

Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Pierre Antoine Fabre: *La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau*

Alfonso Mendiola: *El conflicto moderno entre la voz y la escritura*

Andrés Gabriel Freijomil: *El nuevo mundo como "página en blanco". Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau*

Christian Jouhaud: *Regreso a Loudun*

Diego Fonti: *Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas*

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: *Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII*

Susana María Gómez: *Khóra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura*

Alejandro Luis Pucheta: *Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas*

Adriana Vulponi: *Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina*

Franco Olmos Rebellato: *Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo*

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: *Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning*

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: *Sobre Los sentidos del sujeto, de Judith Butler*

Directora

Silvia Anderlini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Editor

Octavio Pedoni (Universidad Nacional de Jujuy, CONICET - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Traductor

Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Jonathan Ventura (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Correctora

Marcela Bricca (Colegio Nacional de Monserrat, Argentina).

Comité editorial

Cecilia Padvalskis (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Carlos Asselborn (Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Luis Alberto Tognetti (CIECS-CONICET; Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba, Argentina).

Pablo Marchetti Giovanini (Universidad Católica de Córdoba - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Comité académico

Carlos Martínez Ruiz (Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Nancy Bedford (Garrett-Evangelical Theological Seminary, USA; e Instituto Universitario ISEDET, Argentina); Horacio Cerutti (Universidad Nacional Autónoma de México, México); Rogelio De La Mora V. (Universidad Veracruzana, México); Carlos Domínguez Morano (Facultad de Teología de Granada, España); Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Francesca Gargallo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México); Noemí Girbal (CEAR. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina); Marcelo González (Universidad Nacional de San Martín, Argentina); Francis Gonsalves (Vidyajyoti College, India); Michael Löwy (Directeur de Recherche émérite du CNRS, Francia); Eduardo Mattio (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Martín Morales (Pontificia Universidad Gregoriana, Italia); Beatriz Moreyra (CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta, Argentina); Gustavo Ortiz (Universidad Católica de Córdoba, Argentina) †; Lila Perren (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Germán Plasencia (Colegio de Saberes, México); Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú); Eugenio Rubiolo (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Aaron Saal (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Héctor Samour (Universidad de Centroamérica José Simeón Cañas, El Salvador); Arturo Sandiano (Universidad Católica de Córdoba, Argentina); Carlos Schickendantz (Universidad Alberto Hurtado, Chile); Daniel Vera (Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Católica de Córdoba, Argentina).



Revista Pelicano

ISSN 2469-0775

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Católica de Córdoba

Sede Centro. Obispo Trejo 323 B° Centro. X5000IYG - Córdoba - Argentina

Tel. (54) 351 4219000. **Correo:** pelicano@uccor.edu.ar - **Sitio web:** pelicano.ucc.edu.ar

Volumen 3 – 2017



Orientaciones para la presentación de trabajos

Esta revista de la Universidad Católica de Córdoba es una publicación periódica anual de artículos de investigación científica, originales y de revisión, sobre temáticas de Historia, Psicología, Filosofía, Letras y Ciencias de las Religiones, escritos por investigadores de la propia institución y externos a ella.

Pelícano es una revista plural que sólo exige calidad científica, para lo cual se vale de un sistema de arbitraje basado en dos evaluaciones con reserva de identidad de los autores y evaluadores, estos últimos integrantes del Comité Editorial de la Revista y especialistas externos convocados al efecto. El Consejo de Redacción de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen y deberán ajustarse a las Instrucciones para los autores.

Las contribuciones que se recepcen podrán obedecer a la siguiente estructura interna de la publicación:

- 1) **El vuelo del Pelicano.** Sección en la que se puede participar sólo por invitación o pedido expreso de la Revista Pelicano. Consiste en un Dossier con artículos (hasta siete) originales que debaten en torno a un tema o eje temático común, y que persiguen objetivos similares entre sí. Estarán supervisados por uno o dos coordinadores como máximo, quienes escribirán una “presentación general” de la propuesta, que rescate los principales aportes individuales.
- 2) **El asalto de lo impensado.** De participación libre. Consiste en artículos de revisión e investigación científica que exponen, de manera exhaustiva, los resultados originales de proyectos de investigación individuales o colectivos. Abarca también las investigaciones que analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo de las ciencias sociales, humanas y/o teorías y desarrollos conceptuales en el ámbito de la filosofía, psicología, las ciencias de las religiones, la historia y la literatura, con el fin de dar cuenta de los marcos teórico-epistemológicos, metodologías y estados de las investigaciones en cuestión. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica y por su rigor teórico y metodológico. Además por la argumentación reflexiva y crítica sobre nuevos problemas teóricos y prácticos.
- 3) **Las formas de la memoria.** De participación libre. Ocasionalmente Pelicano publicará traducciones de documentos relevantes para el estudio de las Humanidades, como así también entrevistas a personalidades destacadas en dichas disciplinas. Como también artículos y/o trabajos en homenaje a algún autor o personalidad destacada.
- 4) **Nuevas narraciones.** De participación libre. Consiste en comentarios bibliográficos breves en la que se presentan los aportes científicos de un libro de reciente aparición en el mercado editorial (hasta cuatro años). No se atiende solamente al contenido, sino a una revisión crítica y contextual de su contenido.

El Consejo Editorial de la Revista aceptará artículos originales e inéditos con pedido de publicación en idioma español, inglés y portugués. El envío de los artículos puede hacerse durante todo el año, más allá de las convocatorias periódicas que se efectúen.

Para más información de los requisitos que deben cumplir los artículos o trabajos que se envíen: <http://pelicano.ucc.edu.ar/pdf/autores.pdf>



Índice

EL VUELO DEL PELÍCANO

MICHEL DE CERTEAU

Presentación (5-7)

Pierre Antoine Fabre: La cuestión mística en la posteridad de Michel de Certeau (8-15)

Alfonso Mendiola: El conflicto moderno entre la voz y la escritura (16-30)

Andrés Gabriel Freijomil: El nuevo mundo como “página en blanco”. Elementos para una historia de las representaciones de América Latina en la obra de Michel de Certeau (31-38)

Christian Jouhaud: Regreso a Loudun (39-48)

Diego Fonti: Sobre cuerpos desaparecidos y memorias encarnadas (49-64)

EL ASALTO DE LO IMPENSADO

Karina Clissa: Obras orientadas a la predicación. Estudio comparativo de bibliotecas institucionales en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII (65-80)

Susana María Gómez: Khôra: el espacio propiciatorio de una investigación no causalista en literatura (81-87)

Alejandro Luis Pucheta: Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas (88-100)

Adriana Vulponi: Sobre la conformación de un género y de un clásico: avatares en la edición de literatura infantil y juvenil argentina (101-113)

Franco Olmos Rebellato: Entre el instinto y la razón: comentarios sobre la ética y estéticas de un saqueo (114-122)

LAS FORMAS DE LA MEMORIA

Bibiana Eguía: Dios en lo innombrable. Presencia del discurso religioso en novelas argentinas contestatarias. Entrevista a la investigadora Ursula Arning (123-130)

NUEVAS NARRACIONES

Jordi Gastón Prina: Sobre *Los sentidos del sujeto*, de Judith Butler (131-135)



Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas¹

Knowledge and Rationality in the Thought of Emmanuel Levinas

Alejandro Luis Pucheta²

Universidad Católica de Córdoba
alepucheta@live.com.ar

Modo de citar: Pucheta, A. L. (2017). Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Pellicano*, 3. Recuperado de <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1243>

DOI: 10.22529/p.2017.3.09

Resumen

Emmanuel Levinas realiza una profunda y radical crítica al modo tradicional en que la filosofía de raíz griega ha considerado al conocimiento y su justificación (Teoría del conocimiento), ya que el mismo priva de su alteridad al otro y lo reduce a parte de la conciencia del sujeto cognoscente, lo cual genera violencia, que se extiende también a toda la lógica o racionalidad clásica (Ontología).

Sin embargo Levinas no es un escéptico que niegue la posibilidad de conocer, sino que él busca el fundamento del conocimiento fuera de él mismo: en la ética, o relación *cara a cara* con el Otro.

Las consecuencias de la recuperación que Levinas hace de la alteridad irreductible del Otro (como diferente al Mismo) llevarán al desarrollo de una nueva racionalidad, que no se basará ya en la analogía que todo lo iguala, sino en el respeto de la diferencia y la aceptación de la diversidad, la ambigüedad, la contradicción y la multiplicidad de seres. Esta nueva racionalidad no ontológica, sino ética, abre las puertas a una nueva forma de entender lo

humano evitando la violencia implícita de la lógica tradicional.

Palabras clave: conocimiento, violencia, ética, alteridad, nueva racionalidad.

Abstract

Emmanuel Levinas makes an intense complain against the traditional way in which Philosophy of Greek origin has considered knowledge and his justification (Knowledge Theory), because this one remove the real otherness and reduce the Other to a mere part of the consciousness of the knower subject, generating violence, which extends to all the logical or classic rationality (Ontology).

But Levinas is not a skeptic who denies the possibility to know. He searches the foundation of the knowledge out of the knowledge itself: in the ethics, or *face to face* relationship with the Other.

The consequences of the recuperation that Levinas makes of the irreducible otherness of the Other generates the development of a new rationality, which is no more based in the analogy equalizing the differences, but respecting differences and accepting diversity, ambiguity, contradiction, and the multiplicity of beings. This new rationality not ontological, but ethics, opens the doors to a new way to understand humanity avoiding implied violence of the traditional logic.

Key words: Knowledge, Violence, Ethics, Otherness, New Rationality.

¹ Este tema está desarrollado en forma más completa en Pucheta (2016).

² Abogado y Procurador por la Universidad Nacional de Córdoba. Tiene un postgrado por la Universidad Católica de Córdoba, Maestría de Filosofía, Religión y Culturas contemporáneas. Trabaja en el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, es administrador del Centro Regional Córdoba.



Crítica al conocimiento y la racionalidad clásicas

Levinas señala con maestría que la filosofía clásica de raíz griega priva al ser conocido de su alteridad real y lo reduce a un tercer término neutro, que llamamos concepto. La Teoría del Conocimiento pasa a ser así una *ontología* o lógica del ser, lo cual significa "...una reducción de lo otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser." (Levinas, 2002c, p 67) Hay una *traición* en el conocer, ya que el concepto –o término que representa al objeto- pertenece a la conciencia del sujeto que conoce (el Mismo, en términos levinasianos), el cual se convierte en autosuficiente en la relación de conocimiento. Esta autosuficiencia del sujeto *subordina* la justicia y verdad del objeto conocido. Este modo de concebir al conocimiento lleva a la *posesión* sobre los objetos y a la *violencia* sobre las personas. Se construye una Filosofía del poder y de la injusticia. Levinas ve claramente en esta concepción filosófica-ontológica al origen de la dominación imperialista, la tiranía, y la guerra.³ "Esencia, Conocimiento y Acción están unidas a la muerte" (Levinas, 2003, p.258).

La Teoría del Conocimiento es para Levinas *autofundante*, lo cual produce una regresión al infinito inevitable (Levinas, 2002c, p.108). Peñalver (2001, p.85) nos dice que "...el fundamento del conocimiento no puede justificarse en el marco de un conocimiento objetivo del conocimiento, en una teoría o psicología del conocimiento que remitiría inevitablemente a una regresión al infinito: el conocimiento del conocimiento no tendría, propiamente hablando, principio."

El método fenomenológico de Husserl también es una filosofía de la *inmanencia*, ya que el *mundo de la vida* de Husserl es un mundo dado por la *intención* y la *finalidad* del sujeto, y como tal es adquisición y *posesión*. "A la fenomenología husserliana le basta con interrogar las intenciones del pensamiento para saber adonde quiere llegar el pensamiento [...] Nada alcanza nunca a descabalar a este querer intencional del pensamiento y nada aparece nunca que no sea a la medida de éste." (Levinas, 2006, p 26).

³ Encontramos muy completas descripciones de estas nociones en Levinas (1999) y Levinas (2002a).

Es que justamente el fenómeno es "realidad sin realidad" (Levinas, 2002c, p.88.)

Levinas tampoco admite la filosofía del *cogito* como evidencia, ya que la idea de lo Infinito o de lo Perfecto en que se funda, "...no es ni la inmanencia del *yo pienso*, ni la trascendencia del Objeto. El *cogito* se apoya en Descartes sobre el Otro que es Dios y que ha puesto en el alma la idea de lo Infinito..." (Levinas, 2002c, p.108).

Para Levinas, la única posibilidad de fundar el conocimiento, es saliendo de la *inmanencia* del Yo. La verdad viene de *fuera del sujeto* (Levinas, 2002b).

De otro modo de conocer

El método fenomenológico de Husserl es corregido por Levinas mediante lo que él llama *reducción fenomenológica*, que no es otra cosa que invertir aquel método para retornar al hombre concreto, dirigiendo la mirada a la vida en toda su plenitud (Levinas, 2004b, pp.173, 180). Esta noción de *hombre concreto* la recibe de su maestro Heidegger, y le permitirá a Levinas analizar *vivencias* como el insomnio, la pereza, la fatiga, el traumatismo de la presencia del otro, la caricia, el gozo, el deseo, vivencias que podemos denominar *no-cognoscitivas*, de las cuales se puede extraer sabiduría, conocimiento, aunque *de otro modo*.⁴ Podríamos denominar a este método *fenomenología vitalista*, que ve la vida como *gozo* y *felicidad*: las cosas, los objetos, no son ya objetos de nuestra representación, sino objetos de los cuales vivimos. No son objetos del conocimiento sino objetos del *gozo*. Nuestra relación con las cosas es *inversa*: primero vivimos de ellas (nos alimentamos, construimos herramientas, poseemos cosas útiles) y luego las *re-presentamos* (volvemos a hacerlas presente) en nuestro intelecto para conocerlas. "Vivimos de *buena sopa*, de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos" (Levinas, 2002c, p.129). La intencionalidad del gozo es opuesta a la intencionalidad de la representación: "consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación" (Levinas, 2002c, p.146). La intencionalidad ya no va del sujeto al objeto, sino que proviene del objeto y condiciona al

⁴ Ver el *Estudio conclusivo* de Checchi, en Levinas (2004b).



sujeto. De este modo, hay una *salida del sujeto* hacia la exterioridad y no el ensimismamiento del Yo con su representación u objeto ideal o fenoménico. En el gozo vemos la primera relación del sujeto –como corporalidad– con la *exterioridad* como bien señala Peñalver (2001, p.110).

Pero más allá de esa primer salida del Yo hacia la exterioridad de los objetos del gozo, existe una experiencia mucho más profunda que pone al Mismo en contacto con la exterioridad absoluta: es la *experiencia absoluta del cara-a-cara*, en la que el gozo de las cosas se ve turbado por la presencia del Otro, que es no coincidencia del Yo consigo mismo, inquietud, insomnio, pasividad, vulnerabilidad, “desnucleamiento del gozo en donde se teje el nudo del Yo” (Levinas, 2003, p.121). Como bien señala Pintor Ramos (1994) no se trata de la experiencia de los sentidos o *sensación*, sino que remite a la *sensibilidad* por la cual se invierte la intencionalidad en sentir. Es una sensibilidad que desborda los sentidos. Levinas usa términos como *mordedura*, *hambre*, para ejemplificar esa sensibilidad, que muestra ante todo la *pasividad* del sujeto, en contraposición con la intencionalidad activa del sujeto cognoscente de la fenomenología de Husserl. Esta sensibilidad es *experiencia de vida*, pasividad, que precede al *orden empírico*, “las cosas se descubren en sus cualidades, pero las cualidades se descubren en lo vivido” (Levinas, 2003, p 78). Esta sensibilidad no reenvía a “la *experiencia* donde siempre un sujeto tematiza aquello que él iguala, sino a la trascendencia donde responde por aquello que sus intenciones no midieron” (Levinas, 2004a, p 257). La experiencia por excelencia del *cara-a-cara* lleva al conocimiento de la verdadera cosa en sí, que no es cosa: es el Otro, que “se expresa en el rostro o en la palabra que exige responsabilidad moral a su destinatario justamente al sacarlo de la fenomenalidad de su vida gozosa y satisfecha” (Peñalver, 2001, p.127). Es la sensibilidad en su dimensión afectiva-subjetiva situada en la vida lo que rehabilita Levinas como “*realidad concreta*” (Peñalver, 2001, p.128).

El Otro se manifiesta en su *rostro*, que no es fenómeno porque *deshace* sus formas para expresarse, que no se *desvela* con la luz del conocimiento, sino que se *revela* –se expresa a sí

mismo– mediante la *palabra* que lo asiste en su manifestación. Esta manifestación o revelación es llamada por Levinas *epifanía del rostro*. “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que desarrollamos también por nuestra existencia” (Levinas, 2002c, p.208). En la revelación del rostro del Otro coinciden lo expresado y aquel que se expresa (Levinas, 2002c, p.89). Hay algo que viene de una *trascendencia más allá* –o más acá– del fenómeno y que constituye el ser en sí, que es el Otro, y que se manifiesta, se revela, en la epifanía del rostro. Pero no solamente el Otro se constituye en la *cosa en sí*, sino que también “el propio yo sólo alcanza estatuto de ser, sólo escapa al vértigo de un *cogito* poblado de permanentes sueños, en la situación en que acoge el rostro del otro, y sale así a la exterioridad” (Peñalver, 2001, p.125). El Otro no es el reverso del Mismo. No pueden ser vistos ambos como partes de una totalidad –ya que serían lo mismo–. “La trascendencia del yo hacia lo exterior tiene que venir del exterior, como una situación incalculable e inapropiable en la dinámica de lo Mismo” (Peñalver, 2001, p.126).

Con la palabra con que el Otro se expresa, se instaura la significación, y con ella la razón. El sentido ya no depende de la intencionalidad del sujeto que conoce –como en la fenomenología–, sino que es dado por el Otro en su manifestación. “Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido” (Levinas, 2002c, pp.89-90). Levinas (2002c, p.89) nos dice que “el sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el pensamiento del Mismo.” La presencia del Otro es una “presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y, en consecuencia, que enseña su novedad misma” (Levinas, 2002c, p.90). El Otro es *maestro que enseña* y de tal modo hace posible la verdad, el conocimiento y la justicia. Aquí vemos la *heteronomía* que es la inversión de la intuición intencional: el sentido viene del Otro, es



novedoso, extraño, es revelación y viene de un plano de altura, de Otro que es Maestro. La heteronomía levinasiana llega hasta la propia constitución del Yo; “el yo puro, sujeto de la conciencia trascendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto: sí mismo* sin reflexión, unicidad que se identifica como despertar incesante” (Levinas, 2002b, p.168). La *evidencia*, que era la justificación del conocimiento, ahora es desplazada por la *enseñanza*, pero no de una enseñanza mayéutica, ya que seguiríamos dentro de la intuición solitaria del yo, sino una enseñanza que proviene de Otro que es *Maestro que enseña*, que está en un plano de *Altura* –asimétrico–. El Otro es un Señor, al que se aborda como Usted en una dimensión de grandeza.⁵

La relación del Mismo con el Otro, que es Maestro que enseña y está en un plano asimétrico de Altura, abre las puertas a un diálogo real, no un diálogo entre hablantes iguales donde solo puede haber un discurso coherente y universal al modo propuesto por Habermas.⁶ Diálogo real que abre las puertas a lo inesperado, lo novedoso, lo extraño: al sentido que el Otro enseña y no al sentido que el Mismo supone antes de todo diálogo real. Relación Yo-Usted, que es relación ética en la que se funda toda verdad, conocimiento y justicia.

Ética y Verdad

El Mismo y el Otro –y la relación que entre ellos se instaura en la epifanía del rostro– no pueden ser abarcados en un *sistema*, en una Totalidad. Es necesaria una *separación absoluta* entre el Mismo y el Otro para que exista una verdadera trascendencia –exterioridad del Yo–. El concepto clásico de trascendencia se contradice, porque el sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia (Levinas, 2002c p.282). Levinas llama *metafísica* a esta separación absoluta entre el Mismo y el Otro, a esta inabarcabilidad de ambos por una Totalidad o

sistema (Levinas, 2002c p.59). La absoluta alteridad del Otro “constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo” (Levinas, 2002c p.62). Existe un *movimiento* del Mismo hacia el Otro, una *tendencia*, que Levinas (2002c p 98) denomina *deseo metafísico*, deseo de lo totalmente otro. Ese Deseo –al contrario de lo que ocurre con la necesidad– no se satisface ni se colma cuando se logra la relación con el Otro, sino que se acrecienta cada vez más. Es insaciable. “Lo Deseable no llena mi Deseo, sino que lo ahonda, nutriéndome, de alguna manera, de nuevas hambres” (Levinas, 1993, p.56). Esto introduce la idea de infinito, que está dada tanto por la separación absoluta entre el Mismo y el Otro, como por el deseo insaciable de lo absolutamente Otro. Es la *pasividad anárquica* de la *exposición original* al Otro absolutamente Otro la que introduce la idea de infinito en la subjetividad del Mismo (Brayner de Farias, 2006, p.10). Peñalver (2001, p.69) señala que Levinas *opone* la idea de infinito como alternativa al concepto de Totalidad. “El otro, deseado, trasciende la negatividad del yo que se mueve en lo Mismo. Lo infinito en este ámbito interhumano es el rostro, expresión por sí y no tema desvelable a la luz de la comprensión” (Peñalver, 2001, p.70). Pero es importante señalar que “la iniciativa de la relación no brota ya del sujeto ni de su actividad intencional sino que es provocada por la ‘proximidad’ del otro, alteridad que irrumpe y se ‘revela’ afectándolo y provocándole el ‘deseo del otro’, movimiento de salida hacia la alteridad que no retorna sobre sí” (Palacio, 2013, p.144).

La relación de alteridad entre el Mismo y el Otro lleva a la ética de la responsabilidad. El Otro exige una respuesta. La relación metafísica de la alteridad es también una relación ética de la responsabilidad. Pintor Ramos (1994, p 52) señala que Levinas utiliza los términos *metafísica* y *ética* para referirse a la *filosofía primera*, con la finalidad de sustituir el tradicional primado de la ontología. “La metafísica precede a la ontología” (Levinas, 2002c, p.67), pero también encontramos que “el plano ético precede al plano de la ontología” (Levinas, 2002c, p.214),

5 Ver Levinas (2002c, pp.98-99). Es fundamental destacar la gran diferencia con Buber, para quien la relación era un Yo-Tu, es decir, en un plano de igualdad, mientras que para Levinas es un Yo-Usted, que marca el plano de superioridad del Otro, por lo que se remarca la responsabilidad (obligación de responder) del Yo con respecto al Usted.

6 Al respecto puede verse Mardones (1998).



por lo que podemos concluir que ambos términos en definitiva terminan siendo sinónimos para Levinas. Pintor Ramos (1994, p.52) sugiere que se entienda el núcleo del pensamiento levinasiano a partir de la *tensión* entre estos términos –metafísica y ética– los cuales si bien no llegan a recubrirse del todo, tampoco pueden entenderse por separado.

Levinas (2001, p.9) propone contemplar la ética en relación con la racionalidad para acceder a *otro proyecto de inteligibilidad* y a otra forma de amar la sabiduría, *sobrepassando* las formas y determinaciones de la ontología, pero sin renunciar a lo racional. No basta con el ser separado del Yo para alcanzar la verdad. Levinas (2002c, p.107) sostiene que lo propio del saber y de la filosofía es la *crítica*, el poder cuestionarse, y la verdadera y única crítica se produce en el *recibimiento del otro*, que *cuestiona* la libertad del Yo y produce la inversión de la intencionalidad.

El Otro se presenta y se expresa, se manifiesta, en la epifanía del rostro, y con el auxilio de la palabra. El lenguaje permite la relación entre el Mismo y el Otro, la presentación del Otro al Mismo, que es el acontecimiento original de la significación. “Comprender una significación no es ir de un término de la relación al otro, percibir relaciones en el seno del dato. Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro” (Levinas, 2002c, p.114). Por ello, la relación ética con el Otro que se aparece y se expresa, que *enseña y cuestiona*, es también la fuente de la palabra y del *sentido* que ésta aporta. Leemos en Levinas (2002c, p.120):

El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía. La palabra desencanta, porque, en ella, el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación. Su ser se efectúa en esta *asistencia*. La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación.

De este modo se comprende cómo la relación ética precede a la ontología y al conocimiento.⁷ La justicia precede a la verdad. La ética es la condición de la razón práctica y también de la teórica, y no una derivación de ésta. El plano ético que precede al ontológico es el que da sustento a la teoría y la tematización. Con la aparición del Tercero (el Otro del Otro) se hace necesario *traducir* o *fijar* el Decir en Dicho (Méndez, 1994, p.238). La respuesta al Otro es ‘Decir’, es *verbo*, es *respuesta oral*. La fijación de ese decir en el *concepto* es el Dicho, que posibilita la fijación en palabra escrita, libro, justicia, ciencia. Pero la significación del Dicho siempre procede del Decir original surgido de la relación ética con el Otro. “Porque ni la justicia, ni las leyes, ni la política son el origen o la base de la moralidad, sino una consecuencia y no deben olvidarlo jamás” (Altuna, 2006, p 253). En *De otro modo que ser*, Levinas (2003), utilizando el lenguaje hiperbólico que lo caracteriza, lleva la responsabilidad al grado de *substitución* y de *expiación*, donde el Mismo se convierte en rehén del Otro. El valor de esta obligación de responder es aclarado por Levinas en *Trascendencia e Inteligibilidad* (2006, p.62):

¡No es poca cosa estar obligado a responder! Lo que hay que hacer es no abordarlo en su estadio derivado y trivial. No se trata de esa formalidad propia de cualquier interrogatorio judicial apoyado en la fuerza pública. Lo que hay en el responder es una obediencia extra-ordinaria (¡servicio sin servidumbre!) a la derechura del rostro del otro hombre, cuyo imperativo irrecusable no procede de la amenaza y cuya autoridad incomparable ordena a través de su sufrimiento.

Levinas, especialmente en *De otro modo que ser* (2003), utiliza un lenguaje hiperbólico, metafórico, profético, *escatológico*, para tratar de mostrar ese más allá ético que precede a lo gnoseológico, ese Decir anterior a lo Dicho. La *inadecuación* entre la subjetividad del Yo y la

⁷ Es importante la aclaración realizada por Bauman (2005, pp.84-85) en el sentido de que esa anterioridad no es una condición ontológica sino un *rechazo* de todo orden ontológico. El *antes* o *a pesar de la ontología* tiene el sentido de *mejor*. La moralidad no es entonces un estado preontológico sino la trascendencia del ser.



exterioridad o salida hacia lo Otro, necesita ser expresada con un *lenguaje inadecuado* también (Levinas, 2002c, p.53). Por eso el uso de términos *cuasi-religiosos* como *revelación*, *buella*, *epifanía*, *expiación*, términos que le han valido no pocas críticas a Levinas, ya que son más propios de la teología que de la filosofía.⁸ Levinas percibe que el lenguaje tradicional de la filosofía griega no alcanza para describir los procesos éticos humanos que preceden y fundamentan toda actividad cognoscitiva, y por ello apela a un lenguaje que más que demostrar, procura *mostrar*, *sugerir*, indicar, señalar aquello está *más allá* –o más acá– de lo meramente intelectual. En síntesis, mostrar los otros aspectos de la vida humana que son anteriores y base de su actividad intelectual, y que son también ya conocimiento, *sabiduría*, aunque *de otro modo*. Es que para Levinas el judaísmo, en todo caso, tiene mucha sabiduría que aportar al pensamiento occidental, para ayudarlo a reorientarlo, *resignificarlo*, y lograr así sacarlo de su deriva de violencia y dominación (Levinas, 1997, p.157). Esta es, para Levinas, la única forma de volver a conciliar la verdad con el bien, y terminar con la *hipocresía* de la filosofía griega que, pretendiendo buscar ambas, nunca ha llegado antes en la historia tan lejos del *bien* que pretendía alcanzar, lo cual queda patentizado por las innumerables guerras que cada vez son más violentas y destructivas, en una etapa en que el conocimiento humano ha logrado –por otra parte– un desarrollo tan superlativo (Levinas, 2002c, p.50). En todo caso, el lenguaje *cuasi-religioso* de Levinas no apunta hacia la religión sino hacia la ética (Altuna, 2006, p.255). Lo escatológico, lo profético, en Levinas tiene un *sentido ético*, y no religioso. Y el uso de este lenguaje, ayuda a Levinas a evitar el uso de un lenguaje

ontológico, para no caer en los mismos errores de la filosofía anterior: para no volver a quitar la existencia al ser –superando, de paso, la principal crítica que le formulara Derrida (1989) a *Totalidad e Infinito*–. El profetismo judío viene así a aportar el sentido –ético, escatológico– a la filosofía, pero ésta tiene la tarea de “reducir el delirio sagrado y su tendencia a la participación mágica en la trascendencia” (Peñalver, 1994, p 209).

Nueva racionalidad

La inversión que Levinas propone del modo de conocer, anteponiendo a la relación ética como anterior a la actividad intelectual del hombre, abarca también a la racionalidad. La nueva orientación propuesta, cambia el *sentido* del saber, de la filosofía, de la racionalidad. Según Peñalver (2001, pp.139, 141) es necesaria otra lógica (heterológica) en la que la inteligibilidad no esté ya dada por la *comprensión* sino por la *expresión* (que viene de afuera, del Otro). “Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón” (Levinas, 2002c, p.221). La razón ya no es algo *inmanente* a una conciencia individual *autónoma* regida por leyes naturales universales e impersonales, como en la concepción clásica. Levinas nos sugiere que la razón misma es *ética*, proviene del Otro (heterónoma), que se *expresa* en el lenguaje que instaura el sentido (Levinas, 2002c, p.222).

La nueva racionalidad que propone Levinas –y antes que él Rosenzweig– parte de la afirmación de la singularidad y la alteridad (diferencia) como *irreductibles*, en lugar de negarlas como hacía la racionalidad tradicional de la unidad y la totalidad (Leconte, 2010, p.57). La subjetividad del Yo *despunta* padeciendo acontecimientos que provienen del Otro, de la alteridad, los cuales son *inobjetables* y no pueden ser traducidos a la significación de la totalidad sin que sea *traicionando* su sentido originario, que es *ético*.

Inversión lógica intencional (alteridad)

La *inversión lógica* que Levinas propone, consiste tanto en la *alteridad* del Otro que cuestiona al Mismo como en la *pasividad* del Mismo –originaria, anárquica– que es condición de esa

8 Al respecto pueden verse los trabajos de Peñalver (1994, p 196), Sucasas (1994, pp.214-215), Medina (2010, pp.207-208), Mauer (2009, p.93), Altuna (2006, p 255), Chalier (2002, p.196), Pintor Ramos (1994, p.14) y Palacio (2008, pp.11-12), autores que analizan la influencia de la formación religiosa judía de Levinas en su filosofía, llegando todos a la conclusión de que, si bien es innegable la influencia del judaísmo en su pensamiento, no puede decirse que lo que Levinas hace no sea filosofía, ya que él jamás apela al argumento de autoridad propio de la teología, y además trata de desmitificar lo religioso para extraer el sentido ético como inteligibilidad de lo humano.



afectación por el Otro. La pasividad también se ve en la concepción levinasiana del lenguaje, que no es funcional u operante, sino *pasivo*, como *escucha*, que no es conductor sino *conducido* por el Otro (Brayner de Farias, 2006, p.11). Una consecuencia de esta *inversión de sentido* producida por la pasividad del Mismo y su afectación por el Otro, es la original concepción del tiempo, como *temporalidad diacrónica*. Levinas (2006, pp.28-29) recupera el valor del instante, el presente, cuyo sentido proviene de sí mismo, que no es proyecto ni herencia, es absoluto, posibilitando el brote de la *novedad* –incesante e imprevisible– que *crea sentido*. Justamente esta *novedad* que introduce el *tiempo* es el *antídoto* contra la lógica de la dominación, contra la tendencia a *igualar y reducir* en una *conciencia englobante* que organiza en un *sistema* al saber (Levinas, 2006, p.29). La intrusión permanente de una *alteridad inédita* produce una *temporalidad heterogénea*. El tiempo es una *explosión creadora* que se propaga a cada instante (Brayner de Farias, 2006, p.14).

Pero no sólo la *escucha* sino también la *respuesta* del Mismo ante la interpelación del Otro abre el tiempo como *novedad*. “Tiempo es tener tiempo para responder” (Méndez, 1994, p.114).

La inversión lógica-intencional de la que hablamos no sólo es tal por la dirección invertida de su origen –viene de fuera del sujeto, viene del Otro– sino también por su significación misma: si el Otro es antes que nada diferente –absolutamente otro– entonces ahora la lógica no es la de la igualdad sino la de la diferencia. Nos dice Levinas (2002c, p.208):

La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.

La filosofía tradicional iguala todo en el *concepto*, eliminando las diferencias basándose en la *metáfora de la analogía*. Levinas propone en cambio *recuperar las diferencias irreductibles* y el

tiempo diacrónico, rechazar el mito de la analogía para ver que en la práctica lo que hay es sólo *equivocidad* (García Baró, 2007, p.57). La contradicción-oposición entre la *diferencia absoluta* que vemos en la práctica y la *unidad del pensamiento igualitario* del concepto, es explicada por Levinas apelando al lenguaje y su doble manifestación: el *decir* y lo *dicho*. El decir es la expresión del Otro, y es el que porta el *significado* y la *diferencia*, la *novedad*. Lo dicho responde a la lógica formal, al *concepto*, y se basa en la igualdad. Pero la gran aclaración que Levinas aporta es que, si bien el decir da sentido –significado– a lo dicho, *no se agota en él*, lo *excede* (Levinas, 2003, p.98). El decir deja su *huella* en lo dicho, y es esa huella de sentido lo que es preciso rescatar y lo que refleja la diversidad y la diferencia. Lo dicho, el concepto, la representación, *traicionan* la diacronía de la correlación entre el decir y lo dicho. Traición que permite la inteligibilidad del sistema (Levinas, 2003, p.126). Por ello Levinas insiste en buscar la significación *fuera del sistema*, fuera de la unidad-sincronía de lo dicho; hay que buscarla en el psiquismo del uno-para-el-otro, que no es conocimiento del ser ni de la esencia, sino base ética del conocimiento. Esta es la “paradoja de la inteligibilidad: de lo otro en lo mismo” (Levinas, 2003, p.127).

Es la *huella ética* la que da sentido a la verdad y al conocimiento y la que introduce la *diferencia* y la *contradicción* en la racionalidad. Es la obsesión por el Otro la que deshace la tematización, como delirio, como desequilibrio, como movimiento anárquico, escapando al origen, a la voluntad de la conciencia (Levinas, 2003, p.166). Este movimiento anárquico es persecución: es la ascendencia que el Otro ejerce sobre el Mismo. Esta obsesión por el Otro, esta persecución del Otro, es la *responsabilidad para-con-el-Otro*, *responsabilidad sin elección y sin alienación ni esclavitud*. Nace antes que toda libertad o no-libertad. El sí Mismo es libre en su atadura (Levinas, 2003, pp.171-172). El sí Mismo es a la vez ser y desinterés: no es para sí, es para todos. El Mismo es rehén del Otro, condición que hace posible la solidaridad (Levinas, 2003, p 188).

Paradójicamente, la *identidad* del Mismo supera la aparente contradicción u oposición



entre *identidad* y *diferencia*, porque surge de la afectación de sí por la alteridad –diferencia absoluta– del Otro, en la asignación de respuesta –responsabilidad para con el Otro– (Levinas, 2003, p 217-218). La subjetividad del sujeto es estar-sujeto-al-Otro. Así se concilian en la subjetividad afectada por la alteridad la “autonomía y la heteronomía en una ambivalencia cuya diacronía es la propia significación y que, dentro del presente, es ambigüedad [...] ambivalencia que es la excepción y la subjetividad del sujeto, su propio psiquismo [...] inspirado sin saberlo” (Levinas, 2003, pp.226-227).

Belén Altuna (2006, p.258) señala que Levinas no pretende ir en contra de la racionalidad, la filosofía o la universalidad, y las reconoce como imprescindibles para responder de la mejor forma a la llamada del rostro, para hacer justicia, pero él nos *recuerda* cuál es el *sentido*, la *orientación originaria* de esa montaña de conceptos, abstracciones y retóricas. Más que crítica de Levinas a la racionalidad clásica, deberíamos hablar de *corrección* que intenta devolver a ésta su *sentido ético*. Para ello Levinas busca una relación el ser más allá de la totalidad y de la historia: “la *lógica* de esa nueva relación no es la de completar o llenar un vacío o una falta, sino la de un *exceso*, la de una excedencia exterior al sistema de la evidencia filosófica” (Peñalver, 2001, p.48).

Principio de contradicción (ambigüedad)

Esa *corrección* que Levinas propone es en sí misma *contradictoria*: plantea que lo *dicho* debe al mismo tiempo *desdecirse*. Levinas (2003, p 50) propone la contradicción de un *pensamiento diacrónico*. Esto es que el decir y el desdecir se puedan dar al *mismo tiempo*, simultáneamente. Levinas compara esto con el escepticismo, ya que requiere la misma *audacia*, esto es, afirmar la imposibilidad de un enunciado pero realizarlo por medio del mismo enunciado (Levinas, 2003, p 50-51). Pero la diferencia con este pensamiento diacrónico que Levinas plantea, es que aquí sí existe el *al mismo tiempo* propio de las proposiciones contradictorias; “ello significa que una diacronía secreta guía ese hablar ambiguo o enigmático y que, de un modo general, la significación significa más allá de la sincronía, más allá de la esencia” (Levinas, 2003,

p 51). El tiempo *diacrónico* impide reunir el pasado en presente como reminiscencia, y permite la *diferencia de lo idéntico* (Levinas, 2003, p.52).

El pasado es *incommensurable* respecto del presente; siempre hay en él más de lo que el presente reúne o muestra. Pero el pasado deja su *huella* en el presente. Huella ambigua, enigma o excepción, como diría Levinas (2003, p.56). Esto significa que “lo Dicho y lo no-Dicho no abarcan todo el Decir; éste permanece más acá o va más allá de lo Dicho” (Levinas, 2003, p.69).

Rescatar todas estas contradicciones y ambigüedades señaladas por Levinas es imprescindible para poder filosofar en serio, porque “el olvido de la ambigüedad también sería poco filosófico” (Levinas, 2003, p.244).

Principio de no-igualdad (asimetría)

Al apelar a las ideas de excedencia, superlativo, asimetría, desigualdad, Levinas logra señalar la salida al sistema de totalidad. La excedencia significa también la negación de la dialéctica como forma de explicar la salida del sistema.⁹ La excedencia de la ética no sólo da sentido a la lógica, sino que la *abraz*a, la contiene, y hace que la lógica formal *guarde* en sus entrañas a ese *exceso*, a ese *superlativo*, a esa *excedencia* que fue su origen y que le da sentido. Levinas (2003, p.50) usa la hermosa metáfora de “piel que va debajo de la otra piel”, para graficar esa excedencia.

El paso de la *asimetría* o diferencia a la lógica formal se produce como comparación de lo *incomparable*: “En la comparación de lo incomparable estaría el nacimiento latente de la representación, del logos, de la conciencia, del trabajo, de la noción neutra, del ser” (Levinas, 2003, p 238). Por eso hablamos de *traición* en el paso del Decir a lo Dicho. Y es por ello que Levinas insiste en que la tarea principal de la Filosofía consiste en reducir lo Dicho a la significación del Decir, más allá de la simple *correlación* (Levinas, 2003, p 266). “El desafío asumido por la filosofía levinasiana consiste en intentar que el *logos* dé cuenta de aquello que lo desborda con los recursos que le son propios: el cuestionamiento, la definición, la

⁹ Al respecto es muy clarificadora la Nota nº 4 de *De otro modo que ser* (Levinas, 2003, p.50).



argumentación, la descripción” (Mauer, 2009, p.105).

Principio de no-indiferencia (responsabilidad)

Pero la desigualdad, la asimetría está signada por la responsabilidad ética por el Otro: por la no-indiferencia. El Sujeto (Mismo) es tal por estar-sujeto-al-otro en su responsabilidad irrecusable. Levinas utiliza un juego de palabras para mostrar cómo la excedencia hace que la lógica formal diga más de lo que dice. Sabemos que negar dos veces es igual que afirmar, pero cuando Levinas dice *no-indiferencia*, no dice sólo la diferencia, sino también la *responsabilidad* para con el Otro. No ser indiferente es ser responsable por el Otro. Es en la obsesión por el prójimo donde “esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro” (Levinas, 2003, p.151). La significación del uno-para-el-otro – esto es, la espiritualidad, la *gratuidad*, el *desinterés*– no se acaba en el *saber*: al margen de todo saber, la espiritualidad, como diferencia, significa *no-indiferencia* (Levinas, 2003, p.161). La lógica formal guarda en sus entrañas el *exceso*, el superlativo –su origen ético– y lo hace contraviniendo sus propias reglas –mediante contradicciones y ambigüedades– para *decir más de lo que dice*; decir siempre *superior* a lo dicho. Levinas (2003, p.247) nos dice que “esta diferencia en la proximidad entre el uno y el otro, entre yo y el prójimo, se vuelve *no-indiferencia* precisamente en *mi responsabilidad*. No-indiferencia, humanidad, uno-para-el-otro; significancia propia de la significación, inteligibilidad de lo inteligible y, de este modo, todavía razón.”

Es importante aclarar que la *responsabilidad* de la que habla Levinas no está justificada por ningún *compromiso previo*. Es una responsabilidad *ética*, que deshace el *logos*, y se inscribe en la estructura meta-ontológica y meta-lógica de la anarquía (Levinas, 2003, p.167). “Mi exposición al otro en mi responsabilidad se hace sin ‘decisión’ de mi parte” (Levinas, 2003, p.263). Es en la pasividad de la persecución del Otro donde nace esta responsabilidad y no en la identidad de la verdad.¹⁰ La responsabilidad es

inseparable del *desinterés*, es tener condición de *rebén* del otro (Levinas, 2003, p.187). La tesis misma de *De otro modo que ser* es el principio de responsabilidad (Levinas, 2003, p.190). El sujeto, *el Mismo*, nace como tal en la *no-indiferencia* (responsabilidad) a los otros (Levinas, 2003, p.253). En otras palabras, “ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas” (Levinas, 1993, p.62). Es decir, la propia *identidad* del sujeto nace con la responsabilidad del *para-el-otro*, de la *no-indiferencia*. ¡Contradicción de la lógica formal! ¡La *identidad* es la *diferencia* expresada en la doble negación de la *no-indiferencia*! Es por ello que se hace necesaria otra racionalidad. Pero esta *identidad en la diferencia* –o en la no-indiferencia de la responsabilidad– hace del Mismo alguien *único*, ya que no puede *desentenderse* de su responsabilidad por el otro.

Principio de no-identidad (unicidad)

El Yo afectado por la salida de sí en su relación con el Otro es un Yo no-idéntico, no ya él mismo. La afectación ética del Yo en su relación con la alteridad absoluta del Otro hace imposible un retorno a un Yo idéntico –como en el viaje de Ulises-. El Yo se produce al mismo tiempo que la moralidad (Levinas, 2002c, p 259). Es en la responsabilidad por el Otro donde el sujeto se *reconoce* y se *identifica* como *único*. “Unicidad, identidad de único, precisamente *yo* que no es una metáfora cualquiera de lo idéntico, sino su significado original en su despertar a sí” (Levinas, 2002b, p.167). La gran tesis de Levinas (2002b, p.168) es que “el yo es diferente por su unicidad y no único por su diferencia.” La unicidad del sujeto es su principio de identidad, pero no es el de la *identidad lógica*. Es la unicidad de la *responsabilidad por el otro*. “El yo puro, sujeto de la conciencia trascendental en la que se constituye el mundo, está él mismo *fuera del sujeto: sí mismo* sin reflexión, unicidad que se identifica como despertar incesante” (Levinas, 2002b, p.168). La responsabilidad por el otro es la que produce la “unicidad de irremplazable y de elegido” (Levinas, 2002b, p.170). Levinas (2006, p.47) reemplaza la noción de *individuación* por la de *elección*: “en la responsabilidad indeclinable, es la

¹⁰ Ver Levinas (2003, pp. 170, 173) y también Bello (1994, p.182) quien sostiene que la racionalidad práctica en Levinas no debe entenderse a partir del yo, sino desde el otro y su alteridad, suscitada por la presencia del otro y anterior a toda intermediación de signos.



elección la que individualiza al yo.” El significado de la unicidad es que “nadie puede responder en mi lugar” (Levinas, 1993, p.62).

El Yo es un “*uno* sin identidad pero único en la requisitoria irrecusable de la responsabilidad” (Levinas, 2003, p.108). La *unicidad* es la imposibilidad de hacerse reemplazar en la responsabilidad. El Yo es el *elegido* o requerido por el Otro, no es elector (Levinas, 2003, p.112). “Es una unicidad no asumida, no subsumida, traumática; una elección en medio de la persecución” (Levinas, 2003, p.112).

En *De otro modo que ser*, Levinas utiliza las nociones de *substitución* y de *expiación* para explicar hasta qué punto la responsabilidad por el otro constituye al sujeto. “La unicidad de sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro” (Levinas, 2003, p.180). El *uno* no se encierra en sí “sino que se desnuda en la recurrencia substituyéndose más acá de su identidad por el otro [...] acusa allí su identidad” (Levinas, 2003, p.215). La persecución se vuelve *expiación* (Levinas, 2003, p.180). La responsabilidad por el otro *reclama* una subjetividad como *rehén irremplazable* (Levinas, 2003, p.196). La *expiación* por el otro aparece como *excepción a la esencia*, como *substitución* (Levinas, 2003, p.217).

Principio de tercero incluido (multiplicidad)

La principal consecuencia de esta concepción del *único*, del elegido, es que el *uno* –universal– pierde su posición dentro del sistema de totalidad, y se abre el paso hacia la *multiplicidad*: Los sujetos únicos son múltiples (Levinas, 2003, p.169). “No habría totalidad en el ser, sino totalidades” (Levinas, 1993, p.43). Esta multiplicidad se manifiesta ya desde la relación cara-a-cara y en el lenguaje, que “supone una pluralidad de interlocutores, separados, extraños y trascendentes entre sí, en cuya relación se despliega la semántica del lenguaje” (Palacio, 2013, p.146).¹¹ Paradójicamente, desde la singularidad de cada ser único se abre paso a la multiplicidad de seres únicos, y finalmente se desemboca –aunque de otro modo– en el universalismo. “Es la singularidad la que fructifica en universalismo” (Meir, 2006, p.88).

11 Ver también Levinas (2002c, p.96): “El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad”; y Levinas (2002c, p. 230): “sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su unicidad.”

Peñalver (2001, p.146) sostiene que esta *multiplicidad* es “real”, no fenoménica, ya que de otro modo se subordinaría la ética a la política. El verdadero *pluralismo* nace de la irreductibilidad de los sujetos que no pueden ser intercambiables, rompiendo el círculo de lo idéntico (Pintor Ramos, 1994, p.42). Y es solamente dentro de la *irreductible* unicidad de cada sujeto donde puede existir la *fraternidad* humana, instaurando una sociedad de *iguales*. “Paradójicamente, es la desigualdad inicial entre seres únicos la que hace posible una humanidad de iguales” (Pintor Ramos, 1994, p.56).

Esta multiplicidad de seres únicos se vislumbra en la aparición del tercero, esto es, el otro del Otro. Levinas señala que “el tercero me mira en los ojos del otro [...] la epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad” (Levinas, 2002c, p.226)¹² Así nace la fraternidad humana, que “en mi posición como hermano, implica otras unicidades a mi lado” (Levinas, 2002c, p.227). Así se produce el pasaje de lo singular a lo universal. La aparición del *tercero* –tercero incluido– hace necesarias la *ontología* y la *justicia*, pero éstas no son primeras, sino *derivadas* de la relación ética pre-original entre el Mismo y el Otro, que les da sus *sentidos*. Así “el tercero es el origen de la socialidad, de la relación social, de lo público por excelencia” (Luqui, 2010, p.74). La aparición del tercero hace necesarias las instituciones, las leyes, la justicia y la filosofía (Luqui, 2010, p.74). “El Decir se fija en Dicho, se escribe en libros y se vuelve derecho y ciencia” (Luqui, 2010, p.87). Para que surja la *justicia entre incomparables* es necesaria la *comparación*, la *sinopsis*, la *puesta en común* (Levinas, 2003, pp.61, 228). También el pensamiento, el conocimiento y la filosofía misma nacen por el hecho de que el prójimo es también *tercero con respecto a otro*, prójimo también éste (Levinas, 2003, p. 201 y 238). Así, de la significación en sentido o dirección única o Decir, se pasa al sentido como inteligibilidad común o universal, al orden de lo Dicho (Peñalver, 1994, p.207).¹³ El tercero no está próximo como el Otro, sino lejano, “está al margen del Decir, de la proximidad y de la substitución” (Palacio, 2013, p.152). De este

12 Ver también Levinas (2002c, p.309): “La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro”.

13 Ver también Levinas (2003, p.239).



modo “el tercero introduce el aparecer, la contemporaneidad de la representación, la tematización, la justicia” (Palacio, 2013, p.152).

La justicia, sería así un *segundo momento* de la moralidad, *derivado* y *dependiente* de aquella; momento en que se hace necesario *reparar* la identidad de los rostros, compararlos, valorarlos y juzgarlos (Altuna, 2006, p.253). La justicia, las leyes, el sistema, no son el origen de la *moralidad* sino su consecuencia, y ello no debe olvidarse jamás. Levinas (2003, p.239) nos recuerda que “el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta.” La *autonomía* está siempre al acecho y proponiendo el olvido de la *heteronomía*. Por ello es preciso una *constante vigilancia*, para evitar el olvido de la ética inicial del rostro del otro en la proximidad del cara-a-cara como *donante de sentido* a todo ‘sistema’ de justicia (Altuna, 2006, p.254). La justicia debe conminarnos a ir más allá de la línea recta de la justicia y de la ley, donde se extiende la tierra de la *bondad* (moralidad), infinita e inexplorada, para lo cual se necesitan todos los recursos de una presencia singular (Levinas, 2002c, p.259). Es que el *alejamiento* necesario para pasar del Decir a lo Dicho, a la justicia y a la verdad ‘universalizables’, generan el peligro de *instalarse* en ese espacio *impersonal*, y olvidarse del *sentido* de esa ‘toma de distancia’ o ‘alejamiento’, en una palabra; el peligro de olvidar el *infinito singular* de los rostros (Altuna, 2006, p.61). Pero Levinas (2002c, p.310) nos da una ayuda para poder afrontar este *reto*, y es que “el pluralismo del ser no se produce como la multiplicidad de una constelación expuesta ante una posible mirada, porque ya así se totalizaría, daría por resultado una entidad. El pluralismo se cumple en la bondad que va de mí al otro”. Y agrega, para mayor claridad: “la unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad” (Levinas, 2002c, p.310). Por ello, lo Dicho debe siempre tomarse como sentido *testimonial* del Decir, sin plegarse con exactitud a las reglas lógicas, especialmente la de *tercero excluido*, respecto del ser y la nada (Levinas, 2003, p.230). “El lenguaje excedería los límites del pensamiento, sugiriendo, dejando sobreentender sin hacer entender nunca; se

trataría de una implicación, de un sentido distinto a aquel que surge en el signo de la simultaneidad del sistema o de la definición lógica de un concepto” (Levinas, 2003, p.251).

Conclusiones

El recurso de Levinas de apelar a una *fenomenología ampliada* (vitalista) que no se enfoca sólo en la faceta intelectualista del hombre sino que abarca todas las actividades, emociones y *sensibilidades* humanas, le permiten acceder a modos de *sabiduría* anteriores y más completos que la razón. El respeto de *la alteridad absoluta e irreductible del Otro*, y la anterioridad de la epifanía y manifestación del rostro y la palabra, le permiten a Levinas mostrar que la *heteronomía* precede (es anterior y también *preeminente*) a la autonomía del sujeto. La Maestría del Otro que enseña y da sentido está tan presente en Levinas, que cuando escribe su propia biografía no hace más que listar los nombres de todos los maestros que tuvo y para despejar toda duda, aclara: “este inventario dislocado es una biografía” (Levinas, 2004a, p.252). La *raíz ética* queda así sustentando todo el sistema del conocimiento, la razón y la tematización, evitando de este modo la regresión al infinito que traía aparejada la Teoría del conocimiento clásica. La ética no se deriva de la razón pura, es anterior y da sustento a la razón.

Se abre así toda una nueva racionalidad que podríamos llamar invertida, o contradictoria, pero que, en realidad, lo que busca es *ampliar*, exceder, los límites de la racionalidad clásica. Para ello Levinas apela a un *lenguaje profético*, escatológico, más *indiciario* que categórico, lleno de metáforas e hipérbolos, que le permiten mostrar lo *más allá* –o más acá– del ser y de la ontología (o lógica del ser).

Toda ésta construcción de la *nueva racionalidad* y de la nueva justificación del conocimiento procuran evitar la *hipocresía* de la filosofía tradicional que busca al mismo tiempo el bien y la verdad, pero que cada vez está más lejos de aquel. Conciliar ambos objetivos es posible, pero no desde la racionalidad clásica. No hay una *razón suficiente*, autónoma, universal que pueda alcanzar ambas metas. Sólo apelando a un *vigoroso control* sobre la tendencia del conocimiento y el sistema a convertirse en autónomos, y recordando a cada paso el



verdadero origen de todo *sentido*, podrá evitarse la confrontación y enfrentamiento entre verdad y bien, y hacer verdadera justicia. Lo importante es que el pensamiento de totalidad y el juicio de la historia no arrasasen nunca más con los derechos y dignidades de las *personas de carne y sangre*. “Es necesario que el juicio sea ejercido sobre una voluntad que pueda defenderse en el juicio, y, por su apología, estar presente en su proceso y no desaparecer en la totalidad de un discurso coherente” (Levinas, 2002c, p.257).

Referencias bibliográficas

- ALTUNA, B. (2006). “Sobre el sentido de la ética y el sentido del saber (Una aproximación a Levinas)”. *Isegoria*, 35, pp.245-263.
- BAUMAN, Z. (2005). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BELLO, G. (1994). “Levinas y la reconstrucción contemporánea de la racionalidad práctica”. En Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense.
- BRAYNER DE FARIAS, A. (2006). “Infinito e tempo. A filosofia da idea de infinito e suas conseqüências para a concepcao de temporalidade em Levinas”. *Veritas*, 51 (2), pp.7-15.
- CHALIER, C. (2002). *Por una moral más allá del saber. Kant y Levinas*. Madrid: Caparrós.
- CHECCI, T. (2004). “Estudio conclusivo”. En Emmanuel Levinas. *La teoría fenomenológica de la Intuición*. Salamanca: Sígueme.
- DERRIDA, J. (1989). “Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. En *La escritura y la diferencia*. Pp.107-210. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA-BARÓ, M. (2007). “Diversidad y diferencia ontológica”. *Anatéllei se levanta*, 18, 49-62.
- LECONTE, M. (2010). “Las formas de la nueva racionalidad: de Rosenzweig a Levinas”. En Juan Carlos Scannone (Ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- LEVINAS, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- _____. (1997). *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras.
- _____. (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena.
- _____. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2002a). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002b). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós.
- _____. (2002c). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2003). *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2004a). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod.
- _____. (2004b). *La teoría fenomenológica de la Intuición*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro.
- LUQUI, C. (2010). “Una introducción a la noción del tercero y la justicia en el pensamiento de E. Levinas”. En Juan Carlos Scannone (Ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- MARDONES, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Anthropos.
- MAUER, M. (2009). “Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 40, pp.91-114.
- MEDINA, J. (2010). “Las influencias teológicas judías en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Pensamiento y Cultura*, 13-2, pp.205-221.
- MEIR, E. (2006). “Hellenic and jewish in Levinas’ writings”. *Veritas*, 51 (2), pp.79-88.
- MÉNDEZ, J. (1994). “Significados de la subjetivación”. En Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense.
- PALACIO, M. (2008). *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- _____. (2013). “La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética”. *Areté*, 25(1), pp.133-152.
- PEÑALVER, P. (1994). “El filósofo, el profeta, el hipócrita”. En Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense.



_____. (2001). *Argumento de Alteridad. La hipótesis metafísica de Emmanuel Levinas*. Madrid: Caparrós.

PINTOR RAMOS, A. (1994). “En la frontera de la fenomenología”. En Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense.

PUCHETA, A. (2016). *De otro modo de conocer. Conocimiento y racionalidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas* (Tesis de Maestría en Filosofía, Religión y Culturas Contemporáneas, no publicada). Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina.

SUCASAS, A. (1994). “El texto múltiple: judaísmo y filosofía”. En Graciano González Arnaiz (Coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Madrid: Complutense.