

## LA RESPONSABILIDAD PARA CON EL OTRO: UNA CRÍTICA A OCCIDENTE

MANUEL LOSADA SIERRA\*

### RESUMEN

La obra de Lévinas propone asumir la ética como Filosofía Primera. Allí convergen dos fuentes de inspiración filosófica, el pensamiento judío y la fenomenología, y la experiencia histórica de persecución, violencia y desconocimiento del otro que exigió a Lévinas criticar el totalitarismo ontológico griego con el propósito de hacer justicia a la Alteridad y dar primacía así a la Responsabilidad para con el Otro sobre la Libertad autónoma del Yo. Luego, el autor retoma la crítica de Lévinas a la fenomenología de la conciencia y a la ontología hermenéutica de Heidegger, con la que Occidente lleva a término su limitada opción por el conocimiento y la manifestación del Ser. Rubio y Lévinas, en tercer lugar, señalan hacia una hermenéutica encarnada de nuestras relaciones con el Otro, a una reivindicación de la antropología filosófica que recupere el Sentido desde el Otro. Finalmente, el autor se refiere al tema de la muerte en Lévinas, y subraya, en relación con la desaparición del maestro Rubio que, nuestro adiós a él, significa el 'ante Dios' de todas nuestras relaciones no tematizables con el Otro y antes que todo.

*Palabras clave:* Rubio, Lévinas, Alteridad, Ética, Responsabilidad.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

## **RESPONSIBILITY FOR THE OTHER: CRITICISM OF WESTERN THOUGHT**

MANUEL LOSADA SIERRA\*

### **ABSTRACT**

To assume Ethics as a First Philosophy is Lévinas' work proposal: There converge two sources of philosophic inspiration, Jewish thought and religion and Phenomenology, and the historical experience of persecution, violence and fail of recognition of the Other. So, Lévinas felt the demand of criticism of the totalitarian Greek ontology in order to give primacy to responsibility for the Other over the autonomy and freedom of the Self. After these considerations, the author retakes Lévinas' criticism of phenomenology and Heidegger's hermeneutic ontology with which the Western thought carries to its term its limited option for knowledge and manifestation of being. In a third place, Rubio and Lévinas point towards an incarnate hermeneutics of our relations to the Other, towards a vindication of philosophic anthropology open to the Other as the main source of meaning. Finally, the author refers to the death according to Lévinas and, in relation to Rubio's passing away, underlies how to say 'good bye' to him, means to stand before God in all our nonthematizable relations to the Other and prior to everything.

*Key words:* Rubio, Lévinas, Alterity, Ethics, Responsibility.

---

\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

AGRADEZCO LA OPORTUNIDAD que me ha brindado la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana para intervenir en este Tributo Académico en honor de nuestro querido profesor Jaime Rubio, de grata recordación para todos nosotros. El único mérito que me acompaña es el de haber sido su alumno y haber tenido el privilegio de su compañía durante algún tiempo en la elaboración de mi tesis. Con sus sugestivas y agudas indicaciones pude descubrir nuevas posibilidades de reflexión y de cuestionamiento que me permitieron profundizar en la obra de Emanuel Lévinas y, especialmente, en su crítica a la filosofía de matriz griega, y su propuesta de una ética como filosofía primera, de matriz fundamentalmente judía. Considero que la mejor manera que puedo tener para recordar a Jaime Rubio, como maestro, es la de compartir con ustedes algunas notas de mi trabajo y de las conversaciones que tuve con él. Este planteamiento genera ya el temor de tomar la palabra en un acto académico que rinde tributo a un hombre de una talla intelectual extraordinaria, frente a la cual no puedo más que inclinarme reverente.

Derrida y Ricoeur, desaparecidos este año, marcaron junto con Lévinas el rumbo de la filosofía francesa contemporánea. Los tres mantuvieron una respetuosa amistad, como tendría que ser la de intelectuales que no compartían siempre los mismos puntos de vista. Recordemos solamente que la crítica más aguda hecha a Lévinas proviene de su amigo Derrida cuando éste era un joven y poco conocido filósofo a principios de los años 60 (Derrida, 1989, pp. 107- 210) y que fue punto de referencia importante para Lévinas en su obra de madurez "*De otro modo que ser o más allá de la esencia*", cuestionada a su vez por Ricoeur en su "*De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Emanuel Lévinas" (Ricoeur, 1999). De los tres tal vez sea Lévinas precisamente el menos conocido en nuestro medio académico colombiano. No podemos olvidar, sin embargo, que este francés por adopción y lituano por nacimiento, ha sido considerado como inspirador en Latinoamérica de un pensamiento ético comprometido por su crítica de la filosofía totalizadora y por su apertura al otro, que en Enrique Dussel se convierte en un indio, un africano o un asiático. Hoy en día y después de 10 años de su muerte ocurrida en París el 25 de diciembre de 1995, Lévinas sigue inspirando numerosos estudios y debates en los ámbitos académicos del mundo.

En Lévinas convergen especialmente dos fuentes de inspiración filosófica: el pensamiento judío y la fenomenología. Por su condición de hebreo hay una fuerte influencia del Talmud y solamente desde esta perspectiva es posible explicar algunos conceptos difícilmente digeribles para la filosofía de corte fundamentalmente griego. ¿Cómo entender una llamada a responder del Otro fuera del tiempo? Hay en toda la reflexión de Lévinas el eco de una llamada, de una elección que no podemos ubicar en el tiempo del reloj, pertenece a un tiempo inmemorial, a-nárquico, pero llamada a la que se debe responder, llamada a responder del otro. O temas como la necesidad de soportar las faltas no cometidas, o la primacía de la responsabilidad sobre la libertad.

Hay una salida, o por lo menos, un intento de salir de Grecia con el único propósito de reivindicar el puesto del Otro. No ve, Lévinas, otro camino. La filosofía griega ha sido, por antonomasia, violencia. La violencia de la ontología que comprime lo exterior a ella en el sujeto que piensa y conoce. Pero, ¿tendrá futuro una propuesta de este tipo?, ¿no es una locura dejar la casa paterna? ¿Cómo será posible abandonar el lugar griego?

¿Será necesario, como dice Derrida, un parricidio, semejante al de Parménides, matar al padre griego que nos mantiene todavía bajo su ley? ¿Lo podrá hacer un no-griego? ¿Lo hará disfrazándose de griego y *hablando* griego, fingiendo hablar griego para acercarse al rey? (Derrida, 1989, p. 121).

Pero también la experiencia histórica de persecución marcó su pensamiento especialmente cuando habla de una filosofía como totalidad, violencia, opresión, desconocimiento del otro:

El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (...). En este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero (Lévinas, 1986b, p. 288).

El segundo elemento de gran influencia en Lévinas fue la fenomenología, de la cual fue un estudioso y contribuyó a su difusión, especialmente en Francia, si bien posteriormente se distanció de ella en

sus aspectos fundamentales. Sin embargo, es imposible pensar en Lévinas sin referirnos a la fenomenología, como él mismo lo dice:

pienso que a pesar de todo, lo que hago es fenomenología, aunque no haya reducción conforme a las reglas exigidas por Husserl, aunque no sea respetada toda la metodología husserliana (Lévinas, 1986b, p. 150).

Veamos cómo se articulan estos elementos en la compleja y amplia obra de Lévinas.

### I. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

TIENE UNA CONVICCIÓN: el Otro no puede ser tema de conocimiento, no puede ser tematizado porque es ejercer violencia, es el ejercicio de la libertad del Mismo que pretende neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. Es la reducción de lo Otro al Mismo. La concepción del ser como actividad ha sido la culpable de la violencia ejercida por el sujeto o lo Mismo frente a lo Otro. Es la primacía excluyente de lo Mismo en una tradición filosófica que ha buscado una perfecta adecuación entre el ser y el conocer: “conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad” (Lévinas, 1986b, pp. 67- 68). Todo conocimiento es conocimiento de lo que es, “y el ser se describe –de muy diversas formas– con relación al conocer” (Aguilar, 1992, p. 27). El problema de este proceso, según Lévinas, es que se suprimen todas las diferencias: en el ser se reducen todas las diferencias, allí se suprime la alteridad y se reduce el sujeto a la inmanencia. De este modo “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (Lévinas, 1986b, p. 67). Este término medio es el ser distinto del ente, “ser que, a la vez, no es (es decir, no se implanta como ente)” (Lévinas, 1986b, p. 66). El mismo término onto-logía aparece como reiterativo: todo *logos* es *logos* del ser; y el ser es luz en la que los entes llegan a ser inteligibles.

La ontología es inmanencia y esta es la situación en la que se encuentra todo sujeto que se comprende a partir de sí. Toda perspectiva egológica (el yo en sí mismo considerado) es ya egoísmo, por más que se quiera maquillar con buenas intenciones, por más que conciba la referencia al Otro como su primer movimiento. En realidad, todo movimiento supone ya una espontaneidad por parte del sujeto, una libertad previa. La comprensión del

Otro desde la propia subjetividad cierra a ésta el camino de la trascendencia. Sólo cabe la ficción o la apariencia de trascendencia, pues todo remite de nuevo al sujeto.

La fenomenología, como parte de esa tradición filosófica, sufre también las críticas de Lévinas. La acusa de centrar la reducción de la verdad a presencia o representación, por lo que supone de seguir dentro del presupuesto básico de la filosofía occidental que iguala el conocer al ser. La intencionalidad, según Lévinas, lleva a su término la concepción desarrollada en toda la tradición occidental según la cual la manifestación del ser es el punto de partida de todo sentido. Lévinas se propone, por tanto, discutir el principio fundamental de la fenomenología de que la conciencia es “conciencia de”. El otro no es el término intencional de ninguna vivencia del sujeto, sea de orden práctico o teórico. La crítica de Lévinas apunta al intento de Husserl de constituir la intersubjetividad a partir del yo. Así interpreta Derrida la objeción de Lévinas:

[...]según Lévinas, al hacer del otro, especialmente en las *Meditaciones cartesianas*, un fenómeno del ego, constituido por presentación analógica a partir de la esfera de pertenencia propia del ego, Husserl habría dejado perder la alteridad infinita del otro y lo habría reducido a lo mismo. Hacer del otro un alter ego, dice con frecuencia Lévinas, es neutralizar su alteridad absoluta (Derrida, 1989).

Lévinas no acepta que el Otro pueda ser pensado a partir del sujeto, ya que su verdadera significación no viene dada por la capacidad cognoscitiva del yo. El Otro debe ser pensado a partir de sí mismo y fuera de cualquier horizonte que defina su comprensión. Hay en Lévinas una propuesta irreconciliable con Husserl: para este último todo acto intencional supone una donación de sentido, mientras que para Lévinas la significación debe proceder del Otro. Dar sentido al Otro a partir de la propia subjetividad supone la primera manifestación de violencia. Es una nueva versión del poder de “dar nombre”, poder y saber.

En esta crítica que Lévinas hace a la filosofía occidental, ocupa Heidegger un lugar central. Le parece que las diferencias que establece Heidegger para describir el olvido del ser (especialmente la diferencia ontológica) no pasan de ser relativas. La ontología es incapaz de reconocer lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter irreductible,

con lo que la trascendencia es siempre dentro del ser o en última referencia al ser. Por eso el esfuerzo de Heidegger por revisar la filosofía anterior a él se agota en este punto. La diferencia ontológica no consigue superar la concepción clásica, en la que

la idea de trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia (Lévinas, 1987b, p. 282).

La ontología no será sino un juego neutro dentro del mismo ser.

Al denunciar el olvido del ser, Heidegger propone implícitamente una recuperación del ser a través de la memoria, es decir, del tiempo. Si el ser ha quedado perdido en un tiempo recuperable, cabe un proceso que nos devuelva la significación de lo perdido. Para Lévinas, éste ha sido el espíritu de toda la filosofía occidental: una continua vuelta sobre sí, un largo proceso cuyo fin es el regreso al Mismo. En Ulises ha encontrado Lévinas la personificación más precisa del talante de la filosofía occidental. La filosofía sería la *Odisea* de un pensamiento que continuamente vuelve a su Ítaca natal. Ulises sale de su patria conservando todas sus pertenencias y, al final de su periplo, retornará a la misma dejando de lado y marginando mediante el engaño y la astucia todos los peligros exteriores que se oponían a su retorno; vencer esos peligros es lo que lo vuelve héroe. La totalización ontológica se realiza gracias a la violencia que ubica en el centro la luz del sujeto triunfador y relega a márgenes insignificantes lo diferente.

Heidegger ha podido expresar explícitamente este espíritu. Ha puesto de manifiesto como nadie lo había hecho, que la filosofía es un continuo volver, una salida que es ya desde el origen una vuelta a sí. El ser está siempre en el origen y en el fin de este proceso. Pero este movimiento circular excluye cualquier trascendencia. Si toda salida es *ya* vuelta, lo trascendente se reduce a la ilusión pasajera de una inmanencia *todavía* no recuperada. La trascendencia, para Lévinas, se ubica en un plano distinto y anterior al de la diferencia ontológica.

Lévinas rechaza de plano el pensamiento de Heidegger cuando antepone la cuestión del ser a la cuestión del hombre. Para nuestro autor, la pregunta por el hombre es siempre anterior, pero no de forma anónima y general, sino bajo la forma de responsabilidad por el otro hombre. Plantea frente a la ontología fundamental una filosofía entendida como ética, en donde la preocupación por el otro es anterior a cualquier marco general, a cualquier horizonte. El ser deja de considerarse como el horizonte de toda comprensión ya que se establece un nuevo origen para la significación: el Otro.

Lévinas está de acuerdo en rechazar el subjetivismo, el imperio de la subjetividad entendida como conciencia, como punto de partida de la filosofía, es decir que en la subjetividad se encuentre el origen de todo sentido. Pero se opone a lo que denomina “ontologización del sujeto”, que sería precisamente, para Lévinas, el núcleo de la filosofía de Heidegger. La doble negación de la actividad del sujeto y de la actualidad del ser como fuentes de significado tienen un rasgo común: la separación entre significación y acto. Y aquí brota una particular característica del pensamiento de Lévinas: el origen de todo sentido ha de buscarse en la pasividad.

Lévinas asume la crítica a la supremacía del sujeto, pero no a costa de aceptar como instancia superior un principio unificador en el que se reduzcan todas las diferencias:

El fin del sujeto –del hombre– daría paso, según Heidegger, al reinado del Ser, ‘a cuya luz’ puede darse la igualdad de los entes concretos y su fundamentación. Apreciación en la que incide Lévinas cuando criticando a Heidegger, dice que en su sistema el interés por el hombre está sometido al interés por el ser y a la cuestión del ser (González Arnaiz, 1988, pp. 111- 112).

La violencia aparece bajo la forma de una nueva absolutización. El ser instauro un nuevo orden, una totalidad que no admite trascendencia. En esta recuperación del ser por Heidegger se ha producido una nueva pérdida, un nuevo olvido: el olvido del Otro. Por eso,

La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía (Lévinas, 1987b, p. 70).

Este Otro olvidado es lo absolutamente Otro, lo no reducible por excelencia; no lo que es de otro modo sino, aún más radical, de otro modo que ser. Sólo la relación con el Otro puede salvar al hombre del anonimato en que le había sumido su comprensión a partir del horizonte del ser. Sólo entendido como responsabilidad por el Otro, el sujeto encuentra su sentido y adquiere su singularidad. El sujeto no se determina a partir de sí mismo sino a partir del Otro, por el que debe responder sin que nadie pueda relevarle ni asumir por él esta responsabilidad.

## 2. LA RECUPERACIÓN DEL OTRO

ESTE ES EL FONDO DE LA CRÍTICA Lévinasiana de toda la filosofía occidental como expresión de la violencia, de toda violencia, cuyo lema es 'reducir, someter todo, lo distante y lo distinto'; en una palabra radical inmanencia, negación de la trascendencia, programa de identidad. Su empeño consistirá, frente a la inmanencia, en trazar el camino de una verdadera trascendencia que haga justicia al Otro. Si Ulises es el prototipo de la filosofía occidental, Abraham será el de la propuesta Lévinasiana. También ha abandonado su tierra, pero sin propósito de retorno. Su vocación le encara con lo desconocido, la tierra nueva de promisión.

Nuestro autor quiere superar una concepción relativa de la trascendencia, que ha sido característica de la filosofía hasta este momento. Es relativa porque entiende el verdadero *pensamiento* como un pensamiento *verdadero*, un conocer, un pensamiento referido al ser, acoplamiento entre ser y conocer. Esta trascendencia es un círculo que no sale fuera de sí. Busca, por tanto, una fórmula para acceder a la realidad distinta del conocer. Para Lévinas, ha sido Kant el primero en separar pensamiento y conocer al distinguir idea y concepto, razón y entendimiento. El problema de Kant es que este pensamiento es entendido como vacío de las cosas en sí a las que apunta: se mide todavía por el ser que le falta:

Las ideas tienen un estatuto dialéctico, en el sentido peyorativo que Kant confiere a este adjetivo; la ilusión trascendental que en ella se juega es el drama de una aspiración al ser (Lévinas, 1994, p. 202).

La trascendencia es respeto de aquello que es, no es apropiación: “La verdad como respeto del ser: este es el sentido de la metafísica” (Lévinas, 1994, p. 306). Se produce aquí un giro ético radical, que se hace más evidente cuando habla de la trascendencia como:

[...] el hecho de que no se puede pensar conjuntamente Dios y el ser. Del mismo modo, en la relación interpersonal, no se trata de pensar conjuntamente yo y el otro, sino de estar enfrente. La verdadera unión no es la unión de síntesis, sino la unión del cara a cara (Lévinas, 1991, p. 72).

De este modo, la trascendencia no es una cuestión intelectual, ni producto de un proceso, es decir, un efecto alcanzado por la aplicación de algún poder (Cfr. Vásquez Moro, 1982, pp. 146- 147). La trascendencia se expresa como una relación de tipo ético, una relación con el Otro libre de dominio. Este tipo de relación sin dominio sólo es posible sobre la base de una alteridad absoluta:

la alteridad del otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino su ex-cepcción original. No es porque el otro sea *nuevo* –quidad inédita– por lo que significa la trascendencia o, más exactamente, por lo que significa sin más; es porque la novedad viene del otro por lo que en la novedad hay trascendencia y significación. Es por el Otro por lo que la novedad significa en el ser lo *de otro modo que ser*. Sin la proximidad del otro en su rostro, todo se absorbe, se diluye, se solidifica en el ser (Vásquez Moro, 1982, p. 263).

La inmanencia sólo se rompe en un acceso a la realidad distinto del conocimiento. Este acceso se da precisamente en la metafísica:

Toda intención trascendente, no tiene la estructura *noesis-noema* (...). La oposición tradicional entre teoría y práctica desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad, cuya vía real es la ética (Lévinas, 1987b, p. 55).

Lévinas así establece una contraposición entre la ontología de la tradición filosófica como reducción de lo Otro al Mismo y, por tanto, absoluta inmanencia, y la metafísica como verdadera trascendencia que sea algo más que un juego neutro dentro del ser. La siguiente cita expresa claramente

lo que hemos dicho, dice Lévinas:

la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro se llama ética. El extrañamiento del Otro –su irreductibilidad al yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología (Lévinas, 1987b, p. 67).

Es necesario dejar claro que la crítica de Lévinas a la ontología no significa desprecio y exclusión de las categorías ontológicas. Sino más bien, una búsqueda con el propósito de redimensionarlas y situarlas en su justa perspectiva. En otras palabras, Lévinas se opone a la pretensión de la ontología de constituirse en fuente de sentido, y, por tanto, a su pretensión de tener la última palabra sobre el sentido del ser. Del mismo modo, el conocimiento, que tiene una referencia inmediata al ser, pierde su carácter último o fundamental para trasladar el origen de la significación a lo-otro-que-ser.

Veamos ahora dos conceptos fundamentales dentro de esta nueva perspectiva de Lévinas: libertad y responsabilidad. La segunda tiene primacía sobre la primera.

¿Qué entiende Lévinas por libertad? La define como “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un yo (...). ‘Yo pienso’ se convierte en ‘yo puedo’, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad” (Lévinas, 1987b, pp. 69- 70). Este concepto ha estado en la base de la ontología entendida como “libertad, como voluntad de poder” (Lévinas, 1994, p. 87).

Esta libertad se presenta, sin embargo, como una libertad finita. Es la libertad de un ser en el mundo, pero de un mundo que ha sido creado sin la presencia del yo, que no ha surgido del libre arbitrio del yo.

Postular una libertad ilimitada, suponer una espontaneidad original en el hombre, son

presunciones de filósofos, presunciones de idealistas (...). La subjetividad de un sujeto, que ha llegado tarde a un mundo no surgido de sus proyectos, no consiste en proyectar ni en tratar ese mundo como su proyecto (Lévinas, 1987a, p. 194).

El hombre llega siempre con retraso, sin que esto signifique que sea un simple resultado del mundo.

Aquí, nuestro filósofo critica lo que él llama “pensamiento europeo”, en el que “la espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo” (Lévinas, 1987b, p. 105).

El carácter finito de la libertad cancela la pretensión de encontrar el sentido en un conocimiento entendido como representación. Esta fracasa, al menos, al enfrentarse con un mundo anárquico –es decir, sin un principio del que se pueda dar razón–, con un pasado inmemorial irrepresentable. Contra la tradición del primado de la libertad, Lévinas impugna la identificación de poder y logos.

El cuestionamiento de la libertad se realiza por la presencia del Otro, que no es objeto que se presenta al sujeto ni obstáculo que me amenaza. Para que la libertad se sienta cuestionada

es necesario medirse al infinito, es decir, desearlo. Es necesario tener la idea de lo infinito, la idea de lo perfecto, como diría Descartes, para conocer su propia imperfección (Lévinas, 1987b, p. 105).

E insiste Lévinas: “la conciencia primera de mi inmoralidad, no es mi subordinación al hecho, sino al Otro, a lo Infinito” (Lévinas, 1987b, p. 105).

El recibimiento del Otro es el comienzo de la conciencia moral que cuestiona la libertad:

la conciencia moral recibe al Otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que

cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes (...). La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta (Lévinas, 1987b, p. 107).

En efecto, el Otro se impone como límite de la propia libertad porque, en último término, desborda absolutamente toda idea que pueda tenerse de él:

La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la posibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él (Lévinas, 1987b, p. 109).

Para nuestro autor, la libertad es investida. Si pretendiera establecerse sin límites sería el “opio, como religión del pueblo” (Lévinas, 1986b, p. 365). Pero la libertad no es investida por otra libertad, sino por la presencia del Otro:

el Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía (...). Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña (Lévinas, 1987b, p. 189).

La finitud de la libertad exige un principio anterior a la espontaneidad humana. Este principio es la responsabilidad por el Otro. Esta original afirmación de Lévinas plantea la pregunta de ¿cómo hablar de una responsabilidad previa a la libertad? Dice nuestro filósofo:

La relación con un pasado al margen de todo presente y todo lo representable porque no pertenece al orden de la presencia está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por las faltas o la desdicha de los otros (...). La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo ‘anterior-a-todo-recuerdo’, de algo ‘ulterior-a-todo-cumplimiento’, de algo no presente (Lévinas, 1987b, p. 54).

No se afirma aquí un antes y un después de la responsabilidad respecto a la libertad en un tiempo homogéneo, asignando una precedencia de aquella con respecto a ésta. El pasado de la responsabilidad es un pasado inmemorial, no sincronizable. Es anterior al tiempo que está

bajo el dominio del sujeto –de su libertad–, al menos bajo el dominio de su capacidad de representación.

La libertad [...] no puede encontrar un presente que englobe las posibilidades del otro. La libertad del otro no puede formar estructura con la mía, ni entrar en síntesis con la mía. La responsabilidad por el prójimo es precisamente lo que va más allá de lo legal y obliga más allá del contrato, me viene de más acá de mi libertad (Lévinas, 1994, pp. 125- 126).

La libertad no constituye al sujeto; un sujeto así constituido quedaría encerrado en el para-sí de su inmanencia. Es la responsabilidad la que da sentido a un sujeto entendido como ‘sujeto al Otro’, en cuanto absolutamente pasivo, en una relación que no es recíproca porque “soy yo quien soporta todo” (Lévinas, 1991, p. 92). En este contexto se entiende la expresión de Lévinas: “hablo de la responsabilidad como la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad” (Lévinas, 1991, p. 89). La originalidad de la referencia que hace Lévinas a la subjetividad en términos éticos, radica en la concepción de una ética que no complementa a una base existencial previa, sino que es anterior a la constitución ontológica del sujeto.

Junto a la responsabilidad, la misma ética se nos presenta como anterior a la libertad, ya que “antes de la polaridad del bien y del mal presentados a la elección, el sujeto se encuentra comprometido con el Bien en la misma pasividad del *soportar*” (Lévinas, 1987a, p. 194). El Bien es antes que el ser según Platón y que Lévinas asume. Esta anterioridad –diacronía no sincronizable– marca una diferencia infranqueable entre el Bien y yo, pero también una no-indiferencia en la diferencia: es la responsabilidad por el Otro. La responsabilidad carga con el peso del Otro; una carga no asumible, irrepresentable.

La responsabilidad es una vía de acceso al Otro. Es más, la responsabilidad es inicialmente un para el Otro:

Desde que el Otro me mira, yo soy responsable de él, sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad *me incumbe*. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago [...]. Esto significa que soy responsable de su misma responsabilidad (Lévinas, 1991, p. 90).

La relación que se establece en estos términos con el Otro no es una relación intencional, cuyo término es un objeto. La proximidad del Otro en la responsabilidad no se reduce al hecho de que sea objeto de conocimiento; se trata de una estructura diversa y anterior.

Introduce aquí Lévinas una consideración central en su planteamiento; el Mismo no constituye al Otro desde su libertad, sino que el Otro constituye al yo por la responsabilidad. Este es el giro fundamental de Lévinas frente a la postura filosófica occidental. Esto es trascendencia, metafísica. Este proceso lo llama *sustitución*. Esta posición implica una nueva concepción de la subjetividad. El sujeto no se define por su autonomía o libertad, sino por su pasividad previa a toda actividad, a toda libertad.

la responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo 'anterior-a-todo-recuerdo', de algo 'ulterior a todo cumplimiento', de algo no presente...la responsabilidad para con el otro es el lugar en el que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde* (Lévinas, 1987a, p.54).

La responsabilidad es anterior a los actos, dice Lévinas

Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago. Habitualmente, uno es responsable de lo que uno mismo hace. Digo en *De otro modo que ser*, que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad (Lévinas, 1991, p. 90).

Lévinas llega a posiciones extremas: "soy responsable de las persecuciones que sufro", "soy responsable, incluso, de las responsabilidades del otro". Y para afirmar esto recuerda con frecuencia la célebre frase de Dostoievski: "Todos somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros".

Del mismo modo, la individuación del sujeto no se establece con relación a sí mismo, ni por oposición al otro, no tiene nada que ver con el célebre problema de la individuación por la materia o por la forma. Tiene lugar en una relación con el Otro, pero no de oposición, sino de

responsabilidad previa a toda elección. El sujeto se distingue del Otro por una deuda adquirida con él antes de cualquier decisión personal.

La responsabilidad es infinita; en ella el Otro no es tal porque choque o limite la libertad del sujeto:

El para el otro del sujeto no podría interpretarse ni como complejo de culpabilidad (que supone una libertad inicial), ni como benevolencia natural o 'instinto' divino, ni tampoco como no sé qué tendencia al sacrificio. Todo lo opuesto a la concepción fichteano, en la que todo sufrimiento debido a la acción de un no-yo sobre el yo es previamente la posición de esta acción del no-yo por parte del yo (Lévinas, 1991, p. 197).

El yo queda así constituido en la responsabilidad infinita por el Otro:

La unicidad del yo *abrumado* por el Otro en la responsabilidad, es el otro en el mismo, es psiquismo. Pero soy yo y ningún otro quien es rehén de los otros: mi ser se me deshace en sustitución a mí y no a otro y es gracias a esta sustitución que yo no soy 'otro', sino que soy yo (Lévinas, 1991, p. 200).

La subjetividad la comprenderemos en esta dinámica, puesto que la responsabilidad del yo no puede ser transferida, nadie puede reemplazarle:

De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad, es decir, a partir de esta posición o de esta deposición del yo soberano en la conciencia de sí, deposición que es precisamente su responsabilidad para el Otro (...) soy yo en la sola medida en que soy responsable. Yo puedo sustituir a todos, pero nadie puede sustituirme a mí. Tal es mi identidad inalienable de sujeto (Lévinas, 1991, pp. 95-96).

La responsabilidad llega hasta la *sustitución* por el otro, "hasta la condición –o hasta la incondición– de prisionero".

En una civilización que erige al sujeto como el que da razón de todo, como el supremo legislador, Lévinas alza su voz para decir que la verdadera novedad no proviene del sujeto donador de sentido, que éste no

es la última instancia para entender la realidad. En el mundo contemporáneo, dice Lévinas, “todo se absorbe, se hunde, se amuralla en el Mismo (...) salvo el Otro que, en medio de todo este hastío, no se puede dejar caer” (Lévinas, 1991, p. 38).

El Otro no admite conceptualización alguna, es una dimensión sin objeto. Por encima de las posibles caracterizaciones del Otro (sean éstas sociales, políticas, históricas o culturales), la auténtica alteridad del Otro se descubre en el otro despojado y desnudo. Aquí están las huellas de una relación con el Otro en su forma original. Esta idea la expresa Lévinas con mucha fuerza:

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un ‘develamiento’ intencional, sino un rostro, la desnudez proletaria, la miseria; que el otro (l’autre) sea otro (autrui); que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro, expiación, condición –o incondición– de prisionero; que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo (...); he aquí algunos términos éticos por los cuales la trascendencia significa a modo de humanidad (Lévinas, 1994, pp. 39- 40).

Se entiende que su lenguaje sea tan cercano a nosotros, a nuestra historia latinoamericana de explotación y miseria, y se entiende además la crítica de Lévinas a la ontología occidental que centrándose en el ser ha olvidado el ente concreto, en sus circunstancias particulares y reales.

La relación con el Otro es una relación a la que Lévinas llama “relación excepcional”, “relación sin correlación”, “relación no religante” (Cfr. Lévinas, 1994, pp. 19, 27, 39, 179). Una relación realmente problemática, como lo reconoce el mismo Lévinas:

Relación con lo Otro que, precisamente por esa diferencia suya irreductible, no consiente un saber tematizador y, por ello, siempre asimilador. Relación que, así, no se vuelve correlación. Por ello, relación que, hablando con propiedad, no cabría llamar relación, puesto que entre sus términos faltaría hasta la comunidad de la sincronía que, a modo de comunidad última, ninguna relación les rehusaría. Y, sin embargo, con lo Otro, relación. Relación y no relación (Lévinas, 1994, p. 180).

Describe la relación con el Otro como *proximidad*, y la entiende como

una inmediatez más antigua que la abstracción de la naturaleza [...], contacto del Otro [...]. En el propio contacto, el que toca y el tocado se separan como si el tocado al alejarse, siendo ya otro, no tuviese conmigo nada en *común* [...]. ¿Se trata de un hacia algo, un *tode ti*? Pero el *tode ti*, incluso si es único en su género, está engastado en el género aun cuando sea sin extensión (Lévinas, 1987a, p.147).

Lévinas rechaza este *hacia algo*, el *tode ti*. Dice más adelante:

El prójimo como otro, no se deja preceder por ningún precursor, que dibujaría o anunciaría su silueta. No aparece. ¿Qué tipo de señal podría dar delante de mí que no lo despojase de su alteridad exclusiva? Desentendiéndose de toda esencia, de todo género, de toda semejanza, el prójimo, *primer venido*, me concierne por vez primera, aun cuando fuera un viejo conocimiento (Lévinas, 1987a, p.147).

Significaría esto que la relación propiamente *no es*. Es la única manera como se abre el espacio para lo otro-que-ser y para la trascendencia<sup>1</sup>.

Al no venir a confirmar ninguna señal enviada previamente, al margen de todo, *a priori*, el prójimo me concierne a través de su exclusiva singularidad sin *aparecer*, ni siquiera como un *tode ti*. Su extrema singularidad es precisamente su asignación; me emplaza antes de que lo designe como *tode ti* [...]. Relación de parentesco al margen de toda biología, ‘contra toda lógica’. El prójimo no me concierne porque sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente *otro* (Lévinas, 1987, p. 148).

La relación con el Otro –si queremos que sea el lugar de la trascendencia– no puede consistir en un “hacia algo”, ya que el “hacia” supone un acto previo por parte del sujeto, y en esta relación el yo está siempre desfasado, siempre llega con retardo. La responsabilidad por el Otro es previa al ejercicio de la propia libertad. De modo que no se

---

1. “La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia en donde el sujeto, si bien conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no regresar fatalmente a sí mismo” (Lévinas, E., 1986a, p. 88).

parte del “yo puedo” o del “yo pienso” sino que se sitúa en la pasividad de quien sufre un acontecimiento inesperado.

La trascendencia aparece unida a la salida del ser. “*Bajo las especies* de la relación con otro hombre que, en la desnudez de su rostro, proletario, no pertenece a ninguna patria, se produce una trascendencia, una salida del ser” (Lévinas, 1994, p. 32). En Lévinas, una relación trascendente debe ser, moral y metafísicamente, desinteresada. Trascender no es un trascender *en* el ser, sino trascender *al* ser mismo: esto es lo que ocurre en la relación desinteresada con el otro (Lévinas, 1994, p. 34).

Pero, al no proceder del ser, ¿el otro aparece en su filosofía como un fantasma, de la nada? A este cuestionamiento hecho en la universidad de Leyde en Holanda, Lévinas responde diciendo que “el otro debe ser acogido independientemente de sus cualidades, si se le quiere acoger como otro (...). La relación con el otro es la «única que no vale más que como inmediata” (Lévinas, 1994, p. 139).

En consecuencia, la relación con el Otro no es algo que deba establecerse, ya que, en palabras de Poirié, “esto supondría que comenzamos en la soledad. Por el contrario, la primera conmoción del psiquismo humano, su primera sacudida es precisamente una búsqueda de alteridad”. Es importante no olvidar que el problema de Lévinas no es cómo salir de la soledad, sino cómo salir del ser. No se trata de estudiar la relación con el otro *a partir* de un sujeto ya constituido; la significación plena del sujeto se encuentra precisamente en su sustitución por el Otro, en la responsabilidad original –anterior a su libertad– que le llama desde el rostro del otro.

El siguiente texto nos resume este enfoque de Lévinas:

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un ‘develamiento’ intencional, sino un rostro [...]; que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro, expiación por el otro, condición –o incondición – de prisionero [...], son éstos algunos términos éticos por los cuales significa la trascendencia a modo de humanidad (Lévinas, 1994, p. 39- 40).

Este itinerario busca, por tanto,

presentar mi relación con el otro no como un atributo de mi sustancialidad (...), sino al contrario, como el hecho de mi destitución, de mi deposición (en el sentido en el que se habla de la deposición de un soberano). Sólo entonces tiene sentido una verdadera abnegación, una sustitución por el otro (Lévinas, 1994, p. 144).

Un cuento hasídico caracteriza bien esta manera de relacionarse en Lévinas:

Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos: ¿cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado? Será, dijo uno de ellos, cuando uno pueda distinguir, a lo lejos, un perro de una oveja. No, le contestó el rabino. Será, entonces, dijo otro, cuando alguien pueda distinguir, a lo lejos, un almendro de un duraznero. Tampoco, contestó el rabino. Pues, entonces, preguntaron ellos, ¿cómo lo sabremos? Lo sabremos, dijo el rabino, cuando al mirar el rostro humano, reconozcas a tu hermano o a tu hermana. Mientras tanto seguiremos estando en la noche.

### 3. LÉVINAS Y RUBIO

EL PENSAMIENTO LÉVINASIANO tuvo gran influencia en los inicios del maestro Rubio como pensador. En su "Antropología filosófica" (Rubio, 1976) hace una hermenéutica de la persona en donde manifiesta claramente que "la relación que establezco con el Otro no es del tipo sujeto-objeto, especie-individuo" (Rubio, 1976, p. 80). Para Rubio la relación que establezco con el Otro, es una hermenéutica, una exégesis, en contra de una epistemología positivista de corte idealista o empirista. Su hermenéutica se acerca más a la semiología, que tiene como objeto de estudio las prácticas significantes. Y, como Lévinas, su hermenéutica se fundamenta en la ética que supera los esquemas epistemológicos y lógicos. El maestro Rubio considera que esta relación se da entre términos separados, es decir, que el Otro permanece fuera de mi esfera y, por eso, me cuestiona.

El rostro humano ocupa un lugar importante en la dimensión erótica del ser humano. Rubio constata cómo es el rostro el que representa toda la corporeidad y funciona como un símbolo de la realidad personal

en su conjunto. La expresividad del rostro supera a los signos sensibles como maneras correlativas de un pensar o de un sentir. Este deja entrever algunas particularidades de su condición existencial. En otras palabras, la realidad existencial de la persona sólo aparece a través de sus manifestaciones y éstas no se entienden sino a partir de aquella. La aparición del Otro, es una experiencia que supera la experiencia sensible: visión, percepción.

Son indudables los ecos Lévinasianos en la antropología del maestro Rubio cuando considera el rostro, como revelación del Otro y, fundamentalmente, como un rostro que habla. Esta afirmación en consonancia con su enfoque de persona como lo que suena (Rubio, 1976, p. 79) y no tanto como lo que aparece. La presencia del rostro que habla es, para Rubio, desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba: su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es ante todo, esta manera de venir desde atrás de su apariencia, desde atrás de su forma; una apertura en la apertura.

El rostro es también, para Lévinas y Rubio, el origen de sentido. “Desde la perspectiva en que nos encontramos colocados la recuperación del sentido, de la dirección de mi acción, de mi tener, de mi pensar, sólo se encuentra en el Otro, en el rostro del Otro” (Rubio, 1976, p. 81). El sentido en tanto que orientación, indica un impulso fuera de sí hacia lo Otro que sí. La orientación sólo se puede comprender como un movimiento que va de lo idéntico hacia un absolutamente otro.

El movimiento hacia el Otro, afirma Rubio, en lugar de completarme o comprometerme peligrosamente me pone en una situación que debiera dejarme indiferente, pero que de hecho me cuestiona. Este cuestionamiento parte en Lévinas de una profunda pasividad que no culmina en la satisfacción o el descanso, sino que suscita inquietud, despierta la responsabilidad por el Otro.

Y es que el Otro, dice Rubio, no es para mí un simple dato. Ni un cliente, ni la significación cultural. El Otro no es un dato para la conciencia; es el cuestionamiento de la conciencia [...]. La epifanía del Otro me

constituye como responsable. Ser yo significa no poder sustraerme al Otro. Esto es identificar el Yo con le ética (Rubio, 1976, p. 84).

#### 4. LA MUERTE

EL TEMA DE LA RESPONSABILIDAD lleva a Lévinas al tema de la muerte. Ésta, fundamentalmente, es la experiencia de la muerte del Otro que me afecta en cuanto soy responsable de él. Pero, no es ninguna experiencia de angustia frente a la nada, como en Heidegger; es, más bien, una relación positiva, cuya negatividad sólo se encuentra en el odio y en el deseo del homicidio. En efecto, ¿qué cosa podría temer más sino matar? Para Lévinas la muerte abre el rostro del Otro que es expresión del mandamiento “No matarás”. Es la muerte violenta que siempre está presente como posibilidad. Es la cuestión sin respuesta. Lévinas no es el filósofo de la angustia sino de la responsabilidad, solamente tiene un miedo: aquel de hacer, o dejar, morir al Otro.

La muerte no como aniquilamiento, el no ser o la nada, sino como cierta experiencia, para el que sobrevive, de lo ‘sin-respuesta’. Identificar la muerte con la nada, eso es lo que le gustaría hacer al asesino, a Caín por ejemplo, el cual, dice Lévinas, ‘debía poseer de la muerte dicho saber’. El rostro del otro me prohíbe matar, me dice “no matarás”, a pesar de que la prohibición sigue suponiendo la posibilidad de hacerlo. Una cuestión sin respuesta, la prohibición de matar más originaria que la cuestión de ser o no ser, ésta no es probablemente la cuestión por excelencia, dice Lévinas.

Soy tan responsable del Otro que

la muerte del otro que muere me afecta en mi identidad misma de yo responsable [...]. Esta es mi afición por la muerte del otro, mi relación con su muerte. Esta es, en mi relación, mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpabilidad ya- una culpabilidad de superviviente (Lévinas, 1993, p. 24).

Hemos tenido la experiencia de la muerte de Jaime Rubio, venida de manera imprevista y cuando solamente esperábamos que regresara a sus aulas. Hay un concepto en Lévinas que me parece más adecuado para significar este momento: el *a-diós*. Dice Derrida,

supongo que el adiós puede significar al menos tres cosas: 1. El saludo o la bendición dada (antes de cualquier lenguaje constatativo, “adiós”

puede significar también “buenos días”, “te veo”, “veo que estás ahí”, te hablo antes de decirte cualquier otra cosa; y en francés ocurre que en ciertos lugares se dice *adiós* en el momento del encuentro y no en el de la separación). 2. El saludo o la bendición dada en el momento de separarse, y de dejarse, a veces para siempre (lo que nunca debe excluirse): sin retorno aquí abajo, en el momento de la muerte. 3. El a-diós, el para Dios o el ante Dios antes que todo y en toda relación con el otro, en cualquier otro adiós. Toda relación con el otro sería antes y después de todo, un adiós (Derrida, 1992, pp. 50- 51).

Nos hemos reunido para rendir este tributo académico al maestro Jaime Rubio. Queremos decirle a-diós en el momento en que no necesita responder físicamente, porque responde a través de nosotros, en nuestras reflexiones que quedaron impregnadas de sus reflexiones, en los sentimientos de aprecio y gratitud que sentimos por el maestro y el amigo. Por eso, porque se queda, porque a-diós también es encuentro, podemos decir *a-diós* Jaime. Muchas gracias.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguilar L., J.M. 1992. *Trascendencia y alteridad*. Pamplona, EUNSA.

Derrida, J. 1992. «Donner la mort» en *L'Ethique du don*, París, Metailié-Transition.

----- . 1989. “Violencia y Metafísica”. En *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Antrophos, pp. 107- 210.

González Arnaiz, G. 1988. *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*. Madrid, Cincel.

Lévinas, E. 1986a. *Dall'esistenza all'esistente*, Genova, Marietti.

----- . 1994. *De Dios que viene a la idea*. Madrid, Caparrós.

----- . 1987b. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

-----, 1986b. *Difficile liberté*. París. Le livre de Poche.

-----, 1993. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra.

-----, 1991. *Ética e infinito*. Madrid, Visor.

-----, 1987a. *Totalidad e infinito*. Salamanca.

Vásquez Moro, U. 1982. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Lévinas*. Madrid, UPCM.

Ricoeur, P. 1999. *De Otro Modo*. Barcelona, Anthropos.

Rubio, J. 1976. *Antropología filosófica*. Bogotá, Usta.