

Δαίμων. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 48, 2009, 81-96
ISSN: 1130-0507

Las posibilidades del Sentido y la Alteridad Radical: un recorrido arqueológico por el pensamiento de Lévinas

The possibilities of Meaning and Radical Alterity: an archeological overview through Lévinas thinking

BORJA CASTRO SERRANO*

Resumen!: En este trabajo indagamos el *Sentido* y la *Alteridad* desde el pensamiento de E. Lévinas. Articulamos un pequeño recorrido que transita desde la crítica levinasiana a la filosofía Occidental como punto de contraste de su pensamiento, para así introducir una primera distinción de la relación sentido/alteridad, donde el sentido –ligado al «sentido común»– actúa neutralizando las alteridades. Hacemos una segunda distinción, donde aparecen los primeros atisbos de un sentido levinasiano en tanto sostenedor de una «alteridad provisoria» en el mundo. Así, llegamos a la tercera –y más relevante– distinción de la relación sentido/alteridad: visualizar cómo se reconfigura el origen del sentido en relación a una nueva noción de alteridad: la Alteridad Radical. Se constituye un sentido del «sentido» en el momento del encuentro con el Otro –Alteridad Radical–. Al parecer, para una nueva configuración de la noción de alteridad, es necesario –a la vez– un nuevo paradigma para la constitución del sentido.
Palabras claves: Lévinas, Sentido, Ética, Otro, Alteridad Radical.

Abstract: This work inquires into *Meaning* and *Alterity* based on E. Lévinas thinking. We articulate a short path that goes from *levinasian's* critique to Occidental's philosophical thought as a contrast point to his thinking, in order to introduce a first distinction between the meaning/alterity relationship, where meaning –tied to the «common sense»– acts neutralizing otherness. We make a second distinction, where the first glimmers of a levinasian's meaning appear holding a «provisional alterity» in the world. In this way we arrive to the third –and most relevant– distinction of the meaning/alterity relationship: visualize how the origin of meaning reconfigures in relationship to a new notion of otherness: Radical Alterity. A meaning of «meaning» is constituted at the time of the encounter with the Other –*Radical Alterity*–. It appears that for a new configuration of the notion of otherness, it is necessary –at the same time– a new paradigm for the constitution of meaning.

Key words: Lévinas, Meaning, Ethics, Other, Radical Alterity.

Este trabajo se instala en una discusión transversal a la historia de la filosofía Occidental, indagando el *Sentido* y la *Alteridad* desde el pensamiento de Emmanuel Lévinas. Respecto

Fecha de recepción: 16 junio 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

* Dirección: República 252, Campus República, Santiago, Chile. Profesor Escuela de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello. Autor de «La clausura categorial del concepto: marginalidad nómada (Aproximaciones teóricas para una nueva comprensión de la marginalidad)», *Revista de la Academia (Universidad Academia de Humanismo Cristiano)*, nº 13, 2008. Investiga sobre pensamiento contemporáneo francés, alteridad y psicología, entre otros. E-mail: borjacastro@gmail.com

1 Este artículo se basa en la investigación de tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, mención Metafísica de la Universidad de Chile. Grado obtenido en diciembre 2008.

al primer concepto, podemos decir que la *pregunta por el sentido* es un eje articulante de nuestro trabajo y adquiere relevancia en tanto pregunta fundamental del siglo XX. El hombre como un buscador de sentido intenta dar respuesta a esta pregunta, cuestión compleja, justamente porque, en su radicalidad, al plantearla nos ubica en el «afuera absoluto»². Y es aquí donde nos interesa indagar: ¿cómo nos desenvolvemos en la existencia? ¿Qué forma adquiere el sentido en ese «afuera absoluto»? Desde esta perspectiva, el sentido comenzamos a interrogarlo dando cuenta de que es algo que nos envuelve con insistencia, pero que no siempre estamos dispuestos a responder y ni siquiera a preguntar. El sentido es un ámbito que provoca temor, preferimos definirlo como «pantallas del sentido» al decir de Holzapfel, como «buen sentido» al decir de Deleuze, para así calmar las ansiedades que despierta este afuera que nos interpela, que nos invade y que a la vez, nos sostiene. Así, la cotidianidad nos ordena bajo un cierto «sentido común»³ que permite un funcionamiento en la sociedad, pero cuando nos atrevemos a preguntar por ese «afuera absoluto» del sentido, ya estamos interrogando un ámbito metafísico, y este es el lugar que nos interesa «escuchar».

Esbozado el primer concepto, nos preguntamos: ¿Desde qué pensamiento recorreremos este camino que comienza en el «sentido común» estructurante de realidad, pero que termina en una reflexión filosófica otra sobre el sentido? ¿Desde qué lugar interrogaremos este «afuera absoluto» del sentido? Porque creemos que el sentido es una pregunta que nos sitúa ahí afuera, a la deriva –justamente he ahí su fuerza epistemológica–, y que por lo mismo es capaz de desarmar lo preestablecido y el «sentido común» posibilitando un encuentro genuino con otro, es que aparece nuestro segundo concepto a partir del pensamiento de la alteridad de Emmanuel Lévinas.

De este modo y precisando, en este trabajo articulamos un breve recorrido que transita desde la crítica levinasiana al pensamiento de la filosofía Occidental como punto de contraste de su pensamiento. Luego, introducimos una primera distinción de la relación sentido/alteridad, donde el sentido –ligado al «sentido común»– actúa neutralizando las alteridades. Hacemos una segunda distinción, donde aparecen los primeros atisbos de un sentido levinasiano, el cual actúa como sostenedor de una «alteridad provisoria» en el mundo. De esta manera, llegamos a la tercera –y más importante– distinción de la relación sentido/alteridad, que es visualizar cómo se reconfigura el origen del sentido en relación a una nueva noción de alteridad: la figura de la Alteridad Radical que propone Lévinas. Se constituye un sentido del «sentido» en el momento del encuentro con el Otro –Alteridad Radical–, e intentamos dar cuenta de este fenómeno arqueológicamente, es decir, desentrañando su origen, los distintos caminos y desvíos que transitó para constituir este nuevo sentido.

A partir de nuestros dos ejes temáticos –el sentido y la alteridad– podemos decir que nuestro objetivo es desentrañar el recorrido que constituye al sentido del «sentido» como el momento del encuentro con el Otro –en tanto figura de Alteridad Radical–. Desde la filosofía levinasiana creemos que nuestro problema logra una importancia y encuentra una fundamentación relevante, ya que configura un *sentido* otro al de la *propia* existencia. Y

2 Cfr. Cristóbal Holzapfel: *A la búsqueda del sentido*, Santiago de Chile, Sudamericana, 2005, pp. 15. Esta expresión nos conduce a pensar que la pregunta por el sentido no sólo se refiere a una cuestión existencial, sino también metafísica. Por lo tanto, ese «afuera absoluto» es un *lugar* por excelencia de la filosofía, que tiene una potencia propia, no en relación a algo –de ahí el temor que provoca–.

justamente, el entrar a este otro sentido, nos hace pensar un lugar que está «más allá» de nuestras posibilidades de ser, más allá de todo lo posible de representar: la metafísica levinasiana de la Trascendencia. Se desentraña un *sentido* ético que es pura orientación hacia lo Otro sin retornar jamás a lo Mismo.

Las preguntas fundamentales que guiaron este trabajo fueron: ¿Cuál es el sentido del «sentido», en el pensamiento levinasiano, desde la figura de la Alteridad Radical? Reconfigurando la idea de alteridad, ¿se reconfigura un origen otro del sentido? ¿No estaríamos hablando aquí, de sentido del «sentido» como la aparición del rostro del otro? Nueva configuración de la alteridad, ¿implica también una nueva configuración del sentido, y viceversa? Al parecer, para una nueva configuración de la noción de alteridad, es necesario –a la vez– un nuevo paradigma para la constitución del sentido.

1.– Crítica de Emmanuel Lévinas a la Filosofía Occidental: un sentido que estructura la realidad, la Totalidad como hilo conductor

Como primer punto de contacto, es necesario desentrañar brevemente los conceptos de *totalidad* y *sentido*. De esta manera, la hipótesis que nos guía, es que al desestructurar el concepto de totalidad se logra desentrañar un tipo de constitución de sentido. Esta desestructuración permite acceder a los andamios de una cierta *constitución* de sentido, y como se sabe, es contra este andamiaje que Lévinas se instala. Si la noción de totalidad significa un sentido, ¿cómo se estructura este sentido?

Creemos que desde los inicios de la filosofía Occidental se ha intentado establecer grandes *sistemas*, *globalidades*, *síntesis universales* para guiar el camino hacia la verdad, para establecer el saber. «Esta historia (la de la filosofía) puede ser interpretada como una tentativa de síntesis universal, una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en donde la conciencia abarca al mundo (...)»⁴ Por lo tanto en la medida que podemos totalizar las realidades, los fenómenos, éstos los podemos ubicar, definir, situar y conocer fácilmente; no hay cabida al misterio o al secreto. La idea de totalidad se basa en el privilegio de la razón, siendo este el camino hacia la búsqueda de sentido; por lo tanto, el concepto de totalidad, según Lévinas, por su condición abarcativa –nada queda fuera de él– establece un pensamiento absoluto, que estructura un sentido que nos va entregando significados pre-establecidos y circunscritos. Logra territorializarse como *el* sentido; a nuestro entender, como «sentido común»⁵. Según Lévinas, la filosofía Occidental tiene un temor a fisurar la totalidad, a perderla como posibilidad de contexto;

3 «Sentido común» es una expresión acuñada y usada por nosotros, la cual nos ha permitido –a modo de herramienta– desentrañar el texto de Lévinas. Podemos definirla como el darle contexto y explicación a las cosas que nos suceden, como un velo estructurante de realidad. Habría relación con las «pantallas del sentido» descritas por C. Holzapfel (Cfr. *A la búsqueda del sentido*, 2005) o el «buen sentido» de G. Deleuze (Cfr. *Lógica del Sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005) en tanto estructuras que decantan un orden y una organización, tipo códigos sociales que dan sentido sin preguntarse –mayormente– por él. Podríamos relacionarlo también con el «mundo natural» según E. Husserl (Cfr. *Ideas I*, México, FCE, 1986), el cual sería el mundo donde no está instalada la crítica.

4 E. Lévinas: *Ética e Infinito* (en adelante EI), Madrid, Ed. La Balsa de Medusa, 2000, pp. 63. El paréntesis – (la de la filosofía)– es nuestro.

5 El «sentido común» es una expresión acuñada y usada por nosotros. La definimos como el darle contexto y explicación a las cosas que nos suceden, como un velo estructurante de realidad.

lo espiritual y el sentido están situados en el saber, de ahí las ganas de clasificar, conceptualizar y categorizar.

Desde la crítica a la relación totalidad – sentido, podemos delimitar y particularizar –a groso modo– algunas críticas que se desprenden de ésta y que ayudan a sostener el argumento. Una primera particularización de la crítica es la relación que podemos identificar entre la idea de totalidad y la idea de identidad, estableciéndose que la conciencia de sí es al mismo tiempo la conciencia del todo. Como se sabe, Lévinas desarma la idea de Totalidad hegeliana para fundamentar esta crítica, y nos entrega esta clave cuando habla en referencia a Hegel y su *Fenomenología del Espíritu*: «La fenomenología hegeliana –en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto– expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados (...) La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es `Otro`».⁶ El movimiento dialéctico hegeliano genera una totalidad en donde, finalmente, la diferencia no es diferencia; donde el yo al situarse como otro, aún así no logra configurarse como lo Otro. De modo resumido, visualizamos la noción de diferencia que ocupa la filosofía Occidental: toda diferencia queda subsumida en el todo. La relación entre la totalidad y el Mismo es que no hay diferencia radical, no se posibilita la exterioridad.⁷ Por lo tanto, la subjetividad que aparece es aquella que pertenece a la totalidad, que puede ser clasificable y situable para un pensamiento que tiende a conceptualizarla y poseerla.

Una segunda particularización de nuestro argumento crítico se ve al desentrañar la relación entre totalidad y tiempo. La noción de tiempo se articula con la concepción de la muerte. En este sentido, Lévinas establece una crítica severa a los planteamientos de Heidegger en relación a su manera de entender el tiempo –que para nuestro autor está en relación con la tradición filosófica– y la muerte, en tanto que la muerte aparece en la estructura ontológica del *Dasein* como *ser-para-la-muerte* (*Sein sum Tode* – parágrafo 49), configurando un modo de ser del ser finito. Para Lévinas, Heidegger muestra ahí la tendencia a vincular siempre el sentido y el ser, por lo que la muerte se experimenta en la afección de la angustia frente a la nada. Si revisamos –sinópticamente– *Ser y Tiempo*, Heidegger nos dice que la muerte es un modo de ser del *Dasein*, por lo que la muerte se estructura en el *Dasein* como *ser-para-la-muerte*, esto es, «la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte.»⁸ Si seguimos los planteamientos de Heidegger, nuestra existencia –como modo de ser– sería estar vueltos hacia un fin, o más bien, hacia *mi* propio fin y de nadie más. De esta manera, el tiempo está pensado a partir de la muerte, porque el tiempo es un modo de ser del ser finito, en tanto el *Dasein* asume el *ser-para-la-muerte* y vislumbra –en ese momento– que la muerte es algo insuperable que le abre todas sus posibilidades en su existencia finita (tiempo) y arrojada.⁹ «El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella «es», es por esencia cada vez la mía».¹⁰

6 E. Lévinas: *Totalidad e Infinito, Ensayo sobre la exterioridad* (en adelante TI); trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Ed. Sígueme, 1997, pp. 60-61.

7 Cfr. E. Lévinas: «El yo y la totalidad», en: *Entre Nosotros, Ensayos para pensar en otro* (en adelante EN), trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 28.

8 M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Santiago, Ed. Universitaria, 1997. Parágrafo 49, pp. 267.

9 Cfr. P. Peñalver Gómez: «Del tiempo finito al tiempo infinito», *Anthropos*, n° 176, 1998, pp. 55-56.

10 M. Heidegger: *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Santiago, Ed. Universitaria, 1997. Parágrafo 49, pp. 261.

El sentido del tiempo se entiende bajo el ser finito, en donde la muerte ya está incorporada en nuestra estructura existencial, por tanto es una situación que es inminente, como si ya la conociéramos. Como dice Lévinas: en el tiempo original de Heidegger hay una relación con el futuro que es una relación con la posibilidad –en este sentido, anticipación al futuro como posesión–, por lo tanto gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*¹¹. Aquí ya podríamos aliar el concepto de tiempo y la noción de totalidad que critica Lévinas; el *Dasein* ya incluye la muerte y el tiempo en un todo. «La muerte señala, para empezar, la terminación del «estar allí», pero, gracias a ella, ese «estar allí», o el hombre que, como ente, constituye el acontecimiento de ese «estar allí», es la totalidad de lo que es (...).»¹² Lévinas se preguntará en contraposición a Heidegger: «¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?»¹³.

Finalmente, queremos introducir la crítica de Lévinas a la trama del Ser heideggeriano. Ésta aparece a lo largo de todo el *corpus* teórico levinasiano, apuntando directamente a un totalitarismo ontológico, el cual Lévinas desentraña de la siguiente manera: el ente ha estado siempre supeditado a una fuerza superior a él (la del ser), la que dirige su comportamiento de manera totalizante. Podemos intuir que Lévinas toma como aspecto central en su crítica la universalidad de la ontología: «Así pues, la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología (...) No es que haya verdad porque existe el hombre, sino que hay verdad porque el ser en general es inseparable de su apertura (...).»¹⁴ Visualizamos cómo Lévinas concibe la ontología heideggeriana, en donde el ser comandaría al hombre de una manera totalizante; una fuerza anónima –que sería la del ser– se dona (*es gibt* – «se da»¹⁵) al ser humano para guiarlo hacia el camino de la Verdad. Para Lévinas, más bien esa donación del ser estaría dando cuenta de un ser que no empieza ni acaba, al que nada se le opone y al que nadie lo juzga, que se da como una abundancia anónima, innumerable, que configura una totalidad en donde mueve a los hombres.¹⁶

Según Lévinas, este ha sido el movimiento de la filosofía Occidental, que ha sido una ontología, es decir, la reducción de lo Otro al Mismo, guiados por lo que él llama, la inteligencia del ser –término neutro–. Una primacía del Mismo que se asemeja a no recibir nada del Otro, sólo lo que está en *mí*. Para Lévinas la ontología es conocer y neutralizar al otro, cuando llega a ser objeto-concepto, ahí le quita su alteridad.¹⁷ Hay un «imperio-

11 Cfr. E. Lévinas: *Dios, la muerte y el tiempo* (en adelante DMT); trad. Maria Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Ed. Cátedra, 2005, pp. 68.

12 E. Lévinas: DMT, pp. 65.

13 E. Lévinas: DMT, pp. 127.

14 E. Lévinas: «¿Es fundamental la ontología?», en: EN, pp. 14.

15 Expresión heideggeriana, la cual apunta a decirnos que el ser «se da», y el ser tiene distintas posibilidades en su destino de donación, tal como la Cuaternidad, la *Ge-stell*, entre otras. El ser «se da» puesto en juego en el *Dasein*, y este destino que «se da» se presenta como verdad del ser. Cfr. M. Heidegger: «Carta sobre el Humanismo» en: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 275-276. Tendríamos que aclarar que la traducción de «es gibt» por «se da» se hace porque es importante que aparezca el verbo alemán «geben» que es «dar». Sin embargo, en el alemán corriente el «es gibt» se traduciría por «hay», tal como al francés se haría por «il y a». Nota del traductor en la «Carta sobre el humanismo», pp. 275.

16 Cfr. E. Lévinas: EI, pp. 43-50.

17 Cfr. E. Lévinas: TI, pp. 67.

lismo ontológico» para Lévinas: «El ser del ente es el *medium* de la verdad. La verdad que concierne al ente supone la apertura previa al ser»¹⁸. Un ser general que prima, que nos guía hacia un fin, que establece un sentido «prestado» el cual nos dirige a la evidencia, a la Verdad objetiva.

En resumen, las críticas escogidas dan cuenta de la totalidad como una estructuración de sentido que deja a este último reducido a una racionalidad, a un tiempo lineal y donde todo queda subsumido al Mismo: a una sociedad objetivada¹⁹. Por lo tanto, contrariamente a estos pilares del pensamiento Occidental, Lévinas nos invita a la «escucha» en su pensamiento: al infinito, a la exterioridad, a la Alteridad Radical; duda de la *Totalidad* y propone la noción de *infinito* como posibilidad de fisurarla, dejando entrever una vía absolutamente distinta en la búsqueda de sentido. Debemos precisar nuevos conceptos articuladores de sentido, los cuales no estarían en la síntesis que hace la filosofía Occidental, sino más bien en el «cara-a-cara» de la relación intersubjetiva. Como dice Lévinas, la filosofía primera es la ética. «Lo no-sintetizable por excelencia es ciertamente la relación entre hombres»²⁰. La noción de infinito trasciende al sujeto, re-configura a un ser más allá de la totalidad, donde lo que toma relevancia no es pensar juntos al Mismo y al Otro, sino establecer una *separación* entre ellos. A partir de la crítica levinasiana, visualizamos que para nuestro filósofo es necesario proponer un pensamiento a partir de la Alteridad Radical; una nueva alteridad que toma al otro en tanto otro.

2. Una nueva configuración de la alteridad: «Sentido común» y neutralización de la Alteridad Radical hacia el sentido del «sentido» y la Alteridad Radical

El siguiente apartado pretende hacer de «bisagra» entre la crítica que esbozamos a la noción de Totalidad y Sentido con la posibilidad de llegar al sentido del «sentido» en tanto figura de Alteridad Radical. Por lo tanto, instalaremos un breve recorrido filosófico –a partir del sentido– que nos revela posibles accesos a ciertas configuraciones de alteridad, según el sentido desplegado. Veremos brevemente las concepciones de sentido en Husserl y Heidegger, las cuales el mismo Lévinas critica, permitiéndonos así construir y fundamentar nuestra propia expresión de «sentido común». Es importante la construcción de esta expresión, porque desde ahí podemos hacer un punto de inflexión, y realizar un giro respecto a este último sentido para marcar y continuar el camino levinasiano respecto a su propia articulación de sentido, que –bajo nuestra hipótesis– nos llevará más allá de la Totalidad, más allá del Ser: lugar de la Alteridad Radical o ética.

Sin embargo, no podemos llegar de modo directo desde las concepciones de sentido criticadas por Lévinas a su constitución *otra* de sentido. Tenemos que poner en juego la posibilidad de re-significar el sentido a partir de la re-escritura que hace Lévinas del Mismo, para comenzar a instalar nuevos cimientos de sentido desde la propia perspectiva de nuestro autor, y de este modo entrar de lleno a la Alteridad Radical como sentido del «sentido».

18 E. Lévinas: TI, pp. 68.

19 Cfr. E. Lévinas: TI.

20 E. Lévinas: EI, pp. 65.

Ahora bien, de modo sintético y sin pretender entrar de lleno en la amplia y extensa teoría husserliana, vemos que la perspectiva crítica que realiza Lévinas a la concepción de sentido en Husserl²¹ se basa en que la conciencia constituye sentido bajo el concepto de *intencionalidad* que hace que el pensamiento de la conciencia sea pensamiento de *algo*, de eso que está en el exterior. La exterioridad de este *algo* está supeditada y neutralizada por la interioridad del pensamiento, el cual le otorga sentido a esa exterioridad²². Como se sabe, todo sentido viene de la conciencia. Incluso para Husserl –según Lévinas– lo objetivo de la relación intersubjetiva está en que ésta se constituye a partir del solipsismo de la mónada. Hay que precisar que lo recién descrito no niega la existencia del Otro; sí establece el sentido de la relación social a partir de la mónada. «Esta actividad original del sujeto es una intencionalidad, es decir, un pensamiento que tiene un sentido. La relación social, antes que un compromiso del sujeto anterior al pensamiento y, por tanto, una situación excepcional del espíritu, es el sentido de un pensamiento»²³. En esta línea, y desde la óptica de Lévinas, podríamos decir que Husserl no se interesó por el tema de la Alteridad Radical en su manera de pensar la constitución de sentido.

Para Husserl –según Lévinas– no hay una fuerza que sea superior ni que domine de antemano las acciones del pensamiento, más bien, el pensamiento sería autonomía absoluta²⁴. Lévinas critica la constitución del sentido en Husserl, postulando que para él lo real –tanto cosas como pensamientos– logra tener sentido en la conciencia. Esta última sería el modo mismo de la existencia de sentido, por lo que visualizamos lo inmanente, lo interior y el solipsismo que critica Lévinas en esta constitución de sentido. «La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, una libertad que se cumple como conciencia y que se define por ella; una libertad que no caracteriza únicamente la actividad de un ser, sino que se sitúa antes del ser y en relación a la cual se constituye»²⁵. Finalmente, podemos decir que la relevancia está puesta en el fenómeno que aparece a plena luz, asegurando la inmanencia como totalidad y una filosofía en la cual todo sentido queda inscrito en una inmanencia radical, haciendo referencia a la exterioridad desde sí misma, desde la subjetividad trascendental.

Continuando nuestro breve recorrido, Lévinas también critica la constitución de sentido en Heidegger. Según nuestro autor, esta perspectiva pone de manifiesto que la experiencia –al igual que el lenguaje– ya no estaría conformada por elementos aislados que significarían desde sí, sino que ahora estos elementos significan a partir de un «mundo» como dice Lévinas. Por lo tanto, el sentido no estaría en ciertos objetos o en los contenidos de éstos; ahora surgen en referencia los unos con los otros, pero bajo la *reunión del ser* respecto al que habla o percibe, y quien también forma parte del ser reunido²⁶. Lévinas

21 Lo importante aquí es entender que no estamos tomando a Husserl literalmente, sino a Lévinas lector de Husserl.

22 Cfr. E. Lévinas: «La obra de Edmund Husserl», en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (en adelante DEHH), trad. Manuel E. Vásquez, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 41.

23 E. Lévinas: «La obra de Edmund Husserl», en DEHH, pp. 86.

24 Cfr. E. Lévinas: «La obra de Edmund Husserl», en DEHH, pp. 86.

25 E. Lévinas: «La obra de Edmund Husserl», en DEHH, pp. 87.

26 Cfr. E. Lévinas: *Humanismo del otro hombre* (en adelante HAH), México, Siglo XXI, 2003, pp. 23-24.

nos dice: «La significación precede a los datos y los aclara»²⁷. En esta línea, el sentido comienza a aclarar un conjunto de situaciones no escindibles. La significación no es que modifique las cosas ya dadas o existentes en una realidad; es el sentido lo que ilumina un «mundo común» en el cual co – habitan los sujetos, su posición histórica, un lenguaje, una cultura, entre otros.

Dando un paso más, podemos decir que la significación y el sentido se dan en la exterioridad del ser que transita hacia un sujeto en el cual se encarna. Y este sujeto en la existencia –en el mundo común o en la totalidad iluminada por el ser– piensa y a la vez se expresa. «No somos sujeto del mundo y parte del mundo desde dos puntos de vista diferentes, sino que, en la expresión, somos sujeto y parte a la vez»²⁸. Estamos insertos en una totalidad en donde no hay separación de los particulares, y, tal como dice Lévinas críticamente, siempre somos delegados del Ser. La concepción heideggeriana del sentido le da prioridad al ser, al ser del sujeto, o bien a la totalidad que hace inteligible un mundo iluminado por el ser en el que están subsumidos todos los sujetos. Insertos en esta totalidad del ser, los individuos han perdido su identidad propia y única. El sujeto y el mundo están significados por el ser que reúne e ilumina el contexto. Seguimos instalados en un sentido que no orienta ni constituye un sentido otro, que no personaliza, sino todo lo contrario, apunta a un dominio de lo impersonal y lo universal, neutralizando la alteridad.

Desde Lévinas tanto la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana no logran cimentar un sentido único que no retorne al Mismo. Y justamente, el «sentido común» estaría entendido desde una orientación que más bien tiene una dirección asignada, es de ida y vuelta, sin perturbación ni misterio alguno. «La correlación o la estructura regresan: la trascendencia se sincroniza con el discurso y entra en el orden indestructible del ser, en su indesfasable simultaneidad, es decir, en la totalidad que le confiere un sentido»²⁹. Tendríamos que comenzar a cimentar una nueva manera de entender y configurar el sentido, pudiendo de esta manera salir de la estructura totalizante del «sentido común», logrando entender un sentido nuevo, un sentido único que nos de sentido desde otro lugar que el Mismo y su totalidad.

Tal como se mencionó, antes de llegar a desentrañar por completo el recorrido que nos permita llegar a la Alteridad Radical como sentido del «sentido», habría que introducir ciertos nuevos andamiajes de sentido propuestos por Lévinas, los cuales se desmarcan de su crítica al sentido de la filosofía occidental. Así, pretende fijar ciertas condiciones de esta nueva configuración de sentido, la cual se estructura como una nueva orientación que se mueve desde lo idéntico hacia un Otro que es absolutamente otro. Pero, ¿a qué se refiere con esta fijación de condiciones? Como se sabe, nuestro autor apunta a que el movimiento de esta orientación no depende de un contexto, ni de un mundo en común, más bien es un

27 E. Lévinas: HAH, pp. 24. Aquí Lévinas nos introduce en la concepción ontológica de Heidegger y su comprensión del sentido. Y justamente, los datos ya no son lo relevante, pues el contexto y el mundo, es decir, la existencia comienza a ponerse en juego bajo la iluminación del ser, siendo desbordado por la historia, y es ahí donde radicaría el sentido.

28 E. Lévinas: HAH, pp. 31.

29 E. Lévinas: «Enigma y fenómeno», en: DEHH, pp. 292.

movimiento que comienza en un idéntico, en un Mismo, el cual tiene una manera particular de relacionarse con el mundo³⁰.

Podemos establecer brevemente, que Lévinas le da mucha importancia a la *separación* del Mismo, constituyendo una interioridad y una separación absoluta que configura una nueva subjetividad, la cual se relaciona con el mundo a partir del goce³¹. Lévinas re-escibe éticamente la subjetividad, continuando con la idea de poder captar el instante en que se configura, tal como lo comenzó haciendo en *El Tiempo y el Otro* bajo su análisis hipostático, saliendo de la horrorosa existencia del *hay (Il y a)*. Instaure una nueva versión de la subjetivación, instalando la noción de gozo. En esta re-conceptualización del Mismo, están los primeros cimientos para configurar un sentido del «sentido» que haga irrumpir la figura de la Alteridad Radical. Allí instala una subjetividad que establece una estructura de relación sensible, particular, la cual goza y se apropia de los contenidos mundanos, constituyendo ya una relación con «alteridades provisionales»³². Se configura un Mismo que goza de las alteridades fuera de él y las posee; explota lo que se ubica fuera de sí mismo (*autre*); hay un «Yo» soberano, una interioridad y un psiquismo separado de la totalidad. Esta nueva configuración del Mismo es de suma relevancia, porque: «La relación metafísica con el infinito y la relación ética con el otro suponen un yo separado, capaz de una vida propia, interior y «egoísta»»³³.

Esta interpretación fenomenológica del Mismo es ante todo un momento importantísimo en el desarrollo de esta ética metafísica del rostro y lo infinito, que para nosotros sería el desentrañamiento del sentido del «sentido» propiamente tal. De este modo, en esta nueva conceptualización, donde aparecen nuevos cimientos para establecer un sentido otro –en tanto estructura relacional sensible, particular y separada–, el Mismo queda abierto y en espera de recibir al Otro, en tanto figura de Alteridad Radical.

3. Estructuración y recorrido del nuevo sentido que configuró la figura de Alteridad Radical

En base a este intento arqueológico en que estamos para desentrañar la figura de Alteridad Radical como constituyente de sentido del «sentido», es decir, como posibilitadora de un sentido primario, se nos hace necesario –para cerrar el camino– puntualizar a groso modo cómo ella se estructuró para lograr su posición de alteridad absoluta. En un primer momento analizaremos la Alteridad Radical a partir de la visitación e irrupción del rostro del otro hombre, mostrando la posibilidad de Infinito y trascendencia que él mismo trae.

Para comenzar este primer análisis, tenemos que volver a precisar que el Mismo bajo una identidad separada e independiente respecto al Otro, no logra configurar una totalidad. El Mismo en esta separación con el Otro hace que este último no se pueda distinguir; no se pueda localizar dentro de un marco pre-definido, siendo «indiscernible» en palabras de

30 Cfr. E. Lévinas: HAH, pp. 49.

31 Cfr. E. Lévinas: «Interioridad y Economía», en: TI, pp. 128-200.

32 Noción acuñada por nosotros para describir una alteridad previa –que tiende hacia la asimilación de lo otro– a la Alteridad Radical levinasiana.

33 P. Peñalver: *Argumento de Alteridad*, Madrid, Caparrós, 2000, pp. 97.

nuestro autor: «En los «indiscernibles», la alteridad no reclama un género común ni un tiempo sincronizable como re-presentación por la memoria o la historia. Conjunción totalmente diferente del acoplamiento que caracteriza a la síntesis: proximidad, cara-a-cara y sociedad»³⁴.

En la expresión cara-a-cara que introduce Lévinas, se nos impone la noción de rostro, siendo este mismo el que logra asentar una *proximidad* que es totalmente distinta a la que impone la síntesis totalizadora. El rostro estructura un pensamiento que es *anterior*, *antiguo* respecto al saber y a la experiencia: «Mientras que el pensamiento despierto al rostro o por el rostro es el pensamiento ordenado por una irreductible diferencia: pensamiento que no es un pensamiento *de...*, sino, de entrada, un pensamiento *para...*; pensamiento que no es una tematización, sino una no – indiferencia por el otro (...)»³⁵. La significación del *cara-a-cara* que impone el rostro, nos indica que la alteridad indiscernible del otro es irreductible, se escapa a la aprehensión, no es posible reducirla a diferencias específicas de una totalidad que es común a todos. En esta misma línea, la *proximidad* del otro no es posible aprehenderla, está dada gracias al sentido que establece el rostro, una significatividad que significa más allá de aquello que se puede percibir³⁶: no es una proximidad espacial. El rostro –bajo la expresión cara-a-cara– no se construye como un retrato, pues es imposible moldear bajo la percepción, por lo tanto, queda dentro de los márgenes de lo que Lévinas llama ética. «(...) me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético»³⁷.

Entonces, ¿cómo significa el rostro si es sentido primero, ético, y original en el cara-a-cara de la relación interhumana? La derechura del rostro significa como una relación que, por una parte, se establece con lo que es absolutamente débil, que está expuesto, por tanto, desnudo, desprotegido y despojado, invitándonos a un acto de violencia.³⁸ Pero por otra parte, sucede paradójicamente al mismo tiempo, que el rostro es lo que nos prohíbe matar, es el «No matarás». Hay un mandato del otro hacia *mí*. Esta configuración del rostro nos muestra toda la potencia de la asimetría en la relación con el Otro, imposibilitando la reciprocidad entre el Mismo y el Otro. Para precisar, podemos decir que el mandato del rostro es específico e interpela al Yo. Estamos llamados a responder del Otro y a ser *responsables* por él, configurándose de esa manera justamente por la interpelación –la cual *me* reclama y *me* cuestiona– que comienza en el otro y que nace a partir de su rostro. El ser responsable apunta a que hay que responder al llamado del Otro, incluso en la posibilidad de decir «no», lo que implica finalmente, que no se puede no responder. Tal como plantea Lévinas: «(...) lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien soy responsable»³⁹.

34 E. Lévinas: *De Dios que viene a la idea* (en adelante DVI), trad. Graciano González R. Arnáiz y Jesús María Ayuso, Madrid, Caparrós, 2001, pp. 210.

35 E. Lévinas: DVI, pp. 210.

36 Cfr. E. Lévinas: DVI, pp. 210-211.

37 E. Lévinas: EI, pp. 71.

38 Cfr. E. Lévinas: «Filosofía, Justicia y Amor» en: EN, pp. 130.

39 E. Lévinas: «Filosofía, Justicia y Amor» en: EN, pp. 130-131.

Dicho de otro modo, en la irrupción del rostro, éste articula el imperativo del «no matarás» mostrando toda la asimetría de la relación intersubjetiva, y desde este imperativo nos reclama y nos cuestiona a ser responsables por él, a responderle. Es una responsabilidad anterior a mi libertad, el Otro me exige respuesta, y soy *yo* el único que puedo responderle al Otro. Entonces, la clave de la responsabilidad es que nadie puede sustituir la unicidad y la particularidad de cada hombre, somos seres «únicos», de ahí también la potencia de ser responsable del Otro⁴⁰. Y la responsabilidad no nace del Yo, sino más bien nace de la potencia de la Alteridad Radical.

A partir de lo anterior, se devela que la subjetividad significa como pasividad. Esta responsabilidad que plantea Lévinas, que se produce de *mí* hacia el *otro*, no es una iniciativa que comience en el sujeto, que dependa de su propia voluntad, es una exposición que precede a la iniciativa del Mismo. El sujeto no está en la misma trama de donde aparece el rostro del Otro. «Mi exposición al otro en mi responsabilidad para con él se hace sin «decisión» de mi parte (...) Exposición a la apertura del rostro, que es el «más lejos aún» de la ex – claustración del «sí mismo»⁴¹. De esta manera, *mi* responsabilidad por el otro y *mi* exposición a él supone un sentido primero que está dado por la trama del Otro, que viene de la figura de Alteridad Radical. Se nos esboza –a través del rostro del otro hombre– una alteridad que viene del «más allá», que nos hace entrar a la metafísica levinasiana, el poder decir la trascendencia absoluta.

A pesar de la dificultad discursiva en Lévinas respecto a que el rostro del otro hombre a partir de la ética es la traducción de una relación concreta con el otro, tenemos que decir que es desde aquí también que existe la posibilidad de pensar un Otro que no queda subsumido ni apropiado por la lógica del conocimiento, del saber o la representación. Por lo tanto, la figura de rostro nos esboza una relación mantenida con la exterioridad, con ese «más allá» descrito por el autor, lo que a su vez funciona como una ventana a su metafísica. En este sentido, se establece una coincidencia entre el rostro del otro hombre con lo Infinito y la Trascendencia, que también expresa el rostro.

Como se sabe, la exterioridad que permite el rostro se mantiene gracias a la «idea de Infinito»⁴² que esboza Lévinas, al plantear que el contenido excede a la idea y al sujeto que la concibe. En este sentido, es que la «idea de infinito» puede ser testigo de la exterioridad, ya que en esta desproporción que nos entrega se puede decir la Trascendencia, permitiendo a su vez la no reducción, la no apropiación del Otro⁴³. Entonces, si Lévinas establece que el sentido se configura más allá de lo que el hombre puede *ser*, es decir, más allá de lo que él mismo puede mostrar; si el sentido se configura desde esta expresión del cara-a-cara impuesta por el rostro del otro hombre en concreto (fondo ético), irrumpiendo en su extrañeza total de otro dirigiéndose a *mí* y apelando a mi responsabilidad por él, ¿no es la manera en que se instala en nosotros una idea respecto a aquello que está «más allá»

40 Cfr. E. Lévinas: «Filosofía, Justicia y Amor» en: EN, pp. 134.

41 E. Lévinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (en adelante DOMS), trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 263.

42 Lectura que hace Lévinas sobre la tercera meditación de Descartes (sobre lo infinito en lo finito).

43 Cfr. G. González R. Arnáiz: *Emmanuel Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid, Pedagógicas, 2002, pp. 129.

de nosotros?⁴⁴ ¿Podríamos decir que el rostro del otro hombre coincide con esa idea que se instala en nosotros como Infinito?

Como esbozamos, en el pensamiento de Lévinas hay una configuración en donde cada uno de nosotros ya está entregado al otro, incluso antes de dedicarme a *mí* mismo; hay un sentido que irrumpe desde el otro, estableciendo una relación de pura gratuidad con aquella alteridad. Por lo tanto, podemos decir que el sentido del «sentido» que ha sido configurado por la Alteridad Radical estructura una responsabilidad que es anterior a nuestra propia libertad, que es anterior a todo comienzo desde el Mismo, anterior a todo presente. Tal como pregunta Lévinas: «*Anterior*, pero ¿en qué pasado? No en el tiempo que precede al actual, en el que yo habría contraído algún compromiso (...) La responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial, irrepresentable y que jamás fue presente(...)»⁴⁵ Aquí, si bien nuestro filósofo hace una referencia a la *huella*, que nos remite a la significación del rostro, nos interesa mostrar que el sentido del «sentido» que se configura como Alteridad Radical hace que el Yo esté comprometido en la responsabilidad del otro antes de su propia decisión, por lo que esta Alteridad Radical viene de un tiempo que no es el nuestro, viene de un pasado imposible de representar, lo que instala una diacronía radical del tiempo, la cual se resiste a toda sincronización del orden establecido por el Mismo.

El compromiso de ese pasado inmemorial que se da en aquella responsabilidad con el Otro retorna a nosotros como una orden y como una súplica que se da en una primera entrada bajo el rostro del otro hombre —en una relación interhumana con el Otro concreto—. Pero a su vez, aquel rostro también viene de un «más allá» que respeta al «extranjero», de un «más allá» que no es tematizable, «que se expresa en ese rostro y del que mi responsabilidad para con el otro da testimonio sin hacer referencia a una percepción previa»⁴⁶. Es un «más allá» invisible, que no se puede poseer en ninguna relación, porque justamente no es un término ni un polo de las relaciones posibles de establecer; este «más allá» es todo aquello, porque precisamente es Infinito.

Habiendo propuesto una entrada a la metafísica levinasiana a partir del rostro y el Infinito, queremos, como segundo momento, analizar el rostro y su significación como *huella*, cuestión que también nos permite decir la trascendencia absoluta y así entrar a una fenomenalidad otra. De este modo, como ya hemos puntualizado un nuevo paradigma de sentido, el cual tiene que ver con una significación primera la cual estructura una Alteridad Radical, y viceversa, podemos decir que este nuevo sentido y la Alteridad Radical se alimentan mutuamente, y su significación consiste en mostrarse «en su simplicidad no-histórica, en su desnudez absolutamente incalificable e irreductible, en existir `antes` de la historia y `antes` de la cultura».⁴⁷ Por lo tanto, ¿cómo es que este sentido ético, que irrumpe como alteridad absoluta, puede significar? ¿Este sentido del «sentido» que estructura una figura de Alteridad Radical, bajo la noción de rostro, de Infinito, cómo significa?

44 Cfr. E. Lévinas: DVI, pp. 215 y 217.

45 E. Lévinas: DVI, pp. 216.

46 E. Lévinas: DVI, pp. 216.

47 E. Lévinas, HAH, p. 71.

Para responder a las interrogantes anteriores, habría que precisar ciertos puntos que establece Lévinas. Según el autor, el «más allá» de donde surge la extraña experiencia de la irrupción del rostro del otro hombre no se puede concebir, no está a la luz del conocimiento ni de lo que se puede descubrir como fenómeno que se manifiesta, pero, a su vez, tampoco se refiere a una ausencia que se reduzca a lo que se esconde, ya que tiene una significación que está dada desde otra trama, otro lugar. El rostro trae una significación propia, la cual no se absorbe en el Mismo; más bien perturba la inmanencia y se dirige al Mismo, pero nunca se une a él, está siempre liberado: así establece su condición de Alteridad Radical y libre⁴⁸. Lévinas nos dice: «Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo *absolutamente Ausente* del cual procede, no *indica*, no *revela* este Ausente y sin embargo lo *Ausente* tiene una significación en el rostro»⁴⁹. Esta significación del rostro que procede desde lo Ausente tiene que instalarse como una «tercera vía», no puede estar en la lógica ni de la *revelación* (manifestación), ni de la *disimulación* (ocultación), nos dice Lévinas. Entonces, cuando el Otro irrumpe bajo el cara-a-cara del rostro y nos cuestiona y nos reclama, nosotros respondemos según ese sentido que aparece, el cual es pura irrupción de Alteridad Radical. Este sentido desplegado por el rostro, es la significancia de la *huella*. «El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado (...)»⁵⁰.

Dado lo anterior, podemos decir que la noción de rostro –en su significación como huella– sería la única posibilidad de decir todo el sentido de lo trascendente, sin que esta última caiga en un orden inmanente; justamente porque gracias a la manera de significar de la huella, la trascendencia es siempre *concluida*, siempre pasado. En la significación de la huella se hace patente la diacronía entre las tramas del Mismo y de lo Otro, nunca posibilidad de correlación, sino pura *irrectitud*.⁵¹ Como se sabe, la *huella* a la que apunta Lévinas significa fuera de toda su intención de señalar y funcionar como signo, posibilita una pura *irrectitud*, dado que responde a un pasado irreversible, y, por lo tanto, en esta diacronía que impone la huella significa más allá del ser. En la ausencia de donde procede, ese pasado inmemorial de donde nos visita a través del rostro sería el más *allá del ser* como trascendencia, permaneciendo separada absolutamente de la trama del Mismo. El sentido del «sentido» no queda definido por el Sí Mismo, por la subjetividad, sino que viene de lo *más allá del ser*, de la trascendencia ética y absoluta que significa como huella. Entonces, gracias a ésta, podemos establecer nuevamente que el sentido primero se estructura como figura de Alteridad Radical. Seguir el sentido de la huella desplegado por el rostro es ir hacia los Otros, es seguir un sentido que no es finalidad, sino un sentido que está en el absolutamente Otro del Infinito⁵².

Ahora bien, se hace necesario esbozar brevemente la configuración del Otro, en tanto alteridad absoluta y trascendente, con la cual se logra una relación que no es posible tocar. En su manera de significar a través de la huella, el rostro del Otro irrumpe y nos visita

48 Cfr. E. Lévinas: HAH, pp. 73.

49 E. Lévinas: HAH, pp. 73.

50 E. Lévinas: HAH, pp. 74.

51 Cfr. E. Lévinas: HAH, pp. 75.

52 Cfr. E. Lévinas: HAH, pp. 82-83.

desde una irreversible ausencia, desde un «más allá» imposible de tematizar y conocer bajo los parámetros del conocimiento racional. La *huella* que impregna el Otro consiste en significar sin hacer aparecer; configura un sentido que viene desde un lugar otro que perturba el orden del mundo, potenciando una *relación* de proximidad que no se absorbe ni sintetiza, sino que adquiere sentido dado su carácter personal, único y ético, que por tanto nos cuestiona y nos obliga a responsabilizarnos por el otro. Entonces, la significación de la huella no pertenece a la fenomenología clásica, dado que no apunta a una comprensión del *aparecer* y del *disimular*; es decir, la huella no es fenómeno. Sin embargo, podemos decir con propiedad que la significación de la huella es parte de la fenomenología levinasiana. Nuestro autor elabora una fenomenología de lo ausente, sustentando una nueva manera de aproximarse al Otro.

De este modo, podemos decir que el «objeto» de la filosofía levinasiana, es decir, el Otro, no se constituye gracias a la construcción de una identidad objetual que permite la subjetividad. El sentido de lo otro radical ya no está en correlación con la subjetividad, pues ésta lo que hace es aprehender, hacer aparecer y conocer a eso otro haciéndole perder su condición de extraño. Para Lévinas, el carácter irreductible que logra el Otro *perturba* la subjetividad del Mismo, dado que ésta no puede abarcar al «otro hombre», justamente por toda la potencia e irreductibilidad de la alteridad y la trascendencia del otro⁵³. ¿Qué implica este movimiento de retiro que realiza el Otro? ¿Se configura el Otro como fenómeno si no es percible en la trama del Mismo?

Lévinas nos dice: «La alteridad que perturba al orden no puede reducirse a la diferencia que se revela bajo la mirada que compara y que, por ello mismo, sincroniza lo Mismo y lo Otro. *La alteridad se constituye como una distanciaci3n y un pasado* que ninguna memoria sería capaz de resucitar como algo presente. (...) Es necesario pues lo extraño; lo extraño ha llegado, es verdad, pero ha partido antes de haber llegado, absoluto, a su manifestaci3n»⁵⁴. Entonces, para que la perturbaci3n de la alteridad que nos muestra el Otro radical sea tal, hay que darle cabida en su condici3n de extraño, el cual es puro anacronismo, pues el Otro siempre existió, existió «antes» de poder entrar a la trama del Mismo. La trama del Mismo y la trama del Otro no son contemporáneas, raz3n por la cual la conciencia no puede absorber al Otro. Toda su desmesura, toda su excedencia que desborda la subjetividad del Mismo, hace que exceda la capacidad del fenómeno, del presente y del recuerdo. Por lo tanto, la relaci3n que podemos establecer con el Otro es paradójica en cuanto hay un vínculo con otro que es incontenible. «Aquí, la cuesti3n de la alteridad del Otro se jugará en la posibilidad de ser siempre aquello que se sustrae a una relaci3n absorbente, lo que a su turno mostrará la relaci3n intersubjetiva como una relaci3n `sin relaci3n`, al decir de Lévinas, vislumbrándose así una fenomenalidad inusitada, resignificada, tanto de la conciencia como de lo otro que ella»⁵⁵.

Lévinas nos da cuenta de su propia fenomenología, haciendo aparecer toda la potencia de su «objeto fenomenológico» que sería la ética de lo humano. Y para trabajar y pensar

53 Cfr. C. Gutiérrez: «Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas» en: *La Fenomenología y sus herejías*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, pp. 147.

54 E. Lévinas: «Enigma y fenómeno», en: DEHH, pp. 299-300.

55 C. Gutiérrez: «Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas» en: *La Fenomenología y sus herejías*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, pp. 147.

este objeto, ubica todo el sentido en toda la potencia de la Alteridad Radical que configura la descripción del Otro. Entonces, desde la manifestación de lo humano nuestro autor pone en tensión la descripción fenomenológica, ya que cuestiona las nociones de experiencia, y por tanto, de fenómeno. Instala así, la paradójica relación con el Otro: presentación como ausencia, como lo que no se da⁵⁶. Sin embargo, nos preguntamos: ¿cómo el Otro –en su proximidad– irrumpe frente al Mismo sin perder su alteridad? Si Lévinas sale de lo fenoménico, ¿qué tipo de fenomenalidad propone nuestro autor? En contraposición a la noción de fenómeno, Lévinas propone su propia fenomenalidad: el enigma⁵⁷. Y justamente el enigma posee un sentido gigantesco que ya se ha borrado cuando aparece; es una fenomenalidad que permite una apertura a la Trascendencia Ética del Otro, que debido a toda su potencia afecta a la subjetividad.

Es bajo la noción del enigma que nuestro autor articula su fenomenología de lo ausente. Este concepto articula el aparecer del Otro. A pesar del alejamiento que pretende Lévinas de la noción de fenómeno, la irrupción del enigma precisa una exposición fenomenológica genuina y auténtica, dado que pone en relieve toda la opacidad, la sombra y la inactualidad del fenómeno, que en este caso se refiere al Otro. Finalmente, podemos decir que al ámbito de lo enigmático también pertenecen las nociones descritas en este trabajo tales como rostro, trascendencia y huella.

A modo de conclusión, podemos decir que Lévinas, bajo la noción de *rostro*, hace irrumpir toda la exterioridad rompiendo la soberanía de esta subjetividad gozosa. El poder y la libertad de la subjetividad decaen con la visitación del rostro, el Mismo queda pasivo e impotente frente a la irrupción de esta figura de Alteridad Radical, la cual se traduce en *presencia* del otro hombre. Aquí ya se ha configurado un sentido otro, un sentido del «sentido» que se estructura como Alteridad Radical; una alteridad ética que no impone un poder sobre el Mismo, sino que frente a la irrupción del rostro del otro hombre el Mismo descubre que debe responder frente a él. Hay una interpelación que viene del Otro, a la cual no podemos ser in-diferentes.

Pero la mirada levinasiana tiene algo particular, en tanto que el Otro en su irrupción –bajo la noción de rostro– es alcanzado, pero no tocado por el Mismo; por lo tanto, se instala una relación sin posesiones, sin que uno domine al otro. El rostro es invisible, se sustrae al marco fenomenológico clásico, es una alteridad tan radical que al mostrarse aparece invisible y totalmente ajena a la relación objetivante del conocimiento y del saber; su aparecer no es como *fenómeno*, sino como *enigma*. «La alteridad del prójimo es ese hueco de no lugar en el que, rostro, se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección»⁵⁸.

Este *sentido otro* que propone Lévinas bajo la figura de Alteridad Radical es previo a un vínculo social objetivo; se descentra de las convenciones y de lo que está sujeto a estructuras impersonales; es un sentido que instaura la relación ética: más allá del ser, antes del lugar y la cultura, un contacto anterior a todo saber. Relación que se da entre el rostro que irrumpe

56 Cfr. C. Gutiérrez: «Fenomenología de lo ausente en E. Lévinas» en: *La Fenomenología y sus herejías*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, pp. 148-149.

57 Cfr. E. Lévinas: «Enigma y fenómeno», en: DEHH, pp. 297.

58 E. Lévinas: HAH, pp. 14.

enigmáticamente, que acusa y reclama, y el Mismo que frente a la interpelación del Otro debe responder⁵⁹.

4. Otras Referencias

Otros textos de E. Lévinas utilizados:

El Tiempo y el Otro, Barcelona, Paidós, 1993.

Étique comme philosophie premiere, Rivages poche / Petite Bibliothèque, 1998.

Otros textos sobre Emmanuel Lévinas utilizados:

Derrida; J.: «Violencia y Metafísica», en: *Escritura y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210.

García – Baró, M.: «El Desafío de Lévinas», *Signa*, Revista de la Asociación de Semiótica Española, nº 5, 1996, pp. 21-39.

Sucasas Péon, J.A.: «La subjetivación. Hipóstasis y gozo», *Anthropos*, nº 176, 1998. Pp. 38-43.

Otras obras generales utilizadas:

Husserl, E.: *Ideas relativas à una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

59 Cfr. J.A. Sucasas: «Emmanuel Lévinas (1906-1995): El absoluto ético», en: M. Barroso y D. Pérez (eds.): *Un libro de huellas, aproximaciones al pensamiento de E. Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 26.