* (Madrid 1995) 154ss. Para un acercamiento a la fenomenología y la figura de Husserl, puede verse en la gran obra sobre la fenomenología de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A historical introduction* (The Hague <sup>3</sup>1982), el capítulo tercero de la fase alemana: «The pure Phenomenology of Edmund Husserl», pp. 69-165; César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial* (Madrid 2000). Vol. I: *Claves fundamentales*, pp. 47-123; asimismo, Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Barcelona 1990) t. III, 355-405.

39 Derrida quiere demostrar que «la metafísica de Levinas presupone en un sentido la fenomenología que pretende poner en cuestión», pues «la metafísica supone siempre una fenomenología, en su crítica misma de la fenomenología, y sobre todo si quiere ser, como la de Levinas, discurso y enseñanza». Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica...», o. c., 179 y 158s. De hecho, el nombre de Levinas ha merecido siempre un tratamiento en los manuales sobre fenomenología. Reviste especial importancia el estudio de Stephan Strasser, «Emmanuel Levinas: Phenomenological Philosophy», en Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement...*, o. c., 612-649; del mismo autor son los excelentes artículos titulados «Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas» y «Le concept de 'phénomène' chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse», que aparecieron, respectivamente, en la *Revue Philosophique de Louvain* (1977) 101-125, y (1978) 328-341. Por su parte, Dartigues otorga a Levinas un espacio muy reducido y bastante simple en el apartado dedicado a la conversión a la ética. Cf. André Dartigues, *La fenomenología* (Barcelona 1975) 174-184; César Moreno dedica un capítulo a la fenomenología o «transfenomenología» de Levinas en su último trabajo. Cf. César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial...*, o. c., Vol. II: *Entusiasmos y disidencias*, pp. 143-164.

El mismo Levinas se refirió a la obra de Husserl ya desde el inicio de su andadura filosófica con un primer trabajo en 1930 acerca de la *Théorie de la intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Diez años más tarde le dedicó el importantísimo artículo que sirvió para introducir los estudios sobre Husserl en Francia titulado «L'oeuvre d'Edmond Husserl», donde el tono y contenido empleados dejan ver mucho mejor que su tesis inicial la distancia que separa ya a ambos autores. Cf. asimismo E. Levinas, *De Dios que viene a la idea*. Traducción de Graciano González R.-Arnáiz y Jesús M. Ayuso Diez (Madrid 1995) el apartado «De la conciencia a la vigilia. A partir de Husserl», pp. 41-68.

ción» y el «acto de representación», constituye «la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana»<sup>40</sup>. Las cosas cobran, recuperan, sentido gracias a la intencionalidad que es «donación de sentido» (*Sinnggebung*). Desde aquí concluye Levinas que «el sentido es aquello por lo cual un exterior se ajusta y se refiere al interior»<sup>41</sup> y que suscita inmediatamente el problema del *solipsismo trascendental*. Todo lo que conocemos como «apodícticamente» verdadero no lo es sino dentro del acto intencional posibilitado por la propia conciencia, o sea, que «toda espiritualidad pertenece a la conciencia», según la primera parte de la crítica que Levinas hace a la tradición filosófica occidental.

La esfera objetiva se convierte en una pluralidad de «polos intencionales», «mónadas» correlativas, frutos de todas las experiencias posibles. Para lo cual vuelve a ser necesario una «purificación de la conciencia» a base de sucesivas reducciones que pongan en claro cuál es la esfera primordial de toda subjetividad y, por consiguiente, de la realidad objetiva. Esta será la cuestión central de la que Husserl se ocupará en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Es evidente que el principio conquistado a través del *ego trascendental* no aparece ya como tal comienzo a no ser que se considere en una forma derivada a través de sucesivas reducciones y fases. El juicio final que le merece a Levinas el impulso de la filosofía de Husserl no puede ser más tajante: «La intencionalidad permanece siendo aspiración que hay que colmar y plenificación, movimiento centrípeto de una conciencia que coincide consigo misma, se recubre y reencuentra sin envejecer y reposa en la certeza de sí misma, al mismo tiempo que se confirma, se duplica, se consolida y se espesa al modo de una substancia» (AE 101). Desde este telón de fondo entendemos mejor las primeras palabras de Levinas en nuestro capítulo: «En la relación con los seres que se llama conciencia identificamos a esos seres a través de las siluetas en las que aparecen. En la conciencia de sí nos identificamos a través de la multiplicidad de fases temporales; como si la vida subjetiva, bajo las especies de la conciencia, consistiese para el ser mismo en perderse y encontrarse para *poseerse* al mostrarse, al proponerse como tema, al exponerse en la verdad. (...) Perderse y encontrarse a partir de un principio ideal, de una ἀρχή» (AE 163s.)

Pero Levinas no se conforma con enjuiciar al pensamiento filosófico, sino que, a modo de adelanto, nos expone la posición que defenderá el capítulo. El punto de partida seguirá siendo el de la «sensibilidad»<sup>42</sup> pero concebida como

40 E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, o. c., 142.

41 *Ibid.*, *De l'existence à l'existant* (París 21993) 74. Levinas dirá que «otra forma de expresar la intencionalidad es decir que ella es el origen del 'sentido'» (*id.*, 73s.).

42 Levinas dedica el capítulo segundo a describir el camino que va *De la intencionalidad al sentir* y en el tercero al estudio de *Sensibilidad y proximidad*.

«proximidad» y no como saber. Pues bien, esta «proximidad apareció como la relación con el Otro», como aquello que no «puede resolverse en imágenes ni exponerse como tema». Levinas dirá que es lo «incommensurable». La significación aquí no viene dada por el sujeto en cuanto conciencia que lo otorga sino que viene de fuera en «un modo de significar totalmente distinto al que relaciona ostensión y visión» (AE 164). Y es que, para Husserl, el otro está constituido por el yo como otro yo (*alter ego*) sin posibilidad de alteridad absoluta puesto que el otro queda reducido a lo mismo<sup>43</sup> y «lo que aquí cuenta —según Levinas— es el rechazo de dejarse amansar o domesticar por un tema» (AE 165). Podemos decir que estamos ante una opción filosófica en la que si, por una parte, se rechaza el carácter derivado de la relación con el Otro a partir de un Yo que se constituye a sí mismo como principio, como *ἀρχή*, se afirma, por otro lado, que «la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad» (AE 165).

La relación con el Otro no se puede entender, según esto, más que a partir del otro y nunca desde la propia conciencia. Esta relación con el prójimo posee una «significancia» diferente a la que se propone en la fenomenología de Husserl, esto es, «distinta de la famosa *donación de sentido* puesto que la significación es esta misma relación con el prójimo, el uno-para-el-otro». La significación viene dada, por tanto, como «tropo contradictorio del *uno-para-el-otro*» en un «exceso de responsabilidad» (AE 165). Levinas denomina «obsesión» a este tipo de relación marcada por la alteridad absoluta.

Observamos que el vocabulario de Levinas se va haciendo cada vez más extremo<sup>44</sup>. Es verdad que los términos usados proceden de la lengua ordinaria pero el sentido que se les da en el texto no resulta, sin embargo, tan familiar. Así, por ejemplo, el empleo de los guiones que fracturan las palabras no es, quizá, sino un intento de prevenirnos para que no recibamos su significado en la forma fácil y habitual<sup>45</sup>. Se nos indica que expresiones como «an-árquico» han de tomar-

43 Ésta es una de las afirmaciones centrales de *Totalidad e infinito*, a la que Derrida intenta poner objeciones proponiendo una lectura de Husserl distinta a la realizada por Levinas. Cf. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica...», o. c., 158. Una correcta interpretación de la explicación de la intersubjetividad en Levinas puede encontrarse en Xavier Antich, «La asimetría de la intersubjetividad», en Graciano González R. Arnáiz, *Ética y subjetividad...*, o. c., 227-244.

44 Cf. Paul Ricoeur, *De otro modo...*, o. c., 17ss. El mismo Levinas, en una nota a pie de página, habla de un «discurso (que) intenta expresar en medio del dolor de la expresión», que se mantiene dentro de la ambigüedad, del enigma y tan sólo deja la huella pero que, no obstante, se dice (cf. AE 166, n. 4).

45 Cf. Colin Davis, *Levinas. An Introduction...*, o. c., 70ss. Que llama la atención, asimismo, sobre la preferencia del redoble de términos, el uso de frases extensas seguidas de oraciones cortas, bruscas, casi aforísticas o el empleo de una puntuación que obliga al lector a realizar un

se en su sentido original, queriendo, con ello, poner de manifiesto que la relación con el Otro es absolutamente irreductible a la conciencia. Así habría que entender el intento de Levinas por comprender la obsesión como «una relación con la exterioridad anterior al acto que la abriría». De este modo, sigue diciendo, «la obsesión atraviesa la conciencia a contrapelo, inscribiéndose en ella como extranjero: como desequilibrio, como delirio, deshaciendo la tematización, escapando al principio, al origen, a la voluntad, al ἀρχή que se produce en todo destello de conciencia. Movimiento an-árquico en el sentido original del término» (AE 165s.).

Obsesión, persecución, anarquía y pasividad son diversas formas de expresar un mismo asunto, a saber: el carácter no intencional de la relación con el otro. En este sentido, tienen razón aquellos autores que piensan que, en el fondo, el pensamiento de Levinas es una forma de empirismo según venimos diciendo desde el comienzo de nuestro trabajo. En efecto, si se sitúa a la relación con el otro como el comienzo del pensamiento, si el sentido y el significado empiezan en la experiencia de lo absolutamente exterior y heterónomo y si la experiencia del otro se concibe como relación irreductible a la conciencia, entonces no cabe otro remedio que hablar de empirismo o, al menos, de una invitación a volver a pensar la noción de empirismo.

Dentro de este marco entendemos, también, el hecho de que Levinas quiera romper con la idea de «re-presentación». De manera tradicional se ha entendido que la conciencia es la que «hace» una experiencia, como una actividad suya, propia y que la caracteriza como tal: «Lo dado es acogido por un pensamiento que reconoce en él su proyecto o que lo cerca y, de este modo, ejerce sobre él su dominio. Aquello que afecta a una conciencia se presenta, de entrada, como algo distante, se manifiesta a priori desde la primera vez, se re-presenta y no viene a llamar sin anunciarse, sino que deja mediante el intervalo del espacio y del tiempo el ocio necesario para la acogida» (AE 167).

Levinas llama «juego ontológico» a este modo de «hacer» de la conciencia intencional: Actividad que es pérdida para el reencuentro, separación de sí mismo mediante la retención e identificación a través de la distancia. En definitiva, la conciencia misma es este «juego dentro del ser». Para nuestro autor la conciencia se ha concebido a la vez como actividad y poder. Así se aprecia claramente en el caso de Hegel y su intento de igualar dialécticamente la experiencia por la conciencia y la experiencia de la conciencia <sup>46</sup>.

ejercicio de agilidad mental que le permita mantener la atención sobre el texto. Para este autor, sin embargo, la práctica textual de AE forma parte del empeño filosófico de Levinas, deudor de la diferencia que establece entre el Decir y lo dicho.

46 «El para sí de la conciencia es de este modo el mismo poder que el ser ejerce sobre sí mismo, su voluntad, su primacía. Allí él se iguala a sí mismo y se posee. La dominación está en



Frente a esta autonomía del poder y de la actividad diseña Levinas el concepto de «anarquía» como idea que «conmociona al ser» y detiene su juego. Propone «una defección de la conciencia» o «una inversión de la conciencia» que hay que entender como «pasividad» y en la que «el Yo queda afectado». La experiencia posee un carácter heterónomo que tiene su origen en el otro. Proviene, por tanto, de fuera, desde el otro cuya alteridad es irrepresentable para la misma conciencia. Ésta ya no puede considerarse actividad sino receptividad; pasividad que se define de manera distinta a la intencionalidad; conciencia anárquica puesto que su principio viene de fuera.

Levinas da entonces un paso más. Lo expone en el apartado segundo titulado *La recurrencia*. Antes de proseguir en nuestro análisis debemos hacer dos advertencias previas: La primera es que, los temas que nuestro autor expone nos van involucrando, de tal manera, en la estructura interna de la obra que resulta difícil salir de ellos y tomar distancia, pudiendo, casi, llegar a impedir plantear otras cuestiones que no sean las que su propio discurso genera. La segunda, y relacionada con la anterior, es que el estilo de nuestro capítulo es altamente repetitivo <sup>47</sup>, oscilando continuamente entre la exposición iterativa y el consiguiente rechazo de la crítica de otros filósofos. Todo ello nos obliga a tratar de eliminar de nuestro trabajo las frecuentes alusiones y críticas al pensamiento filosófico occidental que están, implícita o explícitamente, en la base del texto de Levinas. También prescindiremos de una cierta tentación de exhaustividad a la hora de analizar los distintos apartados exponiendo, únicamente, alguna de las ideas que consideramos esenciales.

#### 4.2. LA RECURRENCIA

Levinas había anunciado ya al final del primer apartado el momento «ético» de la responsabilidad introduciendo una de las ideas configuradoras de su pensamiento: «en la responsabilidad para con el otro, en una situación ética,

la conciencia como tal y Hegel pensaba que el Yo no es más que la conciencia que se domina en la igualdad consigo misma en medio de aquello que él llama 'la libertad de esta infinita igualdad'» (AE 167). Cf. Jan de Greef, «Empirisme et éthique...», o. c., 231.

47 Levinas adoptaría un «estilo casi hagiográfico para definir lo antropológico» como manera de explicar el «enigma» sometiéndolo a continua tematización y destematización. Cf. John Llewellyn, *Emmanuel Levinas...*, o. c., 198. Silvano Petrosino ha definido el movimiento giratorio de la escritura levinasiana de la siguiente manera: «El texto de Levinas se repite, pero precisamente debe ser leído en esta repetición. En ella la escritura no progresa, se profundiza» (*La verità nomade* [Milano 1980] 10, cit. en la *Introducción* de Jacques Rolland a la edición de *De l'évasion* [Montpelier 1982]. *De la evasión*. Traducción de Isidro Herrera [Madrid 1999] 11, n. 1).

es donde se dibuja la estructura meta-ontológica y meta-lógica de esta anarquía» (AE 167). Ahora describirá este principio ético de la subjetividad en tanto que «recurrencia»<sup>48</sup>. Se trata del momento en el que la subjetividad descubre que está afectada por un acontecimiento exterior a ella. Es como si ella, permítasenos la expresión, no estuviera sola. Se pretende, por tanto, estudiar la relación «no-alérgica» y «no-indiferente» de la subjetividad con la alteridad; en cuanto destino y nacimiento de la subjetividad en la «in-memorial» separación.

El apartado empieza criticando la concepción que ha imperado en la tradición occidental según la cual sujeto y conciencia coinciden. Sin embargo, Levinas está persuadido de que «la conciencia, que es saber de sí mismo por sí mismo, no agota la noción de subjetividad» (AE 168). Nuestro autor mantiene que la subjetividad reposa sobre una cierta «identidad» que se denomina «Mí mismo» o «Yo», pero él quiere encontrar un término irreducible a la conciencia que denomina «término en recurrencia». Considera que el «Yo en sí mismo»<sup>49</sup> constituye una relación que precede a la conciencia. Es la «ipseidad» como distancia recuperada por la relación al sí mismo.

«Nada que se parezca a la conciencia de sí», repite constantemente Levinas en una especie de jaculatoria que nos recuerda qué buscamos realmente y, lo que es más importante, nos protege del peligro de la reducción de la subjetividad a la conciencia como ha dominado en el pensamiento filosófico a partir de Hegel y que llega, incluso, hasta el mismo Sartre. Levinas se aleja, por una parte, de una concepción que busca «el Sí mismo a partir del *para sí* (porque), de este modo la identidad del *yo* se reduciría al repliegue de la esencia sobre sí misma» (AE 169), y, rechaza, por otro lado, el «juego de escaparates y disimulos que se llama fenómeno o fenomenología» en «sentido husserliano» puesto que el sí mismo no puede concebirse como «el polo ideal de una identificación a través de la multiplicidad de *siluetas psíquicas*» (AE 170).

La diferencia fundamental que separa a estas concepciones de la que mantiene Levinas estriba en el hecho de que para este último el sujeto «expuesto» a la alteridad está *sujeto* a la experiencia antes de ser *sujeto de* la experiencia<sup>50</sup>. Previamente a la conciencia, que supone ya separación y distanciamiento del sí mismo, el sujeto está reducido, se reduce al sí mismo. Nuevamente nos encontramos con la noción de pasividad que no es resultado sino *matriz*. «La evoca-

48 Para este apartado, cf. Joseph Libertson, «La réccurrence chez Levinas», en *Revue Philosophique de Louvain* (1981) 212-251; *Ibid.*, «La Séparation chez Levinas», en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1981) 433-451.

49 Levinas previene de una falsa interpretación que pudiera ver aquí algún intento de psicologismo en búsqueda del inconsciente o de la estructura interna de la conciencia. Cf. AE 168, n. 6.

50 Cf. Jan de Greef, «Empirisme et éthique...», o. c., 234ss.

ción de la maternidad en esta metáfora —dice Levinas— nos sugiere el sentido propio del sí mismo» (AE 170).

Según esto, el «sí mismo» se concibe de una forma heterónoma, pues «no ha salido por su propia iniciativa». A una conciencia que se presenta como término, «coincidencia consigo misma», se opone el sí mismo que no puede hacerse puesto que ya está hecho de antemano. Para describir este «otro modo que ser» de la subjetividad emplea Levinas alguno de los términos que la tradición antro-po-teológica ha generado aunque torsionándolos hasta hacerles decir «de otro modo» aquello que tradicionalmente han «dicho». Nos referimos a términos como «persona» o «hipóstasis», nacido uno y utilizado el otro en torno a las discusiones de los primeros Concilios cristianos, y que, pese a la interpretación de algunos personalistas y teólogos, no revisten especial importancia en la obra de Levinas. Su deseo no es otro que el de romper el límite que la libertad había levantado en torno a un yo entronizado como persona autónoma. En cambio, su propuesta revoluciona todos estos conceptos por cuanto lo que «sostiene» al sujeto no es su propia y libre iniciativa sino «la exposición a las heridas y a los ultrajes». Frente a una libertad ejercida se anuncia ahora una responsabilidad sentida; en el lugar que ocupaba la «vocación» a la libre determinación del sujeto, se sitúa aquí la «provocación» del sí mismo hecha por los otros como misión irremplazable y en la que no cabe la dimisión; ante un sujeto capaz de ser para sí, se dispone la «encarnación» del sí mismo para el ofrecimiento, el sufrimiento y la donación<sup>51</sup>. Levinas lo expresa del siguiente modo: «En el sentir de la responsabilidad, el sí mismo queda provocado como irremplazable, como el llamado a los otros sin posible dimisión (*démission*) y, de este modo, como encarnado para ofrecerse, para sufrir y para dar y, así, uno y único en conjunto dentro de la pasividad, sin disponer de nada que le permitiese no ceder a la provocación» (AE 172).

Para describir esta imposibilidad de reducir la identidad del sí mismo a la conciencia, al conocimiento y al discurso, utiliza nuestro autor toda una batería de expresiones capaces de cubrir con un velo de ininteligibilidad dicha identidad enigmática. Así dirá que el sí mismo no es «visión de sí por sí mismo», tampoco es «manifestación de sí a sí mismo» pues «no se dice en términos de conciencia,

51 La obra de Domínguez Rey constituye, sin lugar a dudas, una muy lograda y sugerente presentación del pensamiento de Levinas desde la ambiciosa perspectiva del análisis estético-literario. Este autor expone, con un profundo conocimiento del pensamiento moderno al que el filósofo judío se enfrenta, las oposiciones a las que da lugar este «nuevo orden» levinasiano. En columnas paralelas presenta las contraposiciones entre los distintos elementos que entran a formar parte de conceptos como infinito e intencionalidad, conciencia y responsabilidad o huella y signo. Cf. Antonio Domínguez Rey, *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas. Eros, Gnosis, Poesis* (Madrid 1997) 192s.

de discurso o de intencionalidad»; designa la «singularidad por excelencia»; «es no quiddidad, persona revestida de un ser que es puro préstamo», «pronombre personal» o «punto de apoyo del Espíritu»; consiste en una «inversión en el proceso de la esencia, es decir, «un retraimiento *en sí mismo*», un «exilio sin fundamento» o «in-condición» pues siempre «está ya hecho, ya pasado»; el sí mismo es «una torsión irreductible a la palpitación de la conciencia de sí, de la detención y el recubrimiento de lo Mismo» que «viene de un pasado que no se podría recordar» y, en este sentido, es «indeclinable», «inenarrable» e «injustificable». Levinas, en un intento de resumir su propio propósito, dirá: «La identidad injustificable de la ipseidad se expresa en términos tales como mí, yo, sí mismo y —todo este estudio intenta mostrarlo— a partir del alma, de la sensibilidad, de la vulnerabilidad, de la maternidad y de la materialidad, las cuales describen la responsabilidad para con los otros» (AE 173).

Si tuviéramos que elegir una frase en la que apareciera perfectamente esclarecido el pensamiento de Levinas en este apartado sobre la «recurrencia», propondríamos aquella en la que se dice que «el yo está en sí como en su piel» (AE 174). El recurso a la piel no es una simple metáfora y expresa mejor que ningún otro esa «sensibilidad» de la que parte nuestro autor a la hora de definir la subjetividad como «ex-posición», «vulnerabilidad» y «pasividad»<sup>52</sup>. De esta manera expresa nuestro autor su concepción de la subjetividad sin tener que renunciar, al mismo tiempo, al recurso de la plasticidad de las imágenes que dichos términos evocan. No se trata, sin embargo, de un mero embellecimiento del texto, sino de un proceso de acercamiento al objetivo que guía la exposición<sup>53</sup>. Levinas describirá la identidad del sujeto como el yo que está en sí como en su piel. Y este estar *en sí* («*an sich*» e «*in sich*») lo es en sentido inverso y anterior al recogimiento *para sí* y *desde sí* que supone la conciencia en el movimiento intencional del *sobre sí*. Pero aquí, el «estar en la piel», no es un reposo en paz bajo la identidad, al contrario, el yo está «ya tirante, a disgusto en su piel» porque el sujeto «es perseguido en sí mismo más acá del reposo en sí, más acá de su coincidencia consigo» (AE 175).

Este es, sin duda, el núcleo de la propuesta de Levinas sobre la posibilidad de una subjetivación ética<sup>54</sup>. Una subjetivación heterónoma «a partir de una exigencia irrecusable del otro, un deber que desborda mi ser, deber que se convier-

52 Cf. E. Levinas, «Subjetividad y vulnerabilidad», en *Humanismo del otro hombre*, traducción de G. González-Arnáiz (Madrid 1993) 87.

53 Cf. Severino Pagani, «Il dire e la sostituzione in Emmanuel Levinas. Verso l'an-archeologia del senso», en *La Scuola Cattolica* (1984) 22-55, 27.

54 Cf. José Antonio Méndez, «Significados de la subjetivación», en Graciano González R. Arnáiz (ed.), *Ética y subjetividad...*, o. c., 97-123, 120s. Puede también consultarse la tesis que este autor defendió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, en

te en deuda y pasividad extrema (...) antes de la acción y la pasión» (AE 176s.). Levinas nos prepara para una nueva elevación de tono en su discurso. Su intención es que el progreso del propio texto nos acerque cada vez más a la lógica de la substitución. En esta misión contará ahora con el apoyo de un nuevo vocabulario extraído de la terminología militar<sup>55</sup>. Palabras como «rehén», «obsesión», «deber», «deuda», «substitución», «persecución», «asedio», etc., juegan un papel decisivo en el capítulo siguiente, antesala de la substitución, que titula «El sí mismo».

#### 4.3. «EL SÍ MISMO»

En las no más de dos hojas de este apartado, Levinas concentra su reflexión en torno a una sentencia breve, densa y aforística, a saber: «El sujeto es rehén»<sup>56</sup> (AE 180). Esta fórmula pone de manifiesto el «deslizamiento constante»<sup>57</sup> que se produce en el pensamiento levinasiano de una perspectiva epistemológica hacia una perspectiva ética. La cuestión es, por tanto, saber de qué manera puede hablarse de una «relación con lo exterior» al margen o previamente del conocimiento que podemos tener de él. Levinas es consciente del problema aunque, como es usual en él, lo formule a través de una pregunta casi retórica y en la que se adelanta ya la respuesta que va a mantener en su exposición o es que acaso, se pregunta el filósofo, «¿no es la obsesión una relación con lo exterior, anterior al acto que abriría ese exterior?» (AE 177).

1986, bajo la dirección de Saturnino Álvarez Turienzo bajo el título *Subjetividad, tiempo y lenguaje en la filosofía de Emmanuel Levinas*.

55 De Greef constata de igual modo un vocabulario psicológico o médico en términos como «posesión de sí», «delirio», «desposesión» o la palabra «obsesión» en la que «coinciden los dos lenguajes, pues la obsesión significa no solamente una «perturbación» o un «desequilibrio» de la conciencia, sino, literalmente, un asalto, o el hecho de ser asediado» (Jan de Greef, «Empirisme et éthique...», o. c., 238).

56 Derrida relaciona esta fórmula de AE con aquella otra de *Totalidad e infinito* en la que se dice que «el sujeto es un anfitrión» (*Totalidad e infinito...*, o. c., 303). A lo largo de su comentario pretende plantear la cuestión de si el trayecto que separa a estas dos definiciones del sujeto no «desplaza, transformándolo a su vez, un concepto de sujeto que, desde *Totalidad e infinito*, subordinaba ya la tradición ontológica a una ética de la hospitalidad, a un análisis fenomenológico de la acogida, a la altura del rostro» (Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida...*, o. c., 81).

57 Este «deslizamiento» representaría «un problema crucial, y que manifiesta el aspecto filosóficamente más criticable del pensamiento de Levinas. Este problema consiste en saber si se puede hablar de experiencia de fuera o más acá de una experiencia epistemológica» (Jan de Greef, «Empirisme et éthique...», o. c., 235s.).

La «idea de creación» desempeña aquí un papel primordial por cuanto Levinas confronta el llamado «orden de las cosas, al que permanece fiel la filosofía occidental», y la concepción creacionista que aporta la noción de «la pasividad absoluta de lo que está más acá de la actividad y la pasividad» (AE 178). Pero junto a la idea de la «pasividad total de la obsesión» interviene, ahora, la idea de «acusación». Esta noción nos otorga otra de las claves interpretativas en la obra de Levinas. Con ella se pone en relación la conciencia moral, que es siempre conciencia acusada y de antemano culpable, y la conciencia de finitud de un yo despojado «de su soberbia y su imperialismo dominador de mí».

Esta «acusación obsesiva y perseguidora», más allá de la conciencia y previa a la voluntad, significa, de manera negativa, la finitud del sujeto puesto que éste «está en acusativo («me») sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser», «sin fundamento», «como algo *reducido a sí mismo*» y «sin condición». El sujeto, como ya dijimos, está «en su piel» pero «a disgusto en su piel», «sofocado bajo sí mismo» hasta verse «forzado a desprenderse de sí», a «des-poseerse hasta perderse». Esta es la cruz que hemos denominado consecuencia negativa de la acusación «como si la subjetividad del sujeto no significase nada». Pero también la «acusación obsesiva» posee la cara de la responsabilidad infinita de todo y de todos según la fórmula de Dostoievski en los *Hermanos Karamazov*: «Cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros»<sup>58</sup>. Para Levinas, esta responsabilidad señala el aspecto positivo de la acusación porque supone una «alteración de la esencia, que se invierte o se invertía en una recurrencia en la cual la expulsión de sí fuera de sí es su sustitución por el otro». La subjetividad humana no es autonomía sino *sujeción* al otro<sup>59</sup> en el que la recurrencia «sería el último secreto de la encarnación del sujeto», «subjetividad de una pasividad sin fondo» (AE 178).

En esta perspectiva habría que leer la noción de sustitución cuya significación no consiste en un simple intercambio del yo por otro, sino que refleja una alteridad absoluta y, por tanto, la imposibilidad de reciprocidad en la responsabilidad. Asistimos aquí a una especie de paradoja por cuanto es el otro el que

58 Libro VI, I (Barcelona: Planeta 1988) 363. Levinas cita este pasaje explícitamente en AE 222 e implícitamente en el apartado sobre *La sustitución* (AE 183), leyéndolo en ambas ocasiones como interpretación del «Heme aquí» (Is 6, 8). Resulta sorprendente el parecido de la tesis defendida por nuestro autor con la declaración de Markel que dice textualmente: «cada persona ante todos, por todos y por todo es culpable, sólo que la gente no lo sabe; si lo supiera, en seguida tendríamos el paraíso!» (*ibid.*, 375; cf. 206, 379, 381, 403s., 640, 743 y 942).

59 Cf. E. Levinas, *Ética e infinito*. Presentación, traducción y notas de Jesús M. Ayuso Díez (Madrid 1991) 92. En estas entrevistas de 1981, Levinas divulga sus tesis más controvertidas refiriéndose de nuevo a la frase de Dostoievski, arriba citada.

inviste a la subjetividad del sujeto como tal, pero en tanto que esta subjetividad no es sino sujeción a ese otro hasta llegar, incluso, a su substitución.

El «para» del *para sí* de la conciencia, del «interés», había girado hasta el «para» del *para el otro* llegando hasta la «obsesión» y la «pasividad de la persecución», lo cual constituye un verdadero «traumatismo». Levinas da ahora un giro más convirtiendo el *para el otro* en «sufrir por el otro» en el que «la subjetividad misma es esa transferencia distinta del interés, *de otro modo que la esencia*» (AE 179). El cambio preposicional tendría como trasfondo el intento de superar la reflexión que Heidegger hacía en la *Carta sobre el Humanismo* cuando se pregunta si la fórmula «pensar es la preocupación del ser», podría expresar al mismo tiempo y conjuntamente el *cuidado por el ser para el ser*<sup>60</sup>. Levinas no hablará nunca, en cambio, de un cuidado o preocupación del ser, porque lo que él está queriendo «decir» con su obra (es) «otro modo que ser» que «supone la posibilidad del sinsentido puro que invade y amenaza la significación», pues «sin esta locura en los confines de la razón el uno se resistiría y en el corazón de su pasión comenzaría de nuevo la *esencia*» (AE 103s.). Levinas expresa esta idea acudiendo al contexto sacrificial en el que la carne es inmolada en holocausto hasta consumirse y convertirse en cenizas: «El *para-el-otro* (o el sentido) llega hasta el *por-el-otro*, hasta sufrir por una astilla que quema la carne, pero para *nada*» (AE 104).

El giro que va del *para-el-otro* al *por-el-otro* ha de ser interpretado, por tanto, a la luz del pasaje del libro de las *Lamentaciones* 3, 30 donde se propone «ofrecer la mejilla al que hiere, hartarse de oprobios». Se trata de pasar «de la persecución del ultraje sufrido a la responsabilidad para con el perseguidor y, en este sentido, del sufrimiento a la expiación para el otro». En definitiva, «exposición total a la ofensa en la mejilla tendida hacia aquel que hiere» porque «bajo la acusación de todos, la responsabilidad para con todos llega hasta la substitución. El sujeto es rehén» (AE 180).

Levinas ha ido introduciéndonos paulatinamente en la lógica de la substitución pasando de una proximidad en la que el sujeto es anfitrión a la pasividad más absoluta del sujeto sustituido que es rehén. Estamos en el orden nuevo de cosas que corresponde a la llamada «ética del sacrificio»<sup>61</sup> en la que la «persecución se vuelve expiación». Ciertamente, se apela a una especie de «santidad»

60 «Pensamiento es *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Yo no sé si es lingüísticamente posible decir en uno estos dos (*par* y *pour*), esto es, por: *penser, c'est l'engagement de l'Être*» (Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot [Madrid 1966] 8. Cf. John Llewelyn, *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética...*, o. c., 268.

61 Cf. Catherine Chaliel, *Levinas. La utopía de lo humano*. Traducción de Miguel García-Baró (Barcelona 1993) 117ss.

(AE 115), a un humanismo no *con* los hombres sino *del otro hombre*, donde «yo estoy «en sí» por los otros» (AE 180). La cuestión que tendremos que intentar resolver será dilucidar cuáles son las claves de lectura que hacen inteligible esta obra y hacia dónde nos llevan, es decir, averiguar qué tipo de antropología subyace en el texto, a qué tipo de propuesta ética, si la hubiere, se nos remite y, por último, si estamos ante un libro que podemos catalogar de religioso o místico y del que podamos desentendernos de un plumazo por considerarlo ajeno al campo filosófico como era su pretensión.

#### 4.4. LA SUBSTITUCIÓN

El apartado anterior nos ha sumergido ya en un tipo de experiencias que remiten a un universo de cuestiones difíciles de encuadrar en un libro de filosofía. Se decía, por ejemplo, que «el psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo», como «expuesto a lo exterior» y «acosado por los otros en esta exposición desnuda» en la que «la indeclinabilidad del Yo es el carácter irremisible de la acusación» y «de una deuda que precede a todo préstamo» (AE 181). Pero esta «asignación previa», «sin condiciones» e «insensata», posee, para Levinas, una clara «referencia al fondo de pasividad an-árquica, donde el pensamiento que nombra a la criatura difiere del pensamiento ontológico» (AE 182). La noción de creación daría, por tanto, unidad y sentido a toda la propuesta presentada a lo largo de todo el capítulo porque «en la creación, lo llamado a ser responde a una llamada que no ha podido alcanzarlo puesto que, salido de la nada, obedece antes de escuchar la orden» (*id.*).

Insistimos en que cuando Levinas habla de la idea de creación prescinde conscientemente del contenido dogmático o de fe para analizar únicamente las consideraciones filosóficas que aporta esta idea <sup>62</sup>. Para nuestro autor, al contrario de lo que podría parecer, la noción de creación no niega la libertad del hombre, sino que la instaura. Por eso es necesario hacer una deconstrucción de la significación dada por la filosofía occidental a esta idea recurriendo, incluso, a categorías salidas de la tradición «griega» que pudieran recordar de algún modo el contenido creacionista del monoteísmo como el Bien más allá del ser en la filosofía platónica o la idea del Infinito en la de Descartes <sup>63</sup>.

62 Cf. AE 186, n. 19.

63 Cf. O. Gaviria González, «L'idée de création chez Levinas...», o. c., 515s. Levinas habría pasado de una idea de creación concebida según el orden cartesiano donde el yo estaba puesto como punto de partida, a desarrollar en sus últimos escritos el nivel ético de la responsabilidad, que constituye estrictamente la huella de la creaturalidad del sujeto. Sobre la idea de Infinito en



Para nuestro autor, efectivamente, el orden «bueno» de la creación precede a todo estado de caída. La constatación divina del capítulo primero del Génesis en la que se afirma que «todo estaba muy bien» o «era muy bueno» obliga a considerar como instancia previa el primado del bien o, como Levinas mismo dice, «la bondad original de la creación» (AE 193). Por tanto, la culpa, el mal o el pecado original no son las realidades que tienen la primera palabra: «El Bien antes del ser» (AE 194), insiste nuestro autor. Sólo esta «anterioridad» del Bien y su «elección» previa otorgan significación a la responsabilidad por el otro. La posibilidad de la «substitución» viene así a derivarse de «esta imposibilidad de tomar distancias y de desentenderse del Bien» (AE 181). Esta afirmación es decisiva porque de esta precedencia del Bien, y de la imposibilidad de desembarazarse de él, se desprenderá la concepción de que la responsabilidad para con el otro le viene dada al sujeto no como fruto de la actividad libre, autónoma y responsable de su conciencia, sino que, con anterioridad a ella, esa responsabilidad está ligada, desde siempre, a ese fondo de «pasividad absoluta». La responsabilidad para con el otro no es, por tanto, algo en lo que yo intervengo como sujeto activo, no es un accidente que me adviene una vez constituido, sino que me precede: «No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido. La ipseidad dentro de su pasividad sin *arjé* de la identidad es rehén» (AE 183).

Frente a la concepción moderna de la libertad humana basada en el principio de la plena soberanía del sujeto y de su acción, levanta Levinas un sentido previo que descentra a la subjetividad tal como venía siendo comprendida por la modernidad desde Kant<sup>64</sup>. Para éste último, el lugar personal es irremplazable y, por consiguiente, la culpa original que «precede a todo bien» no puede ser soportada sino sólo y exclusivamente por aquel que personalmente es culpable<sup>65</sup>.

Levinas, cf. Jean-François Lavigne, «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas», en *Revue de Métaphysique et de Morale* (1987) 54-66.

64 Cf. Gabriel Bello Reguera, «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas»..., o. c., 576-604, 584, donde se cita el trabajo de J. F. Lyotard, «Levinas's Logic», en R. A. Cohen (ed.), o. c., 143, que pone de manifiesto la enorme distancia que separa a ambos autores, pues «mientras Levinas es absolutamente celoso de la autonomía de la prescriptividad, hasta el límite de exponerse a la incompreensión de un lenguaje raramente original, próximo a veces al transporte místico (lo cual le acerca a Heidegger), Kant habría sido víctima de un excesivo respeto a la estructura de la racionalidad teórica, hasta el punto de haberla tomado como modelo en el trazado de la práctica».

65 «Esta culpa original o que precede en general a todo bien que él pueda hacer —esto y nada más es lo que hemos entendido por mal radical, en la primera parte— tampoco puede, en cuanto según nuestro derecho racional entendemos, ser borrada por otro; pues no es una obligación transmisible, que, por ejemplo, como una deuda en dinero (en la cual es indiferente para el acreedor que el deudor mismo u otro por él), pueda ser transferida a otro, sino que es la más personal de todas las deudas, a saber: deuda de pecado, que sólo puede pagar el culpable, no el

De la misma manera que no es posible que nadie me sustituya en mi responsabilidad, tampoco «nadie puede tomarle a otro su morir», según la célebre frase de Heidegger<sup>66</sup>. Como podemos ver, la diferencia con el pensamiento de Levinas no puede ser más abismal.

Para Levinas lo que constituye al yo en sujeto es, precisamente, la demanda infinita y absoluta de responsabilidad de la que me es imposible desentenderme porque me viene obligatoriamente dada y asignada de antemano. Nuestro autor conjunta a Isaías y a Dostoevski para decir que «el término Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos» (AE 183). De esta forma aparece indicada claramente la «responsabilidad en la pasividad» como definición del sujeto. Pero esta responsabilidad infinita va pareja a la noción de «proximidad» por parte del otro que llega a convertirse, como hemos visto, en «obsesión». Para expresar esta fluctuación, juega Levinas con la etimología del término «obsesión» que significaría tanto la acción de obsesionar, en la que alguien es entregado en prenda substitutiva ante el «asedio» sufrido, como la situación del *obsidium* en el sentido de «condición de rehén o cautivo»<sup>67</sup>. Pues bien, a esta situación significativa es a la que Levinas nombra «substitución»<sup>68</sup>.

En una nota a pie de página, Levinas se refiere a la llamada «substitución» de Kant «*an die Stelle jedes anderen intelligenten Wesens zu setzen*» de la *Dialéctica trascendental*<sup>69</sup> que él traduce como «*mettre à la place de l'autre*». Su pretensión es, por un lado, alejarnos de toda tentación de concebir la identidad del sujeto como una igualdad del yo respecto a sí mismo, como retorno sobre sí mismo, para introducirnos, por otra parte, en la necesidad de com-

inocente, aunque éste fuese tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquél» (I. Kant, *Werke* según la edición de Wilhelm Weischedelt, Band 7, 726. Traducción española de Felipe Martínez Marzoa [Madrid 1969] 76).

66 «Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien 'vaya a la muerte por otro', pero esto quiere decir siempre sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal 'morir por' no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte» (H. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos [México-Madrid 1998] 262).

67 Cf. Jan de Greef, «Empirisme et éthique...», o. c., 239s.; Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida...*, o. c., 80.

68 Cuando se habla de 'situación significativa' se está teniendo en cuenta que lo esencial del signo es la capacidad que posee de instaurar una relación de significación con aquello a lo que de alguna forma «sustituye». Nuestro autor, uniendo los vocablos «substitución» y «significación», anunciará esa «significancia de la significación» en un pasaje del *Itinerario* que precede a la *Exposición* y que constituye, sin lugar a dudas, la mejor explicación de lo que para él significa la idea de «substitución». Cf. AE 58s.

69 I. Kant, *Werke...*, o. c., Band II, 366. «Si deseo representarme a mí mismo como ser pensante, he de ponerme en su lugar y reemplazar, por así decirlo, mi propio sujeto por el objeto que trato de considerar (lo que no ocurre en ningún otro tipo de investigación).

prender que mi identidad viene dada, paradójicamente, como «mi substitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irreemplazable*, yo estoy asignado» (AE 183). Lo que confiere mi identidad, en cuanto substitución de mí por los otros, es, por consiguiente, mi estar de antemano «asignado» por y para el otro en la responsabilidad infinita. Levinas es consciente del peligro de alienación que entraña esta forma de entender la subjetividad en la que la propia identidad parece ser traicionada o, cuanto menos resulta «invertida». Sin embargo, lo que Levinas propone está lejos de la alienación puesto que mi substitución del otro ha de ser leída como «el Otro en el Mismo». Se trata de lo que él denomina «inspiración» que es el psiquismo, pero «un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser-en-su-piel, como tener-al-otro-en-su-piel» (AE 183).

De manera escueta, como en un intento de explicitar la pregunta que va anidando en el fondo del lector, Levinas hace surgir en el texto la lacónica interrogación: «¿Libertad?». A la que responderá afirmativamente, pero especificando que se trata de una libertad comprendida de manera distinta a la de la iniciativa. Libertad que no es libertad finita porque el otro la limite, sino porque abre un espacio para el otro, para la substitución de los otros mediante la cual «el sí mismo se absuelve de sí» o dicho de otra manera, «el sí mismo escapa a la *relación*» y a la inevitable limitación que sufren los términos dentro de ella.

El resultado del itinerario que recorre Levinas le han conducido a la «sobredeterminación de las categorías ontológicas» que, de este modo, se ven transformadas en «términos éticos». La inspiración, consistente en ese psiquismo que siente la posibilidad de la alteridad, del otro bajo la piel del mismo, «significa una abertura en la cual la *esencia* del ser se sobrepasa». Gracias a la inspiración se abre el espacio para el otro donde tiene lugar la «respiración» y, en ella, la «posibilidad de cualquier sacrificio» (AE 184). Pero la subjetividad así entendida no debe nunca llevarnos a pensar que estos acontecimientos «sobrevienen a un Yo empírico, es decir, ya puesto y plenamente identificado». No se trata de algo que se añade a un sujeto previo como si lo que se ha venido describiendo hasta ahora sólo fuese un «aumento de la autociencia» con el único fin de hacer más capaz al sujeto para «ponerse en el lugar de los otros». Para Levinas, el sí mismo, a través de la substitución del otro, precede a la experiencia que el yo pueda hacer de sí mismo. Nuestro autor denomina esa «incondición del sujeto» como aquello que constituye el «pneuma del psiquismo» y «confiere un sentido al propio ser». Antes de la respiración está la inspiración. Digámoslo de nuevo, el objetivo de Levinas consiste en descentrar la subjetividad entendida como meta y fin de sí misma, autónoma en su conciencia y libre en su actividad, y superar, de igual modo, la idea que se venía arrastrando desde la antigua metafísica de considerar al sujeto como sustrato de operaciones (*Hypo-keimenos, sub-jectum*). No, para nuestro autor, el sujeto es lo que está debajo soportando

todo y a todos. Es la «instauración de un ser que no es *para sí*, que es *para todos*»: «El Sí mismo es Sujeto; está bajo el peso del universo como responsable de todo» (AE 185) <sup>70</sup>.

Sin embargo, el sentido de la subjetividad «como expiación está más acá de la actividad y la pasividad». Levinas no entiende más que una responsabilidad situada antes de todo compromiso libre, es decir, una responsabilidad «sin elección». Y si el advenimiento del otro provocaba en el sujeto el movimiento de la substitución, este modo de responder previo al compromiso conduce a lo que él denomina «fraternidad humana anterior a la libertad». Ahora la subjetividad es, antes de todo, pasividad que se libera éticamente, incluso, del sí mismo en la responsabilidad ilimitada para con el otro del que es rehén. De este modo recupera nuestro autor todos los análisis llevados a cabo en *Totalidad e infinito*, llevándolos al límite en su reflexión. La tesis central es que no todo lo que tiene un sentido inteligible pertenece necesariamente, ni se reduce a la esfera de lo inmanente del mundo <sup>71</sup>. La subjetividad va a ser la «huella irrepresentable» <sup>72</sup> que deja en ella el paso del otro como impronta de su elección previa y anárquica: «El rostro del otro en la proximidad, más que representación, es huella irrepresentable, modo del Infinito» (AE 185).

Levinas plantea esta «huella del universo» que se inscribe en el acercamiento como alternativa a la comprensión del ser que ha imperado en el pensamiento filosófico. La significación del ser no viene dada porque exista un Yo, «ser que persigue fines», que confiere el sentido que las cosas «re-presentan». Por el contrario, la «huella» es irrepresentable, «no entra en el presente e invierte el *arjé* en anarquía». Gracias a esta «huella» podemos hablar, piensa Levinas, de lo desmesurado, de «abandono al otro, obsesión por él, responsabilidad y Sí mismo» (AE 186). Antes de ser, de sentir, de experimentar, de buscar fines, de actuar, el sujeto se encuentra ya en una situación de elección primigenia en la responsabilidad por el otro anterior a la conciencia y «de este modo se trasciende el ser». Como podemos apreciar, esta argumentación pertenece al lenguaje de la insinuación donde se inscribe la idea de «huella» por derecho propio y del que se excluye todo lo que tenga que ver con lo tematizable. Así se explica en una nota a pie de página en la que se elimina también la posibilidad de ver en esta explicación alguna tesis teo-lógica que,

70 Catherine Chalier se pregunta si esta idea tan exigente e insoportable de Levinas no es fruto del diálogo con algunos de los grandes maestros de la tradición hebraica. Cf. Catherine Chalier, *Levinas. La utopía de lo humano...*, o. c., 122.

71 Cf. Jean-François Lavigne, «L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas...», o. c., 54.

72 Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre...*, o. c., 53-60.

por su misma definición, está cercana al logos en el que se ha centrado la filosofía occidental <sup>73</sup>.

Que el Yo sea substitución puede entenderse únicamente a la luz de este fondo previo de responsabilidad inscrito de antemano como «huella irrepresentable». El núcleo de la substitución no es el sacrificio que el Yo hace por el otro hasta ponerse en su lugar <sup>74</sup>, ni tampoco se explica por el hecho de que «el yo sea un ser dotado de ciertas cualidades llamadas morales». La substitución expresa el sentido primero de mi identidad de sujeto único que no recibo de mí sino que me adviene desde el otro que está bajo mi piel. Y significa el hecho de «des-prenderse», de «vaciar de su ser», de «ponerse al revés», de lo «de otro modo que ser» (AE 186). De esta manera cuestiona Levinas la tesis de que la ontología sea la referencia última para entender la subjetividad. En su análisis «no se busca relacionar un *ente*, que sería el Yo, al acto de substituirse, que sería el ser del ente». La huella, la presencia del otro, se insinúan en mí con anterioridad a mi actuación y a toda presencia entitativa. Por eso dirá nuestro autor que «la substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto» y cuya mejor interpretación la refleja la fórmula en que se dice que el sujeto es, antes que nada, «condición de rehén»: «En la *prehistoria* del Yo puesto para sí habla una responsabilidad. El sí mismo en su plena profundidad es rehén de modo mucho más antiguo que es Yo, antes de los principios. Para el sí mismo en su ser no se trata de ser» (AE 187).

«No se trata de ser» acaba de decir Levinas, pues se pretende lo «de otro modo que ser» y que está «más allá de la esencia». Lo insinuado por la «huella irrepresentable», aquello que deja su impronta en la «prehistoria del Yo» y en la que el sujeto se reconoce como rehén, es decir, como el otro en sí mismo, substitución en suma, cobra un nombre, a saber: el Bien. Levinas llama a esta situación la «religiosidad de sí mismo» que está «más allá del egoísmo y del altruismo». La «condición de rehén» consiste, precisamente, en profesar esta religión. Dicho de otro modo, ser rehén es hallarse de antemano ligado al Bien. De aquí arranca, piensa nuestro autor, «toda posible solidaridad» (AE 188).

La subjetividad la define, por tanto, otro orden de cosas; es «como si la unidad y la unicidad del Yo fuesen ya la carga sobre sí de la gravedad del otro». Insistimos en que Levinas denomina «bondad» o «Bien» a esta situación que rompe los límites del ser, de la actividad y de la pasividad y que no tolera la reducción a las estructuras de la re-presentación y de la autoconciencia. Platón entrevió de manera similar a Levinas cuando pensó la idea de Bien «ἐπέκεινα

<sup>73</sup> Ricoeur ha señalado lo «violentemente antiteológico» que, a este respecto, resulta el texto de Levinas. Cf. Paul Ricoeur, *De otro modo...*, o. c., 22.

<sup>74</sup> Cf. G. González R. Arnáiz, *E. Levinas: Humanismo y ética...*, o. c., 140.

τῆς οὐσίας»<sup>75</sup>. De este modo se permitía abrir una brecha en la totalidad e ir más allá de la esencia. De modo análogo concibe nuestro autor a la bondad cuando dice: «En este sentido, el sí mismo es bondad» y esto significa que «está bajo la exigencia de un abandono de todo tener, de todo *lo suyo* y de todo *para sí*, hasta llegar a la substitución. La bondad es —ya lo hemos dicho— el único atributo que no introduce multiplicidad en el *Uno* que es el sujeto, porque es distinta del Uno. Al mostrarse al uno, ya no sería más bondad en él. La bondad me recubre en mi obediencia al Bien escondido» (AE 188).

## CONCLUSIONES

El gran mérito de Levinas es haber sacado del olvido al Otro, olvido al que la filosofía occidental nos había acostumbrado al privilegiar el interés del ser caracterizado por el «*conatus in suo esse perseverandi*» (Spinoza). Frente a esta dinámica del ser, de la hegemonía de lo Mismo y del dominio absoluto de la totalidad, que nos ha conducido a resultados tan calamitosos a lo largo de una historia cuajada de guerras y violencia, el judío filósofo pretende iniciar un movimiento que no tenga su comienzo en el ser, sino que proceda del otro. La tarea levinasiana, inversamente a como sucedía en Heidegger<sup>76</sup>, no consistirá sin más en «conducir al hombre cerca del ser» (AE 65), sino a lo «de otro modo que ser» cerca del hombre. No estamos, pues, ante un nuevo humanis-

75 *Rep.* 509b. Cf. *EE*, 9. Levinas habría querido traducir en el título de su obra esta expresión que Platón aplicó a la idea de Bien. Cf. la Introducción de A. Pintor Ramos a la edición castellana de *AE*, p. 13. Por su parte, Klaas Huizing vislumbra en el título de Levinas la complicada discusión con Heidegger. Cf. Klaas Huizing, *Das Sein und der Andere...*, o. c., 16, n. 23, 186.

76 A Levinas, no podemos silenciarlo, le fue personalmente «difícil perdonar a Heidegger» (E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques* [París 1968]. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducción de Miguel García-Baró [Barcelona 1996] 47). En este sentido, es especialmente significativo que ya en la introducción del ensayo escrito en cautividad *De l'existence à l'existant*, Levinas haya anunciado «la necesidad profunda de eliminar el clima de esta filosofía» de Heidegger (E. Levinas, *De l'existence à l'existant...*, o. c., 19). Sobre la influencia heideggeriana en el joven Levinas y su temprana distanciación con él, cf. Fabio Ciarra, «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas...», o. c. Con todo, Levinas reconoce explícitamente la deuda con él contraída en la nota 28 de la p. 88 de *AE*: «Estas líneas y las que siguen le deben mucho a Heidegger. ¿Deformado o mal comprendido? Por lo menos, esta deformación no habrá sido una manera de renegar de la deuda, ni esta deuda una razón para olvidar». Sin embargo, resulta atrevido el intento de acercar ambos pensamientos hasta el extremo de querer congeniar «*Ser-y-Otro*» como pretende César Moreno en el capítulo dedicado a la «transfenomenología» de Levinas. El título del mismo es, a este respecto, esclarecedor: «*Del ser-ahí al heme-aquí (frente al Otro). Transfenomenología y alteridad (Levinas)*», en César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial...*, o. c. Vol. II: *Entusiasmos y disidencias*, pp. 143-164.

mo, entre otras razones porque para nuestro autor, en todo humanismo yace latente ya la idea de persona como meta y origen de sí misma que no permite reconocer al otro como «fin» del sujeto, ni al yo aceptar su carga de responsabilidad, ni asumir en pasividad su condición indeclinable de rehén y sustituto del otro. En este sentido habría que seguir pensando si la obra de Levinas no es sino la recuperación y la prolongación, más allá de sus límites, de la crítica que el pensamiento antihumanista moderno hace al sujeto al concebirlo como fábula o ficción detrás de cuya máscara se esconde el error fundamental de haber proyectado el «yo como causa»<sup>77</sup>.

Básicamente, el propósito de Levinas coincide con el intento moderno de recuperación de la verdad y del sentido<sup>78</sup> aunque en una dirección y contenidos distintos. Si en Hegel la *Aufhebung* tendía a la Totalidad y lo Mismo<sup>79</sup>, para Husserl será esencial la apertura de Mundo que tiene lugar ya en la experiencia de conciencia del ego trascendental, mientras que Heidegger, por su parte, primará la pregunta por el Ser. El intento de Levinas, en cambio, no será recomponer la relación entre el yo, por un lado, y el mundo, lo absoluto, las cosas o el ser, por el otro, sino la recuperación de la relación entre yo-y-otro. No es un simple cambio en la dirección o en el contenido del sentido de la reflexión filosófica, sino un intento serio de encontrar una nueva significación, «*otra manera que ser*» que no termine siendo otro proyecto más de integración y síntesis. Lo que propone Levinas es una auténtica salida para la que traza el itinerario que va del ser al otro, recurriendo sencillamente a la experiencia que cotidianamen-

77 Cf. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*, en Giorgio Colli y Mazzino Montinari (Hrg.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Berlín 1968) VI, 3, 85s. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (Madrid 1973) 64. En realidad, la beligerancia de Nietzsche hacia lo humano está encaminada a «proyectar su ilusión más allá del hombre» al que considera como «un tránsito y un ocaso» a superar (*ibid.*, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. VII. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual [Madrid 1972] *Prólogo*; IV, *Del hombre superior*. Cf. AE 201.

78 A Nietzsche le cabe el honor de haber sido el primero en darse cuenta de esta necesidad de dotar de nueva significación a la filosofía aunque la alternativa de lo dionisiaco frente a lo apolíneo que plantea se mantenga todavía dentro de la cultura occidental. Él parte de «*Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula*» (*Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*) y titula así el capítulo en el que recorre, en seis apretados estadios, toda la historia de la filosofía hasta culminar en el «mediodía; instante de la sombra más corta: final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATHUSTRA» (Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, o. c., VI/3, 74s.; 51s.). Cf. Karl Löwith, «Nietzsche et sa tentative de récupération du monde», en Martial Gueroult (dir.), *Colloque de Royaumont: Nietzsche* (París 1967) 45-84.

79 El ensayo *Totalidad e infinito* hay que leerlo desde el propósito de «sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne -o comprende- verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis» (E. Levinas, *Totalidad e infinito*, o. c., 297).

te se nos impone a cada uno de nosotros con un peso incontestable, a saber: la presencia de las diferencias, de lo asimétrico, en definitiva, la manifestación del otro en tanto que otro. Es esta experiencia heterónoma ordinaria, esta vivencia diaria de la alteridad como dato primordial del fenómeno de la intersubjetividad el ámbito que ha intentado explorar nuestro autor.

La experiencia de apertura al otro, marca pues, el horizonte de interés que mueve la reflexión levinasiana sobre la subjetividad. El objetivo es abrir paso a lo «más allá de la esencia» donde «yo soy *por* la vista para todo lo que hay; eso es la expiación del ser», es decir, la necesidad de no «compartir el *conatus essendi* de todos los seres que son seres en sí». Estaríamos, en última instancia, ante lo que acertadamente se ha denominado «metafísica de la Exterioridad»<sup>80</sup>. Levinas introduce sus análisis sobre la subjetividad dentro de esta metafísica, pensándola en tanto que salida o éxodo hacia la ileidad<sup>81</sup>. El sujeto así considerado está llamado a desaparecer, a morir al Otro, hasta hacerse huella u otro modo que ser. En último extremo, esta salida de la subjetividad avanza hacia el desinterés que marca la trascendencia del uno-por-el-otro, donde el «por» no es un «por» de finalidad, sino un «por» de substitución.

En las últimas palabras del capítulo sobre la «substitución», compendia Levinas el intento principal que impulsa su reflexión. En ella diferenciamos claramente la *pars construens*, en la que trata de comprender la subjetividad como «exposición» a la «acusación» en la que el yo soporta a los otros bajo su piel, y la *pars destruens*, donde intenta rebatir la concepción según la cual la «certeza del yo se alcanza a sí mismo en la libertad» (AE 188). Desde el fondo de esta tensión se entiende perfectamente que la noción de «pasividad» ocupe, sin lugar a dudas, el centro en el pensamiento de Levinas. La concepción tradicional desde Kant<sup>82</sup> había situado en el sujeto el principio de su actividad, su soberanía y el propio

80 La expresión se la debo a B. Forthomme, que presenta la estructura metafísica de Levinas según el orden cartesiano de las *Meditaciones*. Para este autor, la dinámica del pensamiento levinasiano se inspira en el orden «analítico» cartesiano a-cósmico, irreductible al orden de las razones, y cuyo núcleo principal hay que situarlo en el deseo de la trascendencia como relación con la Alteridad siguiendo la idea de *infinito*. Cf. Bernard Forthomme, «Structure de la métaphysique levinassienne», en *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980) 385-399.

81 Sobre el significado del neologismo «ileidad» en la obra de Levinas, cf. Bernhard Casper, «Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas»..., o. c.

82 Derrida ha lamentado la ausencia en Levinas de una «confrontación sistemática y paciente con Kant» (Jacques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas»..., o. c., 130, n. 18). Aunque Levinas se haya considerado cercano a la filosofía práctica de Kant, las diferencias entre ambos autores resultan evidentes, sin embargo, desde el mismo punto de partida: Si para Kant, sólo la razón *debe ser* capaz de imponerse autónomamente la ley moral, para Levinas es el encuentro heterónomo con el otro el que puede garantizar la moralidad del yo. Cf. Jan de Greef, «Étique, réflexion et histoire chez Levinas», en *Revue Philo-*



retorno al sí mismo; lo que Levinas designa con el término «identificación». Pero a la esfera de actividad como identificación de lo Mismo se opone, según nuestro autor, lo Otro que, a través de su «visitación»<sup>83</sup>, trae consigo la pérdida de iniciativa y la pasividad del yo. Ante el dominio de lo mismo que es el ser, surge la «nostalgia de la evasión»<sup>84</sup> hacia lo que está más allá de la esencia, hacia lo otro que ser. Por eso su propuesta no consiste, en el fondo, en otra cosa que en la necesidad de abrir una abertura, una brecha en lo mismo que dé paso a lo otro, «liberarse del enclaustramiento en sí mismo» (AE 261). El otro pasa a ser para Levinas el nombre que define el acontecimiento liberador del sujeto frente al dominio que ejerce el sí mismo. La alteridad abre así la posibilidad de un éxodo que debe emprender el yo<sup>85</sup>. La pasividad se convierte, pues, en el recurso que define la subjetividad tal como la entiende Levinas, esto es, como la deposición de la soberanía y el poder del yo expuesto ante y frente al otro.

En este sentido, el concepto de «substitución» desempeña un papel central para expresar la imposibilidad de que el sujeto se defina por sí y para sí. El sujeto ya no se entiende sino desde la relación obsesionante de «lo Otro en-mí» donde el otro resulta ser la fuente de sentido y la significación primera. El dinamismo ahora es más extremo si cabe, pues lo que va a permitir el éxodo al que antes aludíamos no es tanto el paso del otro cuanto el movimiento del *por el otro*: «Trascenderse, salir de la propia vera hasta el punto de salir de sí, es substituirse por el otro» (AE 263). Con ello se plantea la necesidad de definir la subjetividad como expresión ética de responsabilidad para con el otro que exige de mí una respuesta —*heme aquí*— en el sentido de disposición absoluta<sup>86</sup>. Pero en la medida en que la subjetividad siempre viene asociada a un acto deliberadamente libre por parte del sujeto, queda sin resolver la tremenda paradoja de tener que hablar de responsabilidad en términos de pasividad.

El problema está, no obstante, en la pérdida de soberanía que el sujeto experimenta en esta relación con el otro. En este caso, ¿se puede seguir pen-

*sophique de Louvain* 67 (1969) 433-460; Gabriel Bello Reguera, «La construcción de la alteridad en Kant y Levinas»..., o. c.

83 Éste es el término que Levinas utiliza para describir la epifanía del rostro. Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*..., o. c., 44.

84 E. Levinas, *De l'existence à l'existant*..., o. c., 151. Jacques Rolland, en la «Introducción» a la edición de *De la evasión*, opina que lo que se oculta detrás de esta metáfora de la evasión «es la exigencia de pensar más allá del ser (...), exigencia que sólo encontrará, sin embargo, su expresión filosófica adecuada forjando el concepto de *de otro modo que ser*» (E. Levinas, *De la evasión*..., o. c., 13).

85 Cf. Raymond Duval, «Exode et altérité»..., o. c., 223.

86 Cf. el resumen que González Arnáiz hace de las aportaciones que la noción de substitución efectúa en el planteamiento sobre la subjetividad de Levinas, en G. González R. Arnáiz, *E. Levinas: Humanismo y ética*..., o. c., 205s.

sando todavía un sujeto absolutamente pasivo? Si ser sujeto consiste en esta liberación del sí mismo por parte del otro y el otro, para ser Otro, no debe ser absorbido en el presente hegemónico del yo, ¿cómo es posible entablar una relación entre lo totalmente asimétrico? Repitámoslo de nuevo retomando las preguntas que planteábamos al inicio de nuestro trabajo: ¿cómo es posible expresar en términos filosóficos una experiencia que reclama la no-tematizable como ámbito propio? ¿Puede la lógica de la sustitución inscribirse dentro del marco de la racionalidad o aquí se nos remite a otra dirección?

Levinas ha pretendido rechazar lo que él denomina *la tentación de la tentación*<sup>87</sup>, es decir, la tentación de la prioridad del saber que, impaciente por sentir, intenta y prueba todo. Pero según venimos diciendo, todo parece indicar que esta enmienda a la totalidad de la filosofía occidental a la que se suma nuestro autor termina cayendo a su vez en una especie de idolatría de la alteridad del otro. En todo caso, aún reconociendo que el otro es absolutamente irreducible a mí, ¿solamente puedo entablar una relación con ese otro atendiéndola mediante términos como «exposición», «pasividad», «acusación», «persecución», «obsesión»? ¿Es que, acaso, no puede el otro advenirme como sollicitación, acogida y discurso? En esta segunda modalidad, ¿no se respeta en un grado mayor la reciprocidad sin divinizar al otro al conferirle asimétricamente la primacía sobre mí? Por otra parte, el mismo discurso de Levinas nos lleva a plantearle también algún interrogante de carácter estrictamente ético, como el que ya señalara Ricoeur<sup>88</sup>, acerca de la «enormidad de la paradoja» que consiste en expresar la bondad ética a través del exceso y lo excesivo del odio perseguidor. ¿Resulta plausible éticamente una elección tan obsesiva que termina por substituir al otro en mí? ¿No se acaba por alienar la identidad del sujeto al convertirlo en rehén del otro? ¿Qué lugar se deja aquí para la propia iniciativa, incluso para el curso de la historia?

Suscitar preguntas es, sin lugar a dudas, uno de los grandes valores que aporta la filosofía de Levinas. Con su pensamiento se nos ha abierto todo un mundo de cuestiones que permanecen aún por explorar y a las que la filosofía debe dirigirse en esta nueva navegación del siglo XXI. La obra de Levinas puede ser considerada como ese grito que orienta el rumbo de la nave cuando a lo lejos se divisa la cercanía de la costa: ¡El otro a la vista! Debemos reconocer que

87 Cf. E. Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas...*, o. c., 59-87. Frente a esta *tentación de la tentación* como descripción de la condición del hombre occidental, opone Levinas lo que él llama «secreto —o misterio— de ángeles», que «no es sencillamente la praxis opuesta a la teoría, sino un modo de *actualizar sin empezar por lo posible*, de conocer sin examinar, de situarse fuera de la violencia sin que tal cosa ocurra gracias al privilegio de una libre elección. Habría un pacto con el bien anterior a la alternativa del bien y el mal» (*id.*, 78).

88 Cf. Paul Ricoeur, *De otro modo...*, o. c., 20s.

la iniciativa es, cuanto menos, novedosa aunque el problema sigue siendo saber dónde estamos y si en esta singladura a la que se nos invita está convocada la filosofía o se trata más bien de otro tipo de experiencias que tienen en la Biblia judía su primera y última referencia<sup>89</sup>. Si al iniciar nuestra exposición comentábamos la cita de Paul Celan con la que Levinas comienza el capítulo sobre la substitución: «*Ich bin du, wenn ich ich bin*», preguntándonos entonces por la razón que habría llevado a nuestro autor a encabezar con una fórmula tan ultrajante para la filosofía y la lógica occidental un texto en el que él pretende estar «hablando como filósofo» (AE 194), quizá ahora, después de lo que hemos dicho, podamos concluir diciendo que para Levinas no hay ninguna dificultad en reconocer la raíz heterónoma de la subjetividad hasta llegar, incluso, a poder decir como Rimbaud que «yo es otro». Esta es la significación última que la idea de «substitución» instaura como nuevo sentido de la subjetividad, es decir, como sentido de la sujeción del sujeto bajo el otro: *Humanismo del otro hombre*<sup>90</sup>.

FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ

89 Levinas, sin embargo, ha separado escrupulosamente ambos órdenes eligiendo, incluso, editoriales distintas para las obras de carácter estrictamente filosófico y los escritos de temática religiosa. Reconoce que cuando reclama la posibilidad de citar versículos bíblicos con el mismo derecho con el que se cita a Hölderlin o Trakl, esto no lo hace para probar sino para dar «testimonio de una tradición y de una experiencia» (E. Levinas, *Humanismo del otro hombre...*, o. c., 93). Por eso advierte que la verdadera aportación que hace el judaísmo al mundo «no es la fácil generosidad del corazón, ni inéditas e inmensas perspectivas metafísicas, sino un modo de existencia guiado por la práctica de las *mitsvot*» (*ibid.*, *Cuatro lecturas talmúdicas...*, o. c., 143).

90 «Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy sujeto esencialmente en este sentido» (E. Levinas, *Ética e infinito...*, o. c., 92). Para una visión complementaria de nuestro capítulo proponemos que se consulten algunas de las explicaciones realizadas posteriormente por Levinas como el apartado III: *Subjetividad y Vulnerabilidad* del capítulo titulado significativamente «Sin identidad», en *Humanismo del otro hombre...*, o. c., 87-92, y el apartado «Sujeción y primogenitura», en *De Dios que viene a la idea...*, o. c., 268-271.