



LÉVINAS Y EL OLVIDO DEL OTRO

JORGE PEÑA VIAL

Una breve noticia del cable, el pasado 25 de Diciembre de 1995, comunicaba la muerte de Emmanuel Lévinas. Junto con dar una escueta información acerca de su obra, afirmaba, en lograda fórmula periodística, que fue un «testigo privilegiado de nuestro siglo».

Emmanuel Lévinas nace el 12 de Enero de 1906 en Kovno (Lituania). Tras la primera guerra mundial Lituania queda en zona fronteriza, motivo que lleva a su familia —comerciantes judíos— a abandonar provisionalmente su patria para marchar a Ucrania. Allí les sorprende la revolución de Octubre (1917), por lo que regresan a su patria que ya se ha constituido en Estado. En 1923 Lévinas marcha a Estrasburgo, la ciudad francesa más cercana a Lituania, a iniciar estudios de filosofía. Atribuye su vocación filosófica al fuerte impacto de la lectura de los clásicos rusos al abordar las quemantes cuestiones sobre el sentido de la vida. En especial Dostoievsky y Shakespeare son ampliamente citados en sus obras; aunque tampoco faltan alusiones a Gogol, Tolstoi, Molière y Cervantes. Pero mucho más importante que la lectura de estos clásicos es su formación en las tradiciones judías y el estudio de la Biblia. En Lituania el judaísmo había conocido un desarrollo espiritual muy alto, el nivel del estudio talmúdico era elevado y toda la vida giraba en torno a esos estudios. No podemos olvidar que estamos frente a un verdadero filósofo judío, y es verdadero filósofo judío el que es fiel al Antiguo Testamento y no traidores como Spinoza, que juzgaba los Evangelios «como una etapa inevitable en el camino de la verdad». Fue crucial el encuentro de Lévinas, hacia fines de los años 30, con la obra de Franz Rosenzweig *La estrella de la Redención*. Su presencia en todas sus

obras «es demasiado presente para ser citado»¹. Esta es la fuente de inspiración frecuentemente oculta, pero omnipresente, que guía el pensamiento de Lévinas. De Rosenzweig aprenderá el peculiar estilo tanto de una filosofía de inspiración religiosa como de una religión esencialmente filosófica. Las obras más importantes sobre cuestiones religiosas judías son *Quatre lectures talmudiques* y *Difficile liberté*. En el prólogo de ésta última enuncia la triple finalidad que animaba a esos ensayos: reivindicar la tradición de los viejos textos bíblicos-talmúdicos para insuflar nueva vida al judaísmo, tomar posición frente al cristianismo después de las matanzas nazis, y mostrar en qué consiste la condición judía². Mantendrá una actitud crítica frente al cristianismo: éste ha conquistado a Occidente y olvida «la esencia ética del espíritu» que radica en el Antiguo Testamento. En Lévinas la revelación es la ética, es la exigencia de construir un orden ético, la orden de «no matar», la preocupación por una sociedad justa, la redención del mundo por el hombre. Se da un desplazamiento de la religión a la ética pues «el orden ético no es una preparación, sino el acceso a la divinidad»³. La convergencia del mensaje veterotestamentario encarnado en la religión judía, «tal como fue fijado por los fariseos», y las exigencias de una «metafísica del espíritu» a la altura de la racionalidad moderna, se realiza en el terreno de la Ética. «La relación con la divinidad se determina por la exacta extensión de la ética». «La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa o más inmediata. Lo divino no puede manifestarse de otra forma que no sea a través del prójimo. La encarnación, para el judío, no es ni posible ni necesaria. La fórmula, después de todo, es de Jeremías: «juzgar la causa del pobre y del desgraciado, ¿no es

1. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 4ª ed. 1974; trad. al cast. de Daniel E. Guillot, ed. Sígueme, Salamanca, 2ª ed. 1987, p. 54. Citaremos esta trad. con las siglas TI.

2. Cfr: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, ed. Albin Michel, Paris, 1963; 2ª ed. completada y refundida en 1976, Le Livre de Poche, 1984, p. 17. Será citado como DL. En el ensayo *Le Lieu et l'Utopie* (1950) señala que el peligro del judaísmo de la diáspora es entender la religión al modo del cristianismo, por reducción a lo privado, a lo «confidencial, interior y familiar», sin darse cuenta de que el espíritu no sopla donde quiere ni puede ser creído si no tiene impacto en la historia. De este modo hay que oponerse a la utopía cristiana de una fe perteneciente al orden sobrenatural y mágico, que cree en la borrachera numinosa de lo sagrado y en los sacramentos como vehículo de salvación individual; lo contrasta con el planteamiento judío de una palabra de Dios que sólo se escucha en la Ley, que exige una acción ética, la justicia, en un tiempo y una historia concretas (Cfr: DL. pp. 134-138).

3. DL p. 137.

conocerme?, dice el Eterno»⁴. En Lévinas se da una reducción antropocéntrica de la revelación con la consiguiente pérdida de la dimensión teológica. La Biblia «no es un Libro que nos conduzca al misterio de Dios, sino hacia las tareas humanas. El monoteísmo es un humanismo. Sólo los necios hicieron de él una aritmética teológica»⁵. Los términos religiosos son vaciados de su significación habitual para designar la trascendencia o significaciones éticas o humanas.

En 1968 Lévinas escribe *¿Un Dios hombre?* cuando es invitado a la «Semana de Intelectuales católicos»⁶. Este texto parece indicar un cambio en la actitud de Lévinas hacia el cristianismo, ahora de mucho mayor cercanía y proximidad. Sorprende, si se tiene en cuenta sus anteriores escritos, que diga que comparte el destino y la mayor parte de las ideas cristianas con excepción de la divinidad de Cristo. Su acercamiento es ahora de índole filosófico pues intenta mostrar cómo las «ideas que tienen un valor incondicional para la fe cristiana, tienen también un valor filosófico (...) si pueden mostrarse en la fenomenología». En esta comunicación de índole teológica aparecerán las ideas claves de la filosofía madura de Lévinas: sustitución, expiación por los otros, etc. Juan Pablo II ha reconocido la fuerza moral de su filosofía, y ha destacado sobre todo su filosofía del rostro: «El rostro humano y el mandamiento de «No matar» se unen en Lévinas de modo genial, convirtiéndose al mismo tiempo en un testimonio de nuestra época, en la que incluso Parlamentos, Parlamentos democráticamente elegidos, decretan asesinatos con tanta facilidad»⁷.

Es conveniente destacar que Lévinas es un pensador judío puesto que nos permite comprender aspectos básicos e inspiradores de su pensamiento. La Biblia no es sólo una fuente de inspiración, sino que según Lévinas, la filosofía se fundamenta en dos tradiciones, la griega y la que se deriva de

4. DL p. 187. La frase «la encarnación no es posible ni necesaria», según Lévinas, fue la respuesta que dió Rosenzweig a un amigo cuando decidió no convertirse al cristianismo.

5. DL p. 315. Dios no es concreto por la encarnación, sino por la Ley: «la ley no es el corolario de la visión de Dios, es la visión misma. La ética es una óptica. De tal manera que todo lo que sé de Dios y todo lo que puedo oír de Su palabra o decirle razonablemente tiene que encontrar una expresión ética. En el Arca santa desde donde Moisés escucha la voz de Dios no hay más que las tablas de la Ley» (DL p. 33).

6. «¿Un Dieu homme?» en *Qui est Jésus-Christ?* (Semaine des Intellectuels Catholiques), Paris, 1968, pp. 186-192.

7. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, editado por Vittorio Messori, trad. al cast. de Pedro Antonio Urbina, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1994, p. 206; también lo cita en p. 55 y 56.

la Biblia. Por eso ante la pregunta de si a él se le puede considerar un pensador religioso, hace la siguiente aclaración: «De acuerdo con la filosofía griega, que sitúa el acto de conocer como el acto espiritual por excelencia, el hombre es aquél ser que busca la verdad. La Biblia nos enseña que el hombre es aquél que ama a su prójimo y que el hecho de amar al prójimo es una modalidad de la vida sentida o pensada de un modo tan fundamental —yo diría más fundamental— que el conocimiento del objeto y que la verdad en tanto que conocimiento de objetos. En este sentido, si se considera que esta segunda manera de entender el pensamiento es religiosa, ¡yo soy un pensador religioso! Pienso que Europa es la Biblia y los griegos, pero es también la Biblia la que hace necesario a los griegos»⁸.

Pero completemos brevemente sus rasgos biográficos. En 1928-29 tiene una breve pero intensa estancia en Friburgo donde asistirá a las clases de Husserl y entrará en contacto con Heidegger. En 1930 publica su tesis doctoral *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* que es un documentado comentario a la obra de Husserl con clara influencia heideggeriana. Ese mismo año (1930) obtiene la nacionalidad francesa, contrae matrimonio y se consagra a la administración de la «Alianza Israelita Universal». Comparte su tiempo con la ocupación filosófica. En 1931, publica, junto con G. Peiffer, a quien había conocido en Estrasburgo, la traducción de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. En 1935 publica su primer trabajo verdaderamente original: *De l'évasion*, obra de algún modo profética porque refleja la angustia por una guerra que ve acercarse. Lévinas es movilizado en 1939, y poco tiempo después cae prisionero de los alemanes y permanece en un campo de concentración hasta el término de la guerra. Su condición de militar lo salva del trato que recibieron otros judíos. En ese tiempo lee a Hegel, Proust, Diderot y Rousseau, entre otros. En 1947 publica *Le temps et l'autre*. En 1949 aparece *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* una recopilación de sus artículos en torno a sus maestros. Pero hay cierta unanimidad en señalar que el rompimiento definitivo

8. F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas*, colección *Qui êtes-vous*, n° 20, ed. La Manufacture, Lyon, 1987, p. 113. Para una profundización en los aspectos religiosos implicados en el pensamiento de Lévinas puede consultarse la entrevista realizada por Françoise Armengaud en *Revue de Métaphysique et Morale*, 90 (1985). Para un estudio más sistemático, minucioso y crítico, es muy útil el libro de Ulpiano Vazquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*, ed. UPCM, Madrid, 1982.



con Husserl y Heidegger se da sobre todo a partir de un artículo publicado en 1951: «L'ontologie est-elle fondamentale»⁹.

Entre los estudiosos del pensamiento de Lévinas es ya habitual el distinguir tres períodos: el primero, entre los años 1929-1951, está marcado por las obras consagradas a la fenomenología alemana; el segundo, entre 1952-1964, implican un progresivo distanciamiento a la par que dependencia con Heidegger, y encuentra en *Totalité e Infini* (1961) su expresión más madura; en el último período intenta hablar un lenguaje que ya no sea el del ser, y la obra a cuya luz hay que leer toda su producción es *Autrement qu'être ou au de l'Essence* (1974); los textos reunidos en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) ilustran tardíamente, y ya de modo explícito, su concepción de Dios, instancia última de la ética y del infinito.

Las primeras obras de Lévinas giran en torno a Husserl; interpretará a éste desde el *Sein und Zeit* de Heidegger y desde las posibilidades que se abren a partir de esta obra y su crítica del intelectualismo a-histórico husserliano. La conciencia, tal como lo estableció Husserl, está caracterizada por su intencionalidad; no es conciencia de sí, sino de algo distinto de sí. Pero esa conciencia se dirige solamente a objetos, y tanto Max Scheler como Heidegger, habían intentado ampliar la intencionalidad al dirigirla no sólo a aspectos cognoscitivos de índole teórico encaminados a la constitución del objeto, sino también desplegar la intencionalidad en la dirección de los deseos, de los valores, del uso y de la práctica. A estas perspectivas Lévinas añadirá otra crucial: la intencionalidad radical es la que provoca el rostro del otro, la que me arranca de mí y me hace ponerme a su servicio. En tal caso, el ego está ante todo abierto al otro, en vez de ser mero foco cognoscitivo que constituye los objetos del mundo. La razón de ser del sí mismo es la apertura radical al otro más que el *In-der Welt-sein* heideggeriano que abre el *Dasein* al mundo y a través de él al Ser. Para Heidegger, si bien el otro trasciende al ego, es inmanente al mundo, mientras que Lévinas desprende al otro del horizonte del mundo por la vía de la trascendencia ética. Este es el punto de quiebre entre Lévinas y Heidegger; en todo caso no se podrá comprender a Lévinas sin una constante referencia a la filosofía y problemática de Heidegger. A éste lo conoció en Friburgo, en 1930, cuando Lévinas asistió al último seminario dirigido por Husserl y simultáneamente preparaba su tesis.

9. *Revue de Métaphysique et Morale*, 56, 1951, n° 1, pp. 88-89; ha sido parcialmente traducido por José María Aguilar en *Atlántida*, 12, Octubre/Diciembre 1992, pp. 76-82.

Rechaza lo planteado por Husserl por considerar que reduce la relación con el Otro al ámbito de la inmanencia; el Otro es reducido al Mismo, desde el momento en que la manifestación ante el sujeto es la fuente de toda significación. Para Lévinas la significación debe proceder del Otro, el cual debe situarse en el origen de toda significación: sólo así, reconociendo su primacía se le otorgará el respeto debido. Lévinas ha sido uno de los pensadores que más ha puesto de manifiesto el carácter idealista de la filosofía husserliana y la pretensión del sujeto de convertirse en origen absoluto. Si la preocupación de Lévinas es acceder al Otro, en toda su trascendencia y alteridad, la relación del Otro con el sujeto no se dará bajo la forma de *fenómeno* —estigmatizada como inmanentista— sino de enigma¹⁰.

Pero en Friburgo Lévinas, a través de Husserl, se encontrará con Heidegger. Rememorando aquella época Lévinas comenta que lo más relevante de su estancia en Friburgo «fue la manera en que la vía de Husserl era prolongada y transfigurada por Heidegger. Dicho en terminología turística, tuve la impresión de que iba al encuentro de Husserl y me encontré con Heidegger»¹¹. Es digno de un estudio psicológico la ambivalencia de sentimientos de Lévinas respecto a Heidegger. Por un lado, es indudable su admiración intelectual más irrestricta e incondicional, pero por otro, su rechazo y aversión es clara y terminante. «Descubrí *Sein und Zeit*, que se leía en torno mío. Sentí muy pronto una gran admiración por este libro. Es uno de los más bellos libros de la historia de la filosofía —lo digo después de muchos años de reflexión—. Uno de los más bellos entre otros cuatro o cinco... (Se trata de el *Fedro* de Platón, la *Critica de la Razón Pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson). Mi admiración por Heidegger es sobre todo una admiración por *Sein und Zeit*. Intento siempre revivir el ambiente de esas lecturas, cuando 1933 resultaba todavía impensable»¹². Lévinas se refiere en la última alusión al período en que Heidegger desempeña el cargo de Rector de la Universidad de Friburgo bajo el régimen

10. Para el análisis de Lévinas con la fenomenología, cfr: De GREEF, J., «Lévinas et la phénoménologie», en *Revue de Métaphysique et Morale*, 76 (1971); brillante bajo muchos aspectos es Strasser, S., «Antiphénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas», en *Revue philosophique de Louvain*, 25 (1977). Para estos aspectos sobre todo tener en cuenta la misma obra de Lévinas *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930, 4ª ed. Vrin, 1978.

11. POIRIÉ, F., ob. cit., p. 74.

12. *Éthique et infini*, ed. Fayard, Paris, 1982; trad. al cast. de Jesús María Ayuso Díez, ed. Visor, 1991, p. 35. Será citado como EI.

nacional-socialista. Posteriormente dirá: «Pienso, a pesar de todas estas reservas, que un hombre que, en el siglo XX, emprenda la tarea de filosofar no puede no haber atravesado la filosofía de Heidegger, incluso para salir de ella. Ese pensamiento es un gran acontecimiento de nuestro siglo. Filosofar sin haber conocido a Heidegger comportaría una parte de ingenuidad, en el sentido husserliano del término»¹³.

Estamos lejos de las simplificaciones de un Victor Farías, pero su rechazo no es menos terminante: «No olvidaré jamás las conexiones de Heidegger con Hitler. Aunque esas relaciones no hayan durado más que un momento, son ya para siempre»¹⁴. O dirá: «a pesar de que jamás yo haya olvidado esos compromisos, y de que Heidegger nunca, a mi entender, se haya disculpado de su participación en el nacional-socialismo¹⁵ (...) Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay alemanes a los que es difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger»¹⁶. Sea lo que sea, por mucho que posteriormente se aparte de él, la referencia a Heidegger es ineludible para comprender su pensamiento. Frente a Heidegger, reivindicará una metafísica entendida como un pensar la trascendencia del Otro, contrapuesta a la ontología fundamental que para Lévinas no pasa de ser un juego neutro dentro de la anónima gesta del ser. Su reacción frente a una filosofía entendida como ontología fundamental es entender la filosofía como ética: una forma de pensar en que la preocupación por el Otro adopta una urgencia anterior al establecimiento de cualquier marco general, de cualquier «horizonte». El ser deja de considerarse como el «horizonte» de toda comprensión, ya que Lévinas establece un nuevo origen para la significación, el Otro. Tras el «olvido del ser», hay un olvido aún más radical, el olvido del Otro. Sólo entendido como responsabilidad por el Otro, el sujeto encuentra su sentido y singularidad. La mejor defensa y reivindicación, tanto de Husserl como especialmente de Heidegger, la lleva a cabo Derrida en una amplia crítica que hace a Lévinas¹⁷. Ese ensayo marcará a nuestro entender un importante giro en la filosofía del pensador lituano. Le llevará a emplear —en la última fase de su pensamiento— un «lenguaje no ontoló-

13. El p. 40.

14. POIRIÉ, F., ed. cit. p. 74.

15. El p. 39.

16. *Quatre lectures talmudiques*, p. 56.

17. J. DERRIDA., «Violencia y Metafísica» (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas) incluido como cap. 4 de *La Escritura y la Diferencia*, trad. de Patri- cio Peñalver, ed. Anthropos, Barcelona, 1989. «La metafísica del rostro encierra, pues el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente al mismo tiempo que la silencio».

gico», a evitar la palabra «ente», a suprimir mediante enrevesadas paráfrasis y elipsis el verbo «ser», en un intento de ser coherente y escapar a las profundas acusaciones de Derrida. Por eso leer *Más allá de la esencia o de otro modo que ser* es, por momentos, una práctica penitencial.

En el segundo período del pensamiento de Lévinas, el que gira alrededor de *Totalidad e Infinito*, distinguirá dos caminos en la actividad filosófica. Por una parte, el que él ha seguido: itinerario hacia lo absolutamente Otro, hacia la trascendencia y la heteronomía; en este camino la filosofía es metafísica y ésta se pregunta por lo divino. Pero existe otro camino, el que la filosofía occidental ha recorrido y elegido siempre, que podría resumirse como la reducción de lo Otro a lo Mismo, de lo múltiple a la totalidad, y en lo antropológico, en la consolidación de la autonomía como principio supremo. Estos dos caminos, ésta opción entre dos tradiciones, son paradigmáticamente representados a través de las figuras de Ulises y Abraham¹⁸. En torno a esta metafórica oposición, se aludirá a una serie de confrontaciones que Lévinas irá paulatinamente desglosando a lo largo de su obra: entre la filosofía y el profetismo, la historia y la escatología, la política y la moral, el Ser y el Ente, la libertad y la justicia, lo mismo y lo otro, el gozo y el deseo, lo dicho y el decir, la ontología y la metafísica, la violencia y la paz, la Totalidad y el Infinito. No se trata de alternativas simples, pero está claro que no se puede ser Abraham y Ulises a la vez, aun cuando aquél tenga que expresarse en el lenguaje de éste. Lévinas se propone invertir el orden de los términos siguiendo una tradición que es «por lo menos tan antigua como aquella; la tradición que no confunde el derecho con el poder y que no reduce la alteridad a lo mismo. Contra los heideggerianos y neo-hegelianos para quienes la filosofía comienza por el ateísmo, es necesario decir que la tradición del Otro no es necesariamente religiosa, que es filosófica. Platón permanece en ella cuando coloca el Bien más allá del ser o cuando en el Fedro define el verdadero discurso como discurso con los dioses»¹⁹. Lévinas plantea volver a Platón de una manera distinta, mediatizado por todo el desarrollo de la filosofía contemporánea. Hará estallar la inmanencia de la fenomenología con la idea de lo infinito. Sigue lo que él llamó «itinerario cartesiano», al establecer la idea de lo infinito sobre la idea del ser y de la ontología. Esta relación con

18. «Al mito de Ulises que vuelve a Itaca, quisiéramos oponer la historia de Abraham que abandona su patria por una tierra desconocida, prohibiendo incluso que su siervo reconduzca a su hijo a ese punto de partida» en *En Decouvrant L'Existence avec Husserl et Heidegger*, ed. Vrin, Paris, 1949, p. 191.

19. Ibidem p. 171.

lo infinito lo lleva al sentido filosófico de la noción de creatura, distinta de la idea de ser. La epifanía de lo infinito —como veremos— se da en el rostro del Otro.

El principio fundante y anterior a la libertad es la responsabilidad por el otro. Este el asunto que aborda en su última gran obra, a cuya luz hay que analizar toda su obra, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*²⁰. Es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. La responsabilidad no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí sino un para otro. «El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no asumirla, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso»²¹.

El intento de Lévinas es el de decir la identidad misma del yo a partir de la responsabilidad, a partir de la deposición del yo soberano. «La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición —o la incondición— de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responder hasta expiar por los otros»²². El sujeto tiene sentido desde fuera de sí, a partir de una exterioridad, de una trascendencia. La unicidad del sujeto tiene su origen en el carácter insustituible de su responsabilidad por el otro, y, por tanto, la unidad es anterior al ser. La subjetividad va a ser definida como el Otro en el Mismo, y no como el Mismo que se funda en su identidad. El sujeto no es el sí mismo, ni el no-otro, sino el uno-para-el-otro: de otro modo que ser. Antes de *ser* es un sujeto *llamado...* a ser. Se le asigna una responsabilidad que le antecede, es un *elegido*. Desde la perspectiva del ser, la pregunta radical puede ser la heideggeriana ¿por qué el ser, y no más bien la nada?; en Lévinas ésta se transforma en ¿tengo a derecho a ser?²³, es decir, la realidad no puede comparecer ante el sujeto como si éste fuese un juez, sino antes de sentirse con derecho a juzgar debe responder ante el Otro: es el rostro parlante del otro quien plantea la pregunta radical.

20. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nihjoff, 1978, 2ª ed, trad. al cast. A. Pintor-Ramos, Salamanca, ed. Sígueme, 2ª ed. 1987. La citaremos como AE.

21. EI p. 91.

22. EI p. 94.

23. *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 257



Quizá sea éste, a mi entender, el aspecto más perdurable de la filosofía de Lévinas. El rostro es algo que se escapa permanentemente, se sustrae a toda definición, de manera que ni la palabra más aguda ni la mirada más penetrante logran aprehenderlo. En el Otro siempre hay un exceso o una diferencia en relación con lo que yo sé de él. El rostro no es pues la forma sensible que habitualmente se presenta con ese nombre, sino que es la resistencia que opone el Otro a su propia manifestación visible, el hecho que se sustraiga a su propia imagen, que abandone las formas que toma y haga fracasar la representación. Por eso dirá Lévinas: «No sé si se puede hablar de 'fenomenología' del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, 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 del rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡ La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de los ojos!»²⁴.

El rostro a la vez y de modo enigmático contiene dos características aparentemente opuestas. Por un lado, el rostro sólo es tal en su desnudez, en su indigencia y pobreza esencial: el rostro siempre está expuesto, es vulnerable y está amenazado. Por otro lado, el rostro manda, impera con energía desacostumbrada y me impone el primer precepto, no matar. «El 'No matarás' es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquél que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada»²⁵.

Ante el rostro del otro no soy un mero espectador sino que soy alguien que le está obligado; la responsabilidad respecto del otro precede a la mera contemplación. El encuentro verdadero con el rostro es de índole ético; los demás aspectos, entre ellos el estético, vienen después. El rostro, en su fragilidad y desvalimiento, me ordena que acuda en su ayuda. La humilde desnudez del rostro reclama, como algo que le pertenece y le es de-

24. EI p. 79.

25. EI p. 83.

bido, mi solicitud y me exige que me ponga a su servicio. El rostro me desarma de todos mis poderes e irrumpe en el coto protegido de mi autonomía. La relación moral con el Otro no puede describirse ya en términos de conocimiento —visión, inmanencia—, sino de donación.

«El infierno son los otros» decía Sartre. El otro es mirada que me petrifica, me convierte en objeto, adhiere mi libertad al ser. En cambio, descrito por Lévinas como rostro, el otro libera al yo de sí mismo e impugna la tranquila seguridad y complacencia de mi derecho a ser. Lo que me detiene e inhibe, lo que paraliza mi espontaneidad, no es la mirada cosificante del otro, sino su soledad y desamparo, su desnudez e indignancia. Lo que me avergüenza y me embaraza es la libertad y seguridad en mí mismo, la impunidad con que me autoafirmo: ahora me siento objetado, agresor. El rostro del otro me acusa de perseverar en el ser, egoístamente, sin consideración por todo lo que no sea yo mismo. Esa vergüenza de la propia autonomía, libertad e independencia es la comprobación de que la inquietud moral ha penetrado en mí y ha hecho mella, es la herida abierta por el rostro del otro. Es una herida saludable que libera al yo de sí mismo, de ese «encadenamiento a sí mismo en el que el yo se ahoga en sí mismo», atento únicamente a sus propios deseos e intereses, clavado en su ser y perseverando en el mismo. Es lo que expresa Lévinas en este largo texto con su peculiar estilo: «Se trata de invertir los términos de la concepción que asienta la verdad en la libertad. La justificación de la verdad no reposa en la libertad, puesta como independiente frente a toda exterioridad (...) La presente obra ha intentado describir la exterioridad metafísica. Una de las consecuencias que se desprenden de su noción misma consiste en plantear la libertad como algo que requiere justificación (...) la presencia del otro ¿no cuestiona la legitimidad ingenua de la libertad? La libertad ¿no aparecía ante sí misma como vergüenza de sí, y, reducida a sí, como usurpación? Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad (...) Dar razón del ser, o ser en verdad, no es comprender ni tomarse de (...) sino al contrario, encontrar otro sin alergia, es decir, en la justicia. Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la «fuerza que va», esta impetuosidad de corriente a la cual todo está permitido, aún el asesinato. El «No matarás» que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio»²⁶.

26. TI p. 307.

Cuando ninguna mediación atenúa mi relación con el rostro de otra persona, cuando sus funciones, posición o signos particulares que lo circunscriben ya no me protegen de su presencia, cuando se me presenta a quemarropa, el otro me sujeta a su debilidad y desde el principio hace de mí su deudor y servidor. Quiere —exorbitante pretensión— que yo sea para él antes que ser para mí mismo. Aparentemente se me ofrece inermemente a mi poder, pero la verdad es que me arranca de mi reposo, me torna problemático y me conmina a que acuda en su ayuda. «El rostro del prójimo me obsesiona por esa miseria. ‘Me mira’, todo en él me mira y nada en él me es indiferente»²⁷. El odio puede ser una de las respuestas a esta interpelación: odio en el prójimo el cuestionamiento irreversible de mi espontaneidad. La aversión por otro hombre guarda relación con una deuda infinita e impagable contraída con él en los orígenes. En todo caso ya no existo con pleno derecho, ya no soy a mis anchas en el mundo: tengo una obligación que relega a segundo plano mi autorrealización y el pleno despliegue de mis facultades. Estoy condenado a que mi existencia no encuentre justificación en sí misma.

Subjetividad y pasividad

Hasta ahora la subjetividad se nos ha mostrado como pasividad antes que actividad, como responsabilidad antes que libertad, diferenciada y no identificada con la conciencia. La relación con el Otro no es un accidente, una circunstancia que le acaece a la subjetividad, sino que es su elemento constitutivo.

El Otro no es otro yo, o alguien que *es* de otro modo. Si es verdaderamente otro, no puede analogarse ni compartir nada con él mismo, ni por medio de un elemento común —el ser—, ni por medio de un tiempo común: *de otro modo que ser*. Ni relación de reciprocidad o equivalencia (el otro entendido como otro yo), ni relación cognoscitiva (el otro como presencia de un objeto ante un sujeto), ni participación de un elemento común (el ser). «Para Buber, la relación entre el Yo y el Tú es contemplada, de entrada, como reciprocidad (...) El tema de la asimetría determina una manera de hablar diferente entre nosotros»²⁸. Lévinas propone una abso-

27. AE p. 118.

28. F. POIRIÉ, ob. cit. pp. 123-124. «La relación interpersonal que yo establezco con otro, la debo establecer con los otros hombres; hay, pues, una necesidad de moderar este privilegio del otro, y de aquí surge la justicia. Esta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial» (EI p. 84).



luta disimetría y desigualdad en la relación, cuya razón se encuentra en la responsabilidad: el Yo está llamado a responder del Otro antes de ser, en un pasado inmemorial.

Una relación trascendente debe ser desinteresada (*des-inter-esse*); no sólo trascender *en* el ser, sino en la relación desinteresada con el otro trascender al ser mismo. Se necesita comprender el ser a partir de lo *otro que ser*. Ello implica un intento por decir lo que no puede ser dicho, por buscar la significación del ser en lo otro-que-ser, por encontrar en la presencia una huella de un pasado no representable. Para esto Lévinas se apoya en la distinción establecida por Platón entre el ser y el bien, y rechaza la concepción del bien como un trascendental del ser. «La bondad es *otra* con respecto al ser, no tiene cuenta con él (...) El carácter excepcional, extraordinario, trascendente de la bondad depende justamente de esta ruptura con el ser y con su historia. Reconducir el bien al ser, a sus cálculos y a su historia es anular la bondad (...) La bondad da a la subjetividad su significación irreductible»²⁹.

La alteridad es anterior al sujeto y lo hace responsable del otro desde un pasado inmemorial. El hombre, antes de ser, ya está asignado a responder por el otro y en esa asignación radica el sentido radical de su subjetividad. La responsabilidad por el Otro, que constituye la exigencia ética fundamental, no se impone como imperativo a una conciencia ya constituida, sino que es anterior a la misma conciencia y es su principio de individuación. La persona es entendida desde su responsabilidad por el Otro, no sólo en cuanto distinto que yo, sino en cuanto es origen de la propia subjetividad.

Lévinas se empeña constantemente en superar el plano ontológico e inaugurar una nueva categoría —*lo otro que ser, de otro modo que ser*— para dar razón de la alteridad. Y como hemos visto, la relación con el otro no puede expresarse en término de ser, sino de bondad. Es precisamente esta bondad, distinta o ajena al ser y a su historia, la que otorga a la subjetividad su verdadera significación. La subjetividad es siempre anterior a la conciencia; mientras la conciencia supone actividad, la subjetividad está constituida por la pasividad. Esta pasividad se deriva de la condición de elegido, de la asignación previa de una responsabilidad por el otro, antes de cualquier decisión, antes de cualquier iniciativa del sujeto. «Bondad siempre más primitiva que la elección: el Bien siempre ha sido elegido previamente (...) La pasividad del uno, su responsabilidad o su dolor, no comienzan en

29. AE p. 63-64.



la conciencia, o lo que es lo mismo, no tienen comienzo; al margen de la conciencia, consisten en esta pre-original imposición del Bien sobre él»³⁰. La subjetividad aparece pendiente de un sentido que le precede y que supone una inteligibilidad anterior y previa a la del sujeto.

Observaciones críticas y la libertad del amor

Es difícil dar cuenta en un breve ensayo como éste de la amplitud y densidad de algunos conceptos nucleares de Lévinas como lo son la sustitución, el decir y lo dicho, el tiempo inmemorial y diacrónico, la huella, proximidad, la sujeción originaria al Bien, etc. Teniendo en cuenta algunas indicaciones de José María Aguilar³¹, buen conocedor de Lévinas, podemos hacer algunas observaciones ante las categóricas y abruptas propuestas de Lévinas. ¿Se puede afirmar sin ambages que *toda* la filosofía occidental está sumida en la inmanencia y que toda concepción del yo es egología que desemboca en egoísmo y dominación? ¿Es verdad que todo pensamiento fundado en el ser es ciego ante la alteridad? ¿Puede admitir un metafísico que se adopte como sinónimo esencia y ser y que sólo se tenga en cuenta la distinción entre ser y ente propuesta por Heidegger? ¿Acaso no puede fundamentarse la alteridad en la analogía de la noción de ser y en la consideración del otro como otro yo? ¿Por qué la alteridad se ve sólo salvaguardada si la consideramos como lo *absolutamente* otro y no simplemente como lo *realmente* otro? ¿Por qué deben identificarse subjetividad y conciencia de modo que su relación necesariamente deba oscilar entre una simple confusión o una completa separación? ¿Inmanencia y trascendencia son tan absolutamente excluyentes y alternativos o cabe pensar la subjetividad a la vez como inmanente y trascendente, tautológica y heterológica, de modo que no sea propio de la subjetividad ni una identidad cerrada ni una trascendencia enajenada? ¿Qué tipo de responsabilidad es aquella que se concibe como anterior a la libertad y donde el sujeto debe responder del otro impelido por una necesidad metafísica? ¿Por qué toda introversión, reflexividad, autopresencia, es siempre egoísmo o manifestación de egoísmo latente y de un implícito deseo de dominación? ¿Acaso no queda devaluada una culpabilidad de entrada y una conciencia reflexiva que siempre es «mala conciencia»? Son preguntas que legítimamente pueden hacerse

30. Ibidem p. 112.

31. Cfr: AGUILAR LOPEZ, José María, *Trascendencia y alteridad (Estudio sobre E. Lévinas)*, EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 311-321.



y que abren posibilidades a otras soluciones distintas a la radical filosofía alternativa propuesta por Lévinas. Entrar a un análisis de las interrogantes planteadas nos llevaría muy lejos y nuestra intención ha sido exponer con lealtad la líneas generales de un empeño filosófico distinto y aprovechable en muchos aspectos. Quisiera detenerme únicamente en algo que quiero llamar la intrínseca libertad del amor.

Consignemos en primer lugar lo reacio que es Lévinas a la utilización de la palabra amor. Cuando lo hace, lo hace de modo vergonzoso, tímido, con muchas aclaraciones y disgresiones explicativas: el término le molesta o le trae asociaciones emotivas difusas y sentimentales. Creemos que no es un hecho casual, sino que denota algo más profundo y que marca una clara distancia respecto al cristianismo.

Existe semejanza entre la concepción proustiana y levinasiana del amor interpersonal. El posible puente entre el Yo y el Otro a través del amor es dinamitado por Lévinas, está condenado irremediabilmente al fracaso. Se sale en busca de un complemento y se encuentra lo irreductible. Se quiere un cuerpo que se entregue a uno o un alma que se una a la propia y lo que se encuentra es la obsesiva proximidad de un rostro y una distancia infranqueable. Se vive «la posesión siempre imposible de otro ser» (Proust), donde el ser amado continúa obstinadamente exterior al sujeto. Por eso no extraña que diga que «el acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del Otro, la hospitalidad —Deseo y Lenguaje— no se realiza como amor»³², y añade: «el amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos»³³.

En el planteamiento de Lévinas no soy yo quien en primer término es egoísta o desinteresado, sino que es el rostro en su desnudez quien me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba y «el Otro me concierne a mi pesar», me manda y conmina, me acosa y compromete. Puedo volverle las espaldas pero no puedo dejar de oírlo. Ejerce sobre mí lo que podríamos llamar una *violencia ética*... El bien se apodera de mí y se me impone sin mi consentimiento, me elige antes de que yo lo haya elegido. El mal es incapaz, aunque éste sea su designio, de librarme de esta sujeción al rostro del otro.

El llamado «amor al prójimo» no es un designio ascético, un programa de benevolencia: es un drama y una fatalidad. La bondad de una acción no resulta de un «yo quiero» en el que tradicionalmente se reconoce una

32. TI p. 265.

33. TI p. 276. La trascendencia se da sólo en el hijo.



actividad virtuosa. Ajena a toda especie de voluntad se enraiza en una pasividad en el cual no estamos acostumbrados a ver nacer los valores. El otro incumbe y urge al sujeto desde un pasado inmemorial: siempre se llega con retraso a este requerimiento y siempre se está en deuda. Cualquier empatía con el otro ya supone un sujeto constituido, y como hemos visto, la relación con el otro parte de la suprema pasividad del sujeto en la que no cabe tomar ninguna iniciativa. Debemos preguntarnos qué concepto de libertad está operando en lo planteado por Lévinas respecto a esta responsabilidad ineludible anterior a cualquier elección o decisión del sujeto. Este no poder sustraerse a la responsabilidad ¿no es acaso una servidumbre? ¿Cómo es esa pasividad preoriginaria del sujeto anterior o más allá de libre o no-libre? «Una pasividad absoluta —en la que el término determinante no se presenta jamás a lo determinado, ni siquiera en el recuerdo— equivale al determinismo. ¿Está entonces, el determinismo más allá de la libertad y de la servidumbre? Sin duda. Pero la subjetividad está más acá de la alternativa determinismo-servidumbre (...) Pero el carácter sometido de la responsabilidad que desborda la elección —de la obediencia anterior a la presentación o representación del mandato que obliga a la responsabilidad— es anulado por la bondad del Bien que manda. El que obedece reencuentra, más acá del sometimiento, su integridad. La responsabilidad indeclinable y, sin embargo, nunca asumida con entera libertad es el bien»³⁴. O también: «el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato»³⁵.

Creemos que de este modo pierden su sentido y significación sentimientos morales como la compasión, la simpatía, y en definitiva, el amor. Porque en último término nada indica mayor liberalidad, nada es más libre que el amor. Pero para Lévinas es el otro quien elige al sujeto, quien le asigna desde un pasado inmemorial la obligación de responder por él. Aquí encuentra todo su sentido la noción de creación que maneja Lévinas —muy distinta a una donación de ser por el *Ipsum Esse* de la teología cristiana—, según la cual todo llega a la existencia a partir de una elección previa de Dios: cuando las cosas son llamadas a ser, todavía no son (*ex nihilo*). Y en la relación del hombre con Dios se responde a una llamada previa a cualquier iniciativa del sujeto: «el sujeto es elegido guardando la huella de esa

34. *Humanisme de l'Autre Homme*, ed. Fata Morgana, Montpellier, 1972; trad. al cast. de Graciano González-Arnaiz, Caparrós editores, Madrid, 1993 p. 73. Lo citaremos como HA.

35. AE p. 150.



elección»³⁶. Se trata de una llamada, se es elegido y la libertad es posterior a la responsabilidad: «el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato»³⁷.

Estamos lejos de una ética del amor; es más bien la ética de la aceptación del precepto, del mandato. El amor es siempre algo posterior, derivado, no libre ni gozoso. Estamos condenados a atender al Otro; esa decisión no nace de una libertad electiva sino de una fatalidad metafísica originaria, respecto a la cual la moral de las buenas intenciones, del altruísmo y la benevolencia natural forma parte de lo que Lévinas denominó «bobería moral»³⁸.

No me parece que se pueda llamar amor a este estar condenado a amar. El amor es el acto más libre y más propio nuestro, es el peso de nuestra libertad, *amor meus pondus meus*, decía San Agustín, y parafraseando a San Juan de la Cruz, en el ocaso del sol se nos juzgará en el amor y por el Amor. Ramón Llull, perteneciente a otra tradición, la cristiana, en sus soliloquios consigna este diálogo: «Dime loco, ¿qué es el amor? y el loco contestaba: aquello que hace libre a los esclavos y esclavo a los libres»³⁹. Efectivamente amar tiene esta dimensión de sacrificio, de dejar ser uno el amo y señor, de exponerse con abandono a todo resguardo, de sometimiento y dependencia de quien se ama. Las descripciones de Lévinas destacan sobre todo esta servidumbre metafísica, el abandono y pasividad absoluta del sujeto, ya no frente al amado sino respecto del rostro indigente del otro, de quien no puedo desviar mi mirada ni desoir su súplica. Pero, en la tradición cristiana, el amor es ante todo una actividad, la actividad más libre y más propia nuestra, aquella que nos define y respecto a la cual nos identificamos. A nadie se le puede obligar a amar. Por tanto, si tiene esta dimensión de sacrificio, de posponerse a sí mismo, se tratará siempre de algo que se hace libremente, gozosamente, con alegría, encontrando en esa entrega y olvido de sí la propia identidad y lo mejor de uno mismo. Es verdad que hay una primera fase del amor, la del enamoramiento, en el que la persona anticipa imaginativamente y por encima del tiem-

36. HA p. 75.

37. AE p. 150.

38. La frase es de AE: «Ya es hora de denunciar la confusión entre necesidad y moral».

39. R. LLULL, *Llibre del Amic e l'amat*, trad. al cast. en ed. Aguilar, Madrid, 3ª ed. 1981, p. 106: «Fatuo, ¿qué cosa es amor?» Respondió «que amor es aquella cosa que pone en servidumbre a los libres y da libertad a los siervos; y de aquí se origina la cuestión sobre si el amor es más cercano a servidumbre o si a la libertad».

po una plenitud futura, llena de entusiasmo e ilusión, y en este momento, el sujeto experimenta un cierto gusto y complacencia en sacrificarse a sí mismo por la persona amada. Corresponde a una primera etapa. El amor no es ese sentimiento efusivo, sino la decisión de la voluntad de ponerse al servicio del otro, buscando su bien y sacrificándose a sí mismo para ello. Son las dificultades, los contratiempos, el sacrificio mutuo y renovado los que se encargan de purificar ese amor que en los momentos iniciales está muy inficionado de amor a sí mismo. Sólo en la libre entrega de sí mismo por amor, el hombre encuentra su plenitud.

En esta línea, la de la tradición cristiana, dirá Ratzinger: «Una vez más con toda claridad debemos decir que ningún hombre está encerrado en sí mismo, que ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Recibimos la vida no solo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi Yo pero al que le pertenece. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los que existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para. (...)El pecado es pérdida de la relación, interrupción de la relación, y por eso ésta no se encuentra únicamente encerrada en el Yo particular (...)Salvados, es decir libres y de verdad, sólo podemos estar, cuando dejamos de querer ser Dios, cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y a la autarquía. Sólo podemos estar salvados, es decir llegar a ser nosotros mismos, siempre que recibamos y aceptemos las relaciones correctas»⁴⁰.

40. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, ed. EUNSA, Pamplona, 1992, pp. 99 y 100. En el pensamiento cristiano no existe esa distancia insalvable entre el yo y el otro (el tú del amor), se pertenece a un mismo género y especie, distintos pero participantes del ser y de la realidad personal. Claramente las categorías de Buber son en este aspecto más articulables y coincidentes con el cristianismo. Anteriormente Ratzinger, también como Lévinas, haciendo exégesis de los primeros capítulos del Génesis, dice: «Así, el ser-imagen-de-Dios significa sobre todo que el hombre no puede estar cerrado en sí mismo. Y cuando lo intenta se equivoca. Ser-imagen-de-Dios significa remisión. Es la dinámica que pone en movimiento al hombre hacia-todo-lo-demás. Significa, pues, capacidad de relación; es la capacidad divina del hombre. En consecuencia, el hombre lo es en su más alto grado cuando sale de sí mismo, cuando llega a ser capaz de decirle a Dios: Tú. De ahí que a la pregunta de qué es lo que diferencia propiamente al hombre del animal y en qué consiste su máxima novedad se debe contestar que el hombre es el ser que Dios fue capaz de imaginar; es el ser que puede orar y que está en lo más profundo de sí mismo cuando encuentra la relación con su Creador. Por eso, ser-imagen-de-Dios significa

Aunque coincidente en gran medida, Lévinas pertenece a otra tradición. Todo seguir la propia inclinación, toda tendencia natural, actividad e inclinación del sujeto, pertenecen al Mismo y son sospechosos de egoísmo, de ruin cálculo, de ilegítimo retorno a sí mismo. Una oculta complacencia, un egoísmo enmascarado de generosidad y amor, hacen que dichos «actos» no sean propiamente éticos sino que son rodeos de un Ulises para retornar a la isla natal y desconocer al Otro. Resuena el eco kanteano de la absoluta pureza de intenciones y el recelo a toda inclinación o tendencia inscrita en una naturaleza y teleológicamente orientada.

Mantener esta libre orientación a lo Otro, sin retorno, es lo que Lévinas llamó la Obra. «*La Obra pensada con radicalidad es un movimiento del Mismo hacia lo Otro que no retorna jamás al Mismo*. La Obra pensada hasta el fin exige una generosidad radical del movimiento que en el mismo va hacia lo Otro. Exige, por tanto, una *ingratitude* por parte de lo Otro. La gratitud sería el retorno del movimiento a su origen (...) La Obra se perfila al margen de la «delectación amorosa», del fracaso y del consuelo, términos a través de los que Nietzsche definió al cristianismo»⁴¹. Lévinas parece hacer suya esta acusación de Nietzsche y su planteamiento quiere evitar tal impugnación. Nada de esperar reciprocidad —exigencia propia del amor— pues sería índice de una falta de rectitud de intención en el impulso generoso y «el sujeto reduciría la obra a cálculos sobre déficits y sobre compensaciones, a operaciones contables». Un aire glacial emana de estas consideraciones de Lévinas.

Pero es verdad que, en cierto modo, nada es más molesto que el prójimo, sobre todo, cuando entre el sujeto y el Otro no hay ningún puente que tienda el amor, la simpatía o el afecto. En Lévinas no hay ningún rastro de cordialidad, bondad natural, piedad o generosidad que nos lleve a socorrer a nuestros «semejantes», ni siquiera la más mínima inclinación natural o ternura. Hay ética en Lévinas, pero nada de esa moral del sentimiento empeñada en rehabilitar al hombre situando cierta benevolencia entre sus afectos naturales. La moral en mí no proviene de mí, es exterior a mí, algo extraño a mí y me obliga a una conversión, a un volteamiento

también que el hombre es un ser de la palabra y del amor; un ser del movimiento hacia el otro, destinado a darse al otro, y precisamente en esta entrega de sí mismo se recobra a sí mismo» (pp. 72-73).

41. HA p. 39. «La Obra, en tanto que orientación absoluta hacia lo Otro (Autre) —en tanto que sentido— no es posible más que en la paciencia, que, llevada hasta sus últimas consecuencias, significa para el Agente: renunciar a ser el contemporáneo de los resultados, actuar sin entrar en la Tierra prometida» (p. 40). A este especie de juventud radical del impulso generoso Lévinas le va a llamar liturgia.

de mi inclinación natural. Soy molestado, expulsado de mi vivir natural e inocente, e invocado, por la intrusión de otro, a una responsabilidad que no elegí ni quise. En la ética no hay nada natural, sino que es toda mi naturaleza la que es puesta en tela de juicio por el rostro del Otro: ya no puedo vivir naturalmente, inocentemente. La proximidad del otro, al que estoy atado y obligado, es pesada, abrumadora, obsesiva, acusadora. El otro me impide ser yo mismo y me exige ser para él. No amo naturalmente al prójimo, sino que es éste el que me incumbe, fastidia, hostiga y abruma; en definitiva, el que me hace violencia para que le sirva. Desde el principio, como hemos visto, soy servidor del prójimo, ya retrasado y culpable de ese retraso. Nada hay en mí que me lleve a amar al prójimo, sino que ordenado desde fuera me es impuesto como un deber, y me ocasiona un fuerte traumatismo del que no sé como sustraerme. No es que sea yo el que en virtud de un impulso generoso vaya hacia el otro, sino que es el otro quien golpea la puerta, entra por la ventana y viene a arruinar mis intenciones y mi paz. Dirá Finkielkraut, buen expositor de Lévinas: «Se desdibuja hasta la afectación la cuestión moral cuando se atribuye el papel activo a aquel que ama. El prójimo me incumbe antes de que mi corazón o mi conciencia hayan podido tomar la decisión de amarlo. El rostro, en él, es esa potencia prescriptiva que me despoja de mi soberanía y me obliga a una pasividad radical. Amor, si se quiere, pero amor a regañadientes; amor que nos pone a prueba; amor que es el nombre más corriente de la violencia con que el otro me desaloja, me persigue y hostiga hasta los rincones más recónditos de mí mismo. De ahí la agresividad que puedo sentir por ese personaje indiscreto, por esa ausencia *indeseable*: el prójimo; de ahí, en una palabra, el mal»⁴². No cabe duda que hay aciertos fenomenológicos en esta descripción y vetas de verdad en esa deposición del soberano que no quiere perder el control, dominio y autonomía. Sin embargo, amor y violencia, amor a regañadientes, dependencia de alguien que hostiga y abruma, no son notas que asociamos al amor, que, como tal es libre, gozoso, afirmativo. El hombre que ama no se siente libre si no está la persona amada.

Lévinas está inmerso en la concepción moderna de libertad concebida como autonomía, independencia, pero junto a ella y en dirección contraria, aparece la obligación de no seguir esa vía por lealtad a esa religación originaria con el otro. Frente al otro mi vida se ve acusada, ya no puedo vivir a mis anchas, son postergados mis anhelos de realización y ya no pue-

42. FINKIELKRAUT, A., *La sagesse de l'amour*, ed. Gallimard, Paris, 1984; trad. al cast. de Alfredo Báez, ed. Gedisa, Barcelona, 1986, p. 107.

do desplegar libremente mis propios objetivos y aspiraciones. Ya no puedo encontrar la justificación de mi vida en mí mismo, en mis criterios, principios e ideas. Se oscila y se experimenta la tensión, entonces, entre esta concepción moderna de libertad, con sus nostálgicos llamados a vivir la propia vida, y la obligación moral de no poder seguir esos derroteros, de tener que cuestionar la propia espontaneidad vital por mi alianza inmemorial con el otro y la imposibilidad de la indiferencia. El otro me interpela antes de cualquier decisión de mi parte, me atrae a pesar de mí mismo. Esta es una línea explicativa del mal concebido como desesperado intento de cortar las ataduras con ese otro, que no me deja ser, como rencor ante esa obligación. «De ahí, en el seno de la sumisión al Bien, la seducción de la irresponsabilidad, la probabilidad de egoísmo en un sujeto responsable de su responsabilidad, es decir, el nacimiento mismo del Yo (Moi) en la voluntad que obedece. La tentación de separarme del Bien es la encarnación misma del sujeto o su presencia en el ser»⁴³. Porque no sólo soy el «guardián de mi hermano», sino su rehén, es porque nace la tentación de terminar con él, el deseo de eliminar ese vínculo desigual, de eliminar al otro por su intrusión en la propia existencia. Y así como los ejercitadores de la sospecha nos han exhortado a descubrir el *secreto no moral de la moralidad*, Lévinas, según, Finkielkraut, opone a estas genealogías de la moral el *secreto moral de la inmoralidad*⁴⁴. Lévinas coloca el Bien no al final (utopía del mañana radiante) sino en el comienzo (en la experiencia inmemorial del encuentro con el otro). Lo originario no es la lucha, es la ética; la responsabilidad no la libertad: «La relación ética es anterior a la aparición de libertades, a la guerra que, según Hegel, inaugura la historia»⁴⁵. El Bien ya se ha apoderado de mí, se impone sin mi consentimiento y me elige antes de que yo lo haya elegido. «El mal se muestra como pecado, es decir como responsabilidad, a pesar suyo, a causa de la no asunción de responsabilidades. Ni al lado, ni frente al Bien, sino en segundo plano, más abajo que el Bien»⁴⁶.

En la concepción clásica de libertad, en cambio, ser libre no es ser independiente sino depender de quien se ama. La libertad es un medio para

43. HA p. 77. «El Mal pretende ser el contemporáneo, el igual, el hermano gemelo del Bien. Mentira irrefutable, mentira luciferina. Sin esta mentira que es el egoísmo mismo del Yo (Moi) que se pone como su propio origen; creado —principio soberano, príncipe—; sin la imposibilidad de reconducir este orgullo (...)» (p. 78).

44. Cfr. FINKIELKRAUT, trad. cit. p. 110.

45. DL p. 33.

46. HA p. 78.



amar y no un fin que se reivindica para sí mismo. A su vez Dios no es lo Otro absolutamente y que además está delante, sino que está en el interior, dentro de uno mismo, y empeñado en el desarrollo de las propias potencialidades que sólo podrán actualizarse en la libre entrega de uno mismo a Él. Dios me ha dado el ser y espera que libremente —por amor— se lo devuelva. Pero esta es otra tradición que hemos abordado en otro lugar⁴⁷. La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad y autorrealización exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad, nos dice Lévinas, se encuentra en el Otro.

Nos admira la fuerza del planteamiento de Lévinas aunque se apegue al exclusivismo de una tradición y muchas veces sea el reverso trascendente de Heidegger. Nada de planteamientos tan al uso del pensamiento débil postmodernista, ligeros y lúdicamente esteticistas. A finales del siglo XX ha fallecido un testigo privilegiado de nuestro siglo; cuando se vislumbra la alborada de un nuevo milenio, merece ser oída su voz denunciadora que proclama el olvido del Otro.

Jorge Peña Vial
Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
ARGENTINA

47. J. PEÑA VIAL, «Felicidad y amor en la mística cristiana» en «Scripta Theologica» XXV (1993) 1093-1114. También publicado en «Estudios Públicos» 57 (1995), Santiago de Chile, 305-325.