

*Proximidad, trascendencia y subjetividad en la metafenomenología de E. Levinas**

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ

I

«Hemos buscado fuera de la conciencia y del poder una noción de ser que funde la trascendencia. La agudeza del problema reside en la necesidad de mantener el yo en la trascendencia con lo que, hasta ahora, parecía incompatible. El sujeto ¿es solamente sujeto de saber y poder? ¿no se presenta como sujeto en otro sentido?»¹

Con vistas a la comprensión de la respuesta afirmativa que Emmanuel Levinas otorga a tan profundos interrogantes —con los que se pretendería inquietar a la *Ontología* occidental— intentaremos, en el presente trabajo, el esclarecimiento de tres nociones sin la comprensión de las cuales, de su semántica y sintaxis, apenas si podría atisbarse el sentido íntimo de la Filosofía de Levinas, de quien Jean Lacroix dice, en una afirmación que debería ser matizada, que es «el más grande metafísico actual de inspiración personalista»². Las tres nociones o conceptos-clave a que acabamos de aludir son los que se nombran en el título: proximidad, trascendencia y subjetividad. La comprensión del modo en que se encuentran articulados en el *ordo idearum* levinasiano permitirá, eso esperamos, el reconocimiento de la peculiar *metafenomenología* de Levinas y la dilucidación del modo en que su «fenomenología regional» —si esta expresión es legítima³— exige, como *fundamental* punto de partida, el sobrepasamiento del Fenómeno y del *Ego cogito-Ego*

* Este trabajo fue presentado como comunicación, con algunas modificaciones, al I Congreso Nacional de Fenomenología (Madrid, 1-3 dic., 1983).

¹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (TI), Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 8) La Haye, 1971 (4.ª ed.; 1.ª, 1961), pág. 253. En la ed. cast., a cargo de D.E. Guillot, *Sigueme* (Hermeneia, 8), Salamanca, 1977, pág. 284

² LACROIX, J., *Le personalisme comme anti-idéologie*, P.U.F., Paris, 1972, pág. 115. Levinas no aceptaría, sin más, la noción de persona. Cfr. LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 54), La Haye, 1974, pág. 164.

³ Vid. LEVINAS, E., *Ethique et Infini* (Dialogues avec Ph. Nemo), Fayard, Paris, 1982, pág. 89: «Je ne sais si l'on peut parler de phénoménologie du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît».

possum hacia los que parece que habría de ser retrorreferido, como hacia su fuente primordial de sentido, el ser del fenómeno (cuyo sobrepasamiento se propone).

A nuestro juicio, el motivo que ha conducido, si no todas, sí al menos muchas de las indagaciones de Levinas no ha sido tanto el de una negación frontal, y sin condiciones, de la Fenomenología (típica y excelentemente representada por Husserl) cuanto el de la superación de la misma, de algunos de sus prejuicios y defectos, según sus *más acá* y *más allá*. Si se entiende que Levinas nos propone una investigación sobre la subjetividad más acá o «anterior» a aquélla que el *Ego cogito* y el *Ego possum* definen, y que nos ofrece una indagación atenta no ya a la presencia fenomenológicamente reductible en que se presenta el Otro-hombre (*Autri*), sino más bien al enigma, «ausencia» o más allá que testimonian su radical trascendencia o infinito, si se entiende esto, decíamos, podrá comprenderse cómo Levinas intenta superar la Fenomenología en el modo al que acabamos de referirnos. Así pues, sin que resulte apenas incorrecto hablar de «Fenomenología y antifenomenología» con relación al pensamiento levinasiano, tal como ha hecho el prof. Stephan Strasser, muy buen conocedor de Levinas, en un clarificador artículo⁴, creemos que sería más adecuado hacer referencia a la Fenomenología y metafenomenología levinasianas.

* * *

En ningún momento ha abandonado Levinas algunas de las más importantes aportaciones de la Fenomenología husserliana en su «espíritu», quizá más que en su «letra». En efecto, en este filósofo, introductor de los estudios husserlianos en Francia, tras los primeros intentos de Hering y Pradines, se puede encontrar el desarrollo y profundización de algunas sugerencias importantes contenidas en el pensamiento de Husserl, hasta el punto de que no podría ser comprendido si se olvidara, por ejemplo, la importancia que en él detenta el *análisis intencional*, descubridor de los horizontes de sentido que animan y desbordan la inmediatez de la intencionalidad objetivante y, consiguientemente, luego, la *Rückfrage zur Lebenswelt* propuesta por Husserl (—Heidegger). Fijémonos en lo que Levinas nos dice:

«El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela, sin embargo, ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Hus-

⁴ Vid. STRASSER, S., «Antiphénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas», en *Revue philosophique de Louvain*, LXXV (1977), págs. 101-125. Si se acepta la distinción establecida por Ricoeur, por ejemplo, entre la metodológica y «metafísica» fenomenológicas husserlianas, podría decirse que el pensamiento de Levinas es más metodológica que «metafísicamente» fenomenológico.

serí. ¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive.»⁵

Asimismo, las investigaciones levinasianas resultarían incomprensibles si no se las considerara, al menos parcialmente, como una profundización en la *pasividad* de la *Urimpresión* (impresión originaria), de la que ya Husserl se había ocupado, pasividad que, en el pensamiento levinasiano, y con referencia a la extrema *proximidad* (proximidad) entre el Yo y el Otro, será comprendida como irreductible a la autoconciencia y an-arquizante de los *poderes* del Sujeto que pugna con la alteridad en su afán de llegar a ser *el Mismo*. Tal pasividad la nombra Levinas con términos como *obsesión*, *paciencia*, *vulnerabilidad*, *exposición* ante el Otro, etc.

Precisamente por dedicar una especial atención a la pasividad que se oculta en el Sujeto «libre» y autoconsciente es por lo que se podría decir que en la Filosofía levinasiana aflora cierto «antihumanismo», un «antihumanismo» considerablemente diferente del defendido por los Estructuralismos (y postestructuralismos) que proclaman, sin reparo, la «muerte del Hombre»; un «antihumanismo», en fin, en el que, sin embargo, no se teme a la palabra *Humanismo*⁶ y a partir del cual Levinas cree poder acusar a las interpretaciones de la humanidad del Hombre a las que la Filosofía occidental nos tenía acostumbrados de no ser suficientemente humanas⁷.

El pensar levinasiano es «antihumanista» a fuerza de empeñarse en un Humanismo radical, profundizado hasta sus más radicales consecuencias. Es preciso no olvidar que tal pensar nació bajo los auspicios, por decirlo así, de esa especie de «hiperhumanismo» que se introdujo en el panorama filosófico (o más generalmente, espiritual) europeo, en la década de 1920, con lo que se ha venido a denominar *dialogisches Denken*, del cual fueron algunos de sus principales promotores Franz Rosenzweig (*Der Stern der Erlösung*), Martin Buber (*Ich und Du*) y Gabriel Marcel (*Journal métaphysique*), todos ellos maestros de Levinas. Podría decirse que, entre otras, la aportación de este filósofo al «pensamiento dialógico» ha estribado, fundamentalmente, en la dimensión *metafísica* (metaontológica) que ha concedido a la Ética y al Diálogo, no ya a aquél que se verifica fácticamente entre dos Sujetos instalados en sí mismos y comprometidos voluntariamente en un acto de reciprocidad comunicativa, sino al Diálogo que se realiza antes de toda interlocución libremente conducida u orientada.

No deseáramos concluir esta breve introducción sin poner de relieve la que es, a nuestro juicio, una de las contribuciones más estimables de la Filo-

⁵ LEVINAS, E., *TI*, XVI-XVII (ed. cast. pág. 54).

⁶ LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme* (HAH), Fata Morgana, Montpellier, 1972, pág. 11. En ed. cast., a cargo de D.E. Guillot, Siglo XXI, México, 1974, pág. 7.

⁷ LEVINAS, E., *AE*, pág. 164.

sofía de Levinas. En ella se puede encontrar una salida frente al *monólogo* al que han conducido muchas de las tendencias filosóficas occidentales y frente al *silencio* al que ha quedado condenada y reducida la subjetividad que se expresa con el pronombre *Yo* al día siguiente de la proclamación de la supremacía de la Totalidad, de lo Neutro o del Ello. Frente a tales monólogos y silencio, Levinas se ha aventurado con firmeza a un pensar sobre el Diálogo y el Logos que, desde su fundación dialógica y eminentemente *ética*, encuentra su fundamento *au-delà de l'essence*.

Después de esta somera introducción podemos emprender, inmediatamente, sin más entretenimiento discursivo, el abordaje de la problemática que ha proporcionado el motivo y el título del presente trabajo.

II

Seguramente tenía razón Martin Heidegger cuando afirmó, en su *Sein und Zeit*, que el *Dasein* es esencialmente «desalejador» (*entfernend*) o que en él se encuentra ínsita «una esencial tendencia a la cercanía»⁸. Valga aquí esta importante tesis para elevar la pregunta de si acaso sería posible la *Ontología* como acceso al ser del ente o a su sentido sin esa *Tendenz auf Nähe* de la que hablaba el genial pensador alemán⁹. La reducción fenomenológica ¿no constituye, acaso, la realización más plena de la posibilidad para *desalejar* que se encuentra inscrita en el Sujeto? y ¿no es cierto que en Occidente se ha pensado, durante mucho tiempo, e incluso sin que así se declarara, que tal reducción se encuentra en la raíz misma del pensar *ontológico*.

El *desalejamiento* que se ejecuta en la reducción fenomenológica, entendida en toda su amplitud, constituye el protocolo, por decirlo así, que ha de posibilitar la enajenante referencia de lo adviniente al Sujeto hacia él mismo en la inmanencia de su *Eigenheitssphäre* («esfera de propiedad»). Tal enajenación se resolvería en la atracción hacia sí mismo que el Sujeto obliga a parecer o impone a la alteridad (exterioridad) que se la enfrenta, resultando la imposición simultánea con el *devenir presente* de tal alteridad o con su *Vergegenwärtigung*. Lo presente al Sujeto mantendría, de este modo, una relación insuperable con sus poderes-posibilidades *receptivas* o con su capacidad para traducir y asimilar, en la inextricable trama de su inmanencia, la extrañeza, «excentricidad» o «barbaridad» de lo Otro. Así, conformándose con el hecho de que todo horizonte de sentido se encuentre ordenado a y por él, y de ser incapaz de acoger lo desmesurado, o mejor, lo inconmensurable, el Sujeto se encuentra encadenado a sí mismo, a su proyectarse e interesarse por sí.

⁸ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1977 (14.ª ed.) pág. 105 (§ 23). En ed. cast., a cargo de J. Gaos, F.C.E., México, 1980 (3.ª reimpr. de 2.ª ed.), pág. 120.

⁹ «Tendencia a la cercanía» que no contradiría al *Dasein* humano como «ser de lejanía» (*Wesen der Ferne*) del que hablaba Heidegger al final de *Von Wesen des Grundes* (De la esencia del fundamento).

Pues bien, el *poder* para desalejar, el que toda distancia fenomenológica se funde en las *posibilidades* subjetuales, o el poder de auto-proyección del Sujeto, todo ello abre el espacio o, si se prefiere, el horizonte de la inmanencia subjetual. Por otra parte, el desalejamiento o la *intencionalidad*, abriendo distancias fenomenológicas concretas, fundan «lo trascendente». De este modo, el Sujeto sólo parece que pudiera tender hacia *trascendencias inmanentes*, cuyo sentido residiría en que lo trascendente no es ya, en ellas, estricto *Gegen-stand*, sino *Objekt experimentado* sin radical alteridad.

Precisamente porque el Sujeto sólo parece tender hacia «trascendencias inmanentes» es por lo que Levinas afirma, retocando sutilmente una tesis amplia y profundamente ya defendida por Hegel, que «el Yo es idéntico hasta en sus alteraciones»¹⁰. Y sería por tal permanecer «idéntico» por lo que el Yo, redoblándose, exteriorizándose y luego regresando a sí o reflexionando, llega a ser el Mismo, un Mismo al que le es propio un intender centrífugo-centrípedo, entendiéndose que en el movimiento centrípedo (de «enroscamiento») se indica o define el sentido, el proyecto o la teleología que animan lo centrífugo del intender. «Saliendo fuera de sí» hacia lo Otro en círculos concéntricos crecientes, valga esta imagen, el Mismo no se pierde, dispersa o desintegra, sino que queda confirmado como Centro. Se podría decir que, ejercitando el Saber y buscando esencias, el Sujeto parece encontrarse condeñado, gozosa y a la vez trágicamente, a una relación casi narcisista consigo mismo. El Yo afirma lo Otro, desde luego (Fichte, Hegel...), pero inmediatamente, o mejor, mediatamente, por obra de la afirmación conceptual de su alteridad, lo absorbe, niega su independencia y ab-solutez¹¹ o neutraliza su extrañeza y lejanía. ¿Y qué cosa o *qué*, en general, podría librarse del desalejamiento operado sobre su presencia por el Sujeto? Parece que nada. Como dice Levinas, «el conocimiento de objetos no aseguraría una relación en la que los términos se absolviesen de la relación»¹².

Pues bien, el *conocimiento ontológico* que en tantas ocasiones ha definido e impulsado a la «honorable cofradía de los filósofos desde Jonia a Jena» (Rosenzweig), y que Levinas se ocupa de criticar, podría ser caracterizado, desde la propia *perspectiva levinasiana*, como el conocimiento en el que lo Otro queda reducido, habiendo perdido su extrañeza, al Mismo¹³. Tal conocimiento sería imposible sin el eficaz auxilio de la *Mediación (Vermittlung)* que reduce distancias, sin el Concepto (*Con-ceptus, Be-griff...*) mediante el cual el Sujeto se *apropia* de la alteridad¹⁴ o sin lo que Levinas denomina «el recurso a los Neutros»¹⁵ o a lo esencial (*quid-ditativo*).

¹⁰ LEVINAS, E., *TI*, pág. 6 (ed. cast. pág. 60).

¹¹ Vid. LEVINAS, E., *TI*, pág. 16 (ed. cast. pág. 70).

¹² *Ibid.*, pág. 36 (ed. cast. pág. 87).

¹³ *Ibid.*, pág. 14 (ed. cast. pág. 67). Consúltese, en general, lo que Levinas dice en el apartado 4 del capítulo I de la primera parte de *TI* («La metafísica precede a la Ontología»).

¹⁴ Vid., p. ej., HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II (Werke in 20 Bänden, Band 6)* (red. E. Moldenhauer und K.M. Michel), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, pág. 255 (Vom Begriff im allgemeinen). En ed. cast., a cargo de A. y R. Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982 (5.ª ed.), págs. 258-259 (vol II): «El *concebir* un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino

Separando en lo Otro *lo interesante* (esencial) de lo insignificante (la diferencia, exterioridad y alteridad insuperables), el ontólogo deja en suspenso la trascendencia, de la que siempre parece surgir la adversidad, y llega a creer, ontológica y «lógicamente», en su imposibilidad y absurdidad, o la desprecia con indiferencia.

De este modo, el Sujeto se conquista y afirma a sí mismo como libre o como Sujeto en el que nada podría introducirse clandestinamente. Pues bien, este Sujeto pleno sería, en su fondo más originario, lo único que trasciende el ejercicio ontológico de cual él es el protagonista. El Sujeto puede desalejar o distanciar fenomenológicamente aquello que se encuentra distante, pero no lo que a él mismo le resulta perfectamente próximo. Es por ello por lo que Husserl pensaba que el Yo puro —y nada más—, allende las «donaciones de sentido» por él efectuadas, sus contenidos noemáticos y su incansable actividad noética, es indescriptible¹⁶. Y precisamente porque el Yo parece y a la vez goza de su ser metafenomenológico es por lo que de él podría decirse que constituye una *trascendencia en la inmanencia* que él mismo ha abierto o inaugurado¹⁷.

III

En gran medida, y casi inexplicitamente, Levinas parte, en sus investigaciones, del problema de la Intersubjetividad tal como había sido abordado por Edmund Husserl, desde la sospecha de la insuficiencia y precariedad de los planteamientos con los que el genial pensador buscaba una salida del solipsismo al que parecía conducir su Fenomenología. Levinas desarrollará una «Fenomenología regional» —si es que esta expresión es válida, insistimos— en que la atención se dirige antes a *el Otro* que a *lo Otro*, a el Otro que en tantas ocasiones ha sido, si no olvidado completamente (¡ya no sólo sería importante el olvido del Ser!), sí al menos despreciado, en la Filosofía y Ontología occidentales, en su dimensión de profundidad y fundamentalidad.

en que el yo se lo *apropia*, lo penetra y lo lleva a su *propia forma*, es decir, a la *universalidad* que es de inmediato *determinación*, o a la determinación que de inmediato es universalidad. El objeto, en la intuición, o también en la representación, es todavía algo *extrínseco*, *extraño*. Por medio del concebir el *ser-en-sí* y *por sí* que el objeto tiene en el intuir y representar, se convierte en un ser-puesto; el yo penetra en él, *pensándolo*. Pero, tal como el objeto está en el pensar, así solamente está *en sí* y *por sí*; como está en la intuición o en la representación es apariencia; el pensar elimina su *inmediación* (...) y lo convierte así en un *ser-puesto*; pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí* y *por sí*, o sea su objetividad. El objeto por lo tanto tiene esta objetividad en el concepto, y éste es la *unidad de la autoconciencia...*»

¹⁵ Vid. LEVINAS, E., «La philosophie et l'idée de l'Infini» (1957), en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDHH), Vrin, Paris, 1982 (3.ª ed.), pág. 168.

¹⁶ Vid. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (neu hrsg. von K. Schuhmann), Martinus Nijhoff (Husserliana, III/1), Den Haag, 1976, pág. 179 (§ 80). En la ed. cast.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 124 (§ 57) (ed. cast. pág. 133).

Este Otro del que Levinas habla, incesante y obsesivamente, se «presenta» al Yo como *Rostro*, es decir, desde la cumbre de su trascendencia, como un Otro radicalmente Otro que desborda o excede, por su infinitud e inconmensurabilidad, los poderes receptivos del Mismo y que lo *visita* como exterior, trascendente y «excéntrico», no totalizable e irreductible a su fenomenidad, siendo capaz, por ello, de *absolverse* (ser absoluto) frente a las donaciones de sentido que el yo, casi a sus espaldas, otorga a su presencia (sometible al concepto). De este modo, declara Levinas en *TI* que

«La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinnggebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad...»¹⁸

Asimismo, el Otro se presenta en-el-mundo pero, a la vez, *abstractamente* frente a la *horizontalidad de sentidos* que en él domina, como «desnudo», sin ornamentos culturales —o más allá de ellos¹⁹. Levinas diría, con Martin Buber, que el Rostro (el *Tú* buberiano) «no tiene confines»²⁰. Por otra parte, el Otro es capaz, a diferencia de las cosas, por siempre sordomudas, o portadoras de una expresión de la que no son, en último término, dueñas, de expresarse, es decir, de auxiliar a su propia manifestación²¹ y de mantenerse alejado de la apariencia de su presencia ante el Mismo. Por su radical ser-por-sí, el Otro puede *mentir*. Pudiendo no entregarse en su presencia o guardando su «secreto», el Otro es enigma y misterio²², cumpliéndose con ello su «ser» *ai-delà-de l'essence*. Por tanto, el Otro metaontológico (metafenomenológico) no podría constituir una respuesta a la pregunta por la *quididad* con la que comienza el pensar ontológico.

Con el Otro radicalmente Otro (más Otro que el *alter-ego* husserliano), el Yo mantiene una relación que no podría ser comprendida, en lo que de radical profundidad tiene, en términos de *conocimiento*, pues éste imposibilita la *relación sin relación cara-cara (face a face)* en que se verifica más originariamente, a juicio de Levinas, el *Zwischen* (Entre) interhumano. Pues bien, a tal relación la denomina este pensador PROXIMIDAD —(proximidad), y sostiene que, en ella, el Yo *padece* (más que «realizar») una salida o éxodo más allá de sí mismo hacia el Otro, más acá, o más allá, de sí mismo hacia el Otro,

¹⁸ LEVINAS, E., *TI*, pág. 22 (ed. cast., pág. 75). Vid. también *Ibid.*, págs. 239 y 269 (ed. cast. págs. 271 y 297, respectivamente).

¹⁹ Vid. LEVINAS, E., «La signification et le sens» (1964), en *HAH*, pág. 48 (ed. cast., págs. 59-60). Vid. también *Ibid.*, pág. 47 (ed. cast., pág. 58) y pág. 57 (ed. cast., pág. 72) y *TI*, pág. 190 (ed. cast., pág. 190 (ed. cast., pág. 228)). Para Levinas, el Rostro es una *significación sin contexto*.

²⁰ BUBER, M., *Ich und Du*, en *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984 (5.ª ed. rev.), pág. 8. En la ed. cast., a cargo de H. Crespo, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1979, pág. 9.

²¹ LEVINAS, E., *TI*, pág. 273 (ed. cast., pág. 300), por ejemplo.

²² LEVINAS, E., «Enigme et phénomène» (1965), en *EDHH*, págs. 203—216.

mas acá, o más allá, de sí mismo como *Ego cogito* y *Ego possum*. No siendo el prójimo algo así como una «esfera inteligible a explorar»²³, la proximidad entre el Yo y el Otro sólo sería comprensible como una apertura del Yo a la *revelación* de sí y por sí del Otro, que ninguna *manifestación* (a proveer ontológicamente de sentido) podría llegar a suplir²⁴.

Además, la relación con el Otro como Rostro es relación con la ausencia que le es propia e inseparable²⁵ o con su *invisibilidad* («ubicación metaeidética», podríamos decir). En gran medida, la sabiduría de la que se nutre el encuentro (no encuentro esencial o conceptual, pero sí ético: *vulnerabilidad* ante el Otro, *responsabilidad* por su «abatimiento», etc.).

A fin de descubrir el sentido de esta Proximidad (proximidad) podríamos recordar una de las enseñanzas más radicales de la *parábola del buen samaritano*²⁶: no es tanto que el Otro sea prójimo de Yo (que es «doctor de la ley») cuanto que más bien es el Yo prójimo del Otro. Lo primero significaría que la proximidad depende del sentido introducido en la relación con el Otro por el Mismo o que éste *desaleja* ontológicamente, según la «legalidad» de lo esencial, la extraordinaria presencia del Otro. Lo segundo indica, por su parte, que la proximidad es una relación del Yo con Otro de la que el Yo no es, hablando estrictamente, dueño, pues se encuentra *obligado* en ella incluso *a pesar de sí*. He aquí, pues, *el Otro-en-el Mismo*, sin que la preposición «en» signifique posesión²⁷ o dominio ontológico del Otro por el Yo, ni alienación del Yo por el Otro²⁸. Llevándolo en sí, desde dentro, y enfrentándose en él *cara a cara*, desde fuera, en atención como Yo, en su *responsabilidad* ante el Otro o en una substitución anterior a cualquier *simpatía* y compromiso deliberado. Pero este Yo no es un «super Yo» trascendental, reflexivamente conquistado y purificado de su relación con el Otro, sino un Yo singular, irremplazable y único, responsable ante el otro y del Otro en el *heme aquí* que constituye el acontecimiento original de la actividad ética.

El Yo es prójimo del Otro al llevarlo en el seno de lo que de sí mismo le es inaccesible en cuando sujeto reflexivo, en lo más profundo de su intimidad o en lo que Levinas denomina, refiriéndose la «trascendencia en la inmanencia» husserliana, «el alma en el alma»²⁹. Es esta radical proximidad entre el Yo y el Otro la que inaugura la distancia, fenomenológico-trascendentalmente infranqueable, que hace ser al Otro la piedra de toque, por así decirlo,

²³ LEVINAS, E., *AE*, pág. 31.

²⁴ Sobre la distinción entre manifestación y revelación, vid. LEVINAS, E., *TI*, pág. 37 (ed. cast., págs. 88-89), 39 (ed. cast., pág. 90) y 156-157 (ed. cast., pág. 199).

²⁵ Vid. LEVINAS, E., «La signification et le sens», en *HAH*, pág. 60 (ed. cast., pág. 76).

²⁶ Vid. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del Otro*, Alianza Editorial (A. Universidad, 352), Madrid, 1983 (1.ª ed., 1961), págs. 365-372.

²⁷ LEVINAS, E., «Questions et réponses» (1977), en *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin (Problèmes et controverses), Paris, 1982, pág. 130.

²⁸ *Ibid.*, pág. 48: «Ici, l'Autre, au lieu d'aliéner l'unicité du Même (...) l'appelle seulement au plus profond de lui-même (...), là où rien ni personne ne peut le remplacer (...) Hétéronomie de la liberté que les Grecs ne nous ont pas enseignée.»

²⁹ *Ibid.*, pág. 47.

de la *Sinngebung* fenomenológica solipsista, incapaz de atender aquello que, desde el Otro, *inspira*, cotidiana y a la vez extra-ordinariamente (si lo «ordinario» es el conocimiento ontológico), e incluso más allá de la conciencia retrospectiva del Mismo (inmemorialmente), la propia subjetividad del Yo.

Llevando en sí al Otro, sin que por ello el Otro pierda su trascendencia, y sin que la relación se resuelva en un mero *Mitsein*, el Mismo se encuentra desbordado desde dentro, constituyendo este desbordamiento, en su dimensión ética, una condición de posibilidad originaria para que el Mismo puede ser criticado o *sometido a juicio*, desde fuera, por el Otro y, de este modo, liberado de la inmediatez despótica y soberbia de su egoísmo (en cuanto «categoría» ontológica). De tal liberación se podría decir que no es menos fundamental que la que posibilita la reducción fenomenológico-trascendental husserliana ni que aquélla que se encuentra implicada en el «abismamiento de la libertad» en la Ontología heideggeriana.

Para Emmanuel Levinas, «en la prehistoria» del Yo puesto para sí habla una responsabilidad³⁰. El retorno del Yo hacia *Sí mismo* no podría ser ya simplemente un retorno por la reflexión o la autoconciencia —pues «el replegamiento del ser sobre sí (...) no va hasta el nudo de la subjetividad» inquietada, en su fondo más profundo, por el Otro³¹— sino un retorno-salida hacia la exterioridad del Otro al que lleva dentro, siendo tal movimiento eminentemente ético. Lo importante es, ahora, *l'un-pour-l'autre*. Por todo ello, esta Ética al modo levinasiano, que hace del Sujeto un «anfitrión»³² y le procura la posibilidad de decir (y ser) *Yo* ante sí mismo y ante los Otros, no podría ser ya una rama más de la filosofía, sino la *Filosofía primera*³³. De ella dependerían, casi irrevocablemente, no sólo el trascendimiento hacia el Otro en lo que de concreto tiene, sino también más aún, la fundación del lenguaje y de la racionalidad y, asimismo, el acceso a Dios en su trascendencia perfecta (también *más allá de la ausencia*) o lo que Levinas denomina *religión de adultos*.

³⁰ LEVINAS, E., *AE*, pág. 150.

³¹ *Ibid.*, pág. 32.

³² LEVINAS, E., *TI*, pág. 276 (ed. cast., pág. 303).

³³ *Ibid.*, pág. 281 (ed. cast., pág. 308).