



La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético

The idea of the infinite: a defunding of the total and a foundation of the ethical

GABRIEL LEIVA RUBIO (Universitat de Barcelona)¹

Artículo recibido: 27 de febrero de 2023
Solicitud de revisión: 7 de julio de 2023
Artículo aceptado: 8 de febrero de 2024

Leiva Rubio, Gabriel (2023). La idea de infinito: un desfundar lo total y fundar lo ético. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 29(1), pp. 1-24.
doi: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.7207>

Resumen

Este ensayo practica una hermenéutica a *Totalidad e infinito* a partir de cinco epígrafes, abocados todos a explorar los múltiples sentidos de la propuesta levinasiana en torno al fundamento trascendental de lo ético. El primer apartado busca analizar la relación entre lo que Lévinas designa como la *faz del ser* y el concepto de *totalidad*; en el epígrafe siguiente se explicita la diferencia existente, en el interior de la comprensión temporal de lo total, entre lo histórico y lo escatológico; en el tercer epígrafe se analizan los móviles que llevan a Lévinas a sustituir lo metafísico por lo ético, revelando a este segundo saber como filosofía primera; y, finalmente, el cuarto y el quinto epígrafe quedan dedicados a entender dos conceptos que, entrelazados, condensan la matriz conceptual desde donde Lévinas acentúa la originalidad de su propuesta: el rostro del Otro y la idea de infinito.

Palabras clave: Lévinas, *Totalidad e infinito*, ética, el rostro del Otro, la idea de infinito.

Abstract

This essay practices a hermeneutics analysis of *Totality and Infinity* from five epigraphs, all dedicated to exploring the multiple meanings of the Levinasian proposal about the *transcendental foundation of the ethical*. The first section seeks to analyze the relationship between what Lévinas designates as *the visage of being* and the concept of *totality*; in the following epigraph, the difference existing, within the temporal understanding of the total, between

¹ leivargab@gmail.com

the historical and the eschatological is made explicit; the third section analyzes the motives that lead Lévinas to substitute the metaphysical for the ethical, revealing this second knowledge as the first philosophy; and finally, the fourth and fifth sections are dedicated to understanding two concepts that, intertwined, condense the conceptual matrix from which Lévinas emphasizes the originality of his proposal: the face of the other and the idea of infinity.

Key Words: Levinas, Totality and Infinity, ethics, face of the other, the idea of infinity.

INTRODUCCIÓN

«Si Dios no existe, todo está permitido.»²

«Si Dios existe, todo está permitido.»³

Según la intuición, parece que al menos uno de los dos exergos que encabezan este ensayo está errado. O bien Dostoievski, o bien Žižek. Aunque también existe la posibilidad de que ambos estén equivocados y, si se pasara por encima de la esa lógica que traen consigo todas las intuiciones, podría darse el caso de que ambos tengan razón. Aún y cuando no es el objetivo determinar aquí la validez o no de tales sentencias, sí resulta interesante, para los objetivos de la presente investigación, llamar la atención sobre el substancial vínculo que existe en esas afirmaciones, entre lo divino y lo que se ha dado en llamar *lo permitido*.

Dostoievski, en boca de Iván Karamazov, reconoce en su famosa frase que al ser sustraída la vida humana de ese metarelato (Dios) que funda, justifica y explica cada forma de obrar (lo permitido), entonces toda acción y proceder sería lícito y, por ende, el humano quedaría enteramente liberado de las responsabilidades y consecuencias que conllevan cada uno de sus actos. Žižek, por su parte, plantea el mismo movimiento del novelista ruso, pero en sentido inverso: la existencia de Dios como la condición de posibilidad explicativa de que cualquier responsabilidad y consecuencia derivadas de la acción humana recaerían sobre Dios, lo cual posibilitaría al hombre la *liberación* de toda responsabilidad y consecuencia asociadas a su accionar.

Aunque ambos autores parten de posiciones diametralmente opuestas, los dos coinciden en un mismo cauce de reflexión: las consecuencias que traería la desaparición del fundamento de la praxis ética. A la pregunta *¿cómo debo ac-*

²Dostoievski, 2000: 941-942.

³Žižek, 2020: 206.

tuar?, y en esto sí que convergen ambas sentencias, la respuesta sería la misma: ¡como sea! ¡Todo está permitido!

Desde luego que es posible considerar más variantes al respecto. Por ejemplo, desde la óptica sartreana, la existencia o no de Dios importa poco al basamento y justificación de cualquier acto y consecuencia que se derive de la praxis ética humana. Esto es así porque en Sartre la responsabilidad recae por entero sobre los hombros del hombre, sobre su acción y su decisión.⁴ Entonces, donde Dostoievski suspende las consecuencias de la praxis ética basándose en la posible inexistencia de Dios como fundamento, y Žižek afirma la misma conclusión precisamente a partir de la existencia de Dios, Sartre desaparece de la fórmula a lo divino y deposita sobre el humano la entera responsabilidad de sus decisiones.

De cualquier manera, la *jugarreta* metafísica de un fundamento que constituya o destituya la praxis ética es un motivo recurrente en la historia de la filosofía. Mas este fundamento de lo ético puede ser entendido a partir de dos formas particulares: o como un fundamento objetivo, o como un fundamento trascendental. El primero se refiere, sobre todo, a esa fundación de lo ético a partir de un espíritu objetivado en leyes, en una comunidad o un estado. Y dicho fundamento objetivo tiene muchísimo que ver con lo que Hegel llama *eticidad* (*Sittlichkeit*), ese desarrollo histórico de la razón que se ha externalizado y configurado bajo un grupo de normas y costumbres que han apuntalado una suerte de saber ético mediado por el derecho y las instituciones políticas. El fundamento de lo ético sería, bajo esta forma, un cúmulo de sustancias objetivas que externalizan y median necesariamente toda praxis humana.

En cuanto a la segunda alternativa, el fundamento trascendental de lo ético, habría que decir que esta variante no puede ser entendida como la mediación resultante del propio desarrollo y externalización de la razón humana, sino como algo ajeno a la razón y sus creaciones. Un algo que explica y fundamenta, además de lo objetivo, también la propia naturaleza humana y toda su potencialidad. Este fundamento trascendental sería entonces la posibilidad de explicar lo objetivo prescindiendo de cualquier mediación intelectual; por lo tanto, habría que identificarlo con lo inmediato y necesario, pues de ser me-

⁴ «Yo emerjo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser. Todas las barreras, todos los pretilos se desploman por la conciencia de mi libertad: no tengo recurso, no puedo apelar a ningún valor contra el hecho de ser yo quien sostiene en el ser los valores. Nada puede asegurarme contra mi acto, cortado como estoy del mundo y de mi esencia por esa nada que soy; yo tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ellos, solo, injustificable y sin excusa» (Sartre, 1937: 77).

diato, no podría resultar el fundamento último de lo ético, sino un momento más del desarrollo de la misma razón.

Es a esta segunda variante de lo ético (la que se funda en un elemento trascendental) la que este artículo toma como objeto de investigación. Para su ejemplificación y comprensión, resulta decisiva la paradigmática obra *Totalidad e infinito* de Emmanuel Lévinas, donde aparecen, con una potencia tremenda, ideas tales como *el rostro*, *la idea de infinito* o *lo absolutamente Otro*, que enmarcan una propuesta definida por su originalidad a partir de la experiencia fundamentalmente trascendental que se da en la absoluta relación de lo *Uno* y el *Otro*; experiencia que, necesariamente, prescinde de esa otrora forma de filosofar donde lo ético se circunscribe a los límites que fija el pensamiento, engendrando así un saber totalizador que hace del Otro un objeto más de la razón.

Para dar cumplimiento a su objetivo principal, este ensayo practica una hermenéutica a *Totalidad e infinito* a partir de cinco epígrafes, abocados todos a explorar los múltiples sentidos de la propuesta levinasiana y, con ello, comprender la necesidad de un fundamento trascendental para lo ético. El presente artículo queda estructurado por: un primer apartado que busca analizar la relación entre lo que Lévinas designa como la *faz del ser* y el concepto de *totalidad*; en el epígrafe siguiente se explicita la diferencia existente, en el interior de la comprensión temporal de lo total, entre lo histórico y lo escatológico; en el tercer epígrafe se analizan los móviles que llevan a Lévinas a sustituir lo metafísico por lo ético, revelando a este segundo saber como filosofía primera; y, finalmente, el cuarto y el quinto epígrafe quedan dedicados a entender dos conceptos que, entrelazados, condensan la matriz conceptual desde donde Lévinas acentúa la originalidad de su propuesta: el rostro del Otro y la idea de infinito.

1. LA TOTALIDAD COMO FAZ DEL SER

En una primera aproximación, puede decirse que *Totalidad e infinito*⁵ se propone dos objetivos: realizar una crítica al concepto de *totalidad* y demostrar la necesaria emergencia del concepto de *infinito*. Siendo así, se hace necesario, desde un punto de vista metodológico, analizar ambos conceptos como preámbulo a cualquier otra consideración, para así entender no solo determi-

⁵De ahora en adelante, *TI*.

naciones esenciales de uno y otro concepto, sino la forma en que estos se relacionan entre sí.

Para cualquier disquisición sobre el concepto de *totalidad* es fundamental la primera mención que Lévinas hace del término:

La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella (la faz del ser) los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque solo el último sentido cuenta, solo el último acto transforma los seres en sí mismos (Lévinas, 2002: 48).

Aun y cuando en esta valoración inicial Lévinas no explicita ni define el concepto de *totalidad* de forma positiva,⁶ es posible percibir cómo comienza a abordarlo a partir de ciertas nociones que necesariamente conviene aclarar: faz del ser, fuerzas que dirigen a los individuos a sus espaldas, porvenir convocado y el último sentido. La primera de estas nociones (*faz del ser*) resulta particularmente importante, pues justamente a partir de ella es que Lévinas justifica buena parte de las nociones que quedan aún por aclarar. Pero ¿qué es la *faz del ser*? Con el uso del término *faz*, Lévinas parece referirse a un cierto aspecto unilateral del ser, una determinación ontológica que no colma su sentido y fundamentación. La expresión que usa el propio Lévinas, la *face de l'être*,⁷ deja la potencia de lo ontológico reducida a una condición relativa que aniquila, de antemano, el sentido y la significación que tan importante concepto tendrá en consideraciones ulteriores. La expresión o el concepto que acompaña a la *faz del ser*, en esta ocasión, haciéndolo un concepto relativo, es la *guerra*.

Hecha la precisión debe volverse al interrogante: ¿a qué se refiere Lévinas cuando indica que «La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental» (Lévinas, 2002: 48)?

Unos párrafos antes del fragmento que se analiza, Lévinas apunta algo fundamental: «el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; la guerra no solo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real» (Lévinas, 2002: 47). De tal manera, el ser es presentado

⁶ «Lévinas introduce bruscamente términos que adquieren su significado más por evocación y oposición que por definición» (Hand, 2009: 37).

⁷ El fragmento original en francés dicta: «*La face de l'être* qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale» (Lévinas, 1987: 6). Por otra parte, la edición inglesa dispone: «*The visage of being* that show itself in war is fixed in the concept of totality, which dominates Western philosophy» (Lévinas, 1979: 21).

aquí por Lévinas de forma heracliteana, cual danza bélica donde el logos se hace presente como el medio que persiste entre términos opuestos que se enfrentan. Siendo así, derivar al ser de la guerra es hacer exterior su condición determinante, su propia dinámica. La guerra se presenta, de esta forma, como la experiencia por antonomasia del ser puro. Pero a esta conclusión debería agregarse que dicha forma de explicar al ser —como guerra— tiene que ser totalizante, universal, extensiva a todos los aspectos de lo real; de lo contrario, no estaría dando parte del ser, que no es sino el concepto omniabarcante que refrenda y resume todo lo que es, sino de un fragmento del todo. Y es sobre este último aspecto —tomar una parte por el todo—, que Lévinas quiere llamar la atención. El concepto de totalidad que, según Lévinas, «domina la filosofía occidental» sería entonces el medio ideal a partir del cual se pretende explicar todo lo real desde una fórmula ontológica que tuviese la potencia para agotarlo y explicarlo todo. La totalidad, entonces, no tendría márgenes, límites, un algo fuera de sí porque, de ser así, no sería totalizadora, universal. De ahí que no pueda haber sentido al margen de dicha totalidad.

Precisada tal cuestión puede entonces entenderse con más claridad eso que Lévinas señalaba sobre los individuos como «meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas» (Lévinas, 2002: 48). Y es que este tipo de filosofar totalizante, esa faz del ser que en la guerra se decanta por la totalidad tiene, necesariamente, que concederle un lugar a las partes, que, fijas o movientes, termine por integrarse al dinamismo de su realidad. Lo que Lévinas designa alegóricamente como «fuerzas que los dirigen a sus espaldas» no remite en lo absoluto a la voluntad de un Schopenhauer ni al inconsciente freudiano, sino a ese lugar predeterminado o anticipado que asigna la totalidad a las partes; lugar donde los individuos, los entes y las cosas juegan un rol apriorístico que, esencialmente, facilite la organicidad y el funcionamiento de lo total.

De ahí que el propio Lévinas asegure que «el acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres [...], llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer» (Lévinas, 2002: 47). Otorgarle ese *sentido* a los individuos sería entonces una pirueta formal imposible de realizar dentro de los límites de la totalidad, puesto que el sentido correspondería a la totalidad y no a los individuos. Estos últimos tendrían sentido, solamente, si esa totalidad y su orden se lo permitieran. Pero, a su vez, el sentido de los individuos (de lo humano), quedaría como un algo relativo al sentido último de lo total, de ahí que al final del fragmento Lévinas apunte que «solo el último acto transforma los seres en sí mismos».

2. LO HISTÓRICO Y LO ESCATOLÓGICO

Una vez explicitada la relación de identidad percibida por Lévinas entre la ontología dominante de occidente y el concepto de *totalidad*, se hace pertinente desentrañar una determinación fundamental de este concepto: la temporalidad. En el análisis previo, intencionalmente se obvió la implicación fundamental de esta visión totalizadora que, según Lévinas, ha realizado la ontología dominante de la filosofía occidental. Dicha implicación es la que manifiesta Lévinas cuando indica: «la unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo». Es decir, lo presente, el ahora, queda desechado como parte de una paradoja que convoca al individuo a una suerte de tiempo atemporal, donde el futuro, entendido como superación del presente, despeja el sentido de cualquier tiempo otro. Pero tal futuro no es tampoco tiempo, sino la idea de un *telos* que pareciera adherirse con fuerza al nervio de lo total. El esquema pasado, presente y futuro queda devorado así por un esquema mayor, que no solo contiene y explica el esquema anterior, sino que le otorga sentido y fundamento.⁸ Si bien la discusión más pormenorizada de Lévinas sobre lo temporal no tiene lugar en *TI*, sino en cuatro conferencias pronunciadas durante el curso 1946-1947 que luego fueron recogidas bajo el título *El tiempo y el Otro*,⁹ en el prefacio de *TI* hay una relación conceptual dicotómica directamente relacionada con el problema del tiempo: la historia y la escatología.

La escatología, en tanto que el más allá de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca. Sometiendo a juicio la historia en su conjunto, exterior a las mismas guerras que marcan su fin, restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos. La idea escatológica de juicio implica que los seres tienen una identidad «antes» de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la to-

⁸ A este respecto, y en relación con la comprensión contemporánea de la temporalidad, señala Sebastián L.

Vidal algo interesante: «El tiempo se ha convertido en objetivo de la crítica social y en su interior se ven ahora algunas de las claves de las relaciones sociales de nuestra época, dejando de ser condición ontológica de posibilidad para ser síntoma y blanco de la analítica social» (Vidal, 2023: 2).

⁹ *El tiempo y el Otro* fue el nombre que le dio Lévinas a cuatro conferencias que impartió en el primer año de funcionamiento del College Philosophique (fundado por Jean Wahl), las cuales fueron editadas como ensayos y aparecieron en 1948 en la obra colectiva titulada *Las Opciones, el Mundo, la Existencia*. Para consultar este texto, véase Lévinas, 1993.

talidad. La idea del ser que desborda la historia hace posible entes a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, entes que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a la palabra anónima de la historia (Lévinas, 2002: 49).

Lévinas señala aquí una doble separación de lo temporal a partir de su comprensión. Por una parte, lo histórico y, por otra, lo escatológico como lo meta-histórico. El primer aspecto de la temporalidad, ese que Lévinas designa como *juicio histórico*, es aquel que pretende historiar al ser y determinar, a partir de su génesis y construcción, su sentido definitivo. Esta visión, tendenciosa y teleológica, es inmediatamente desechada por el autor, puesto que dicho enfoque analiza la temporalidad como totalidad, haciéndola un objeto más de investigación, y excluyendo así la subjetividad en el gesto aprisionador de un objetivismo esquemático incapaz de captar el impulso vital del ser y su relación con lo demás. Siendo así, el tiempo histórico (juicio histórico) reduciría y relativizaría la subjetividad en un esquema que la hace objetiva, y que, a la postre, termina por totalizarla.

Eso que Lévinas designa como *juicio escatológico*, a partir del cual los seres, los individuos y la historia quedan supeditados a la completa responsabilidad del Yo frente al Otro, restituye la imprescindible importancia que tiene *el instante*, lo mismo como medida irreductible a cualquier objetivación que como elemento vinculante entre los individuos. Lo escatológico, el cara a cara con lo trascendental, hace que los individuos desborden la línea temporal sobre la que la historia posa su sombra, dejando la entera responsabilidad de sus existencias a un proceso que empieza y termina en su *interioridad*. Es por ello que Lévinas define la interioridad como «la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia» (Lévinas, 2002: 79).¹⁰ Y es que la escatología no solo prescinde de ese sistema teleológico del que se vale la totalización histórica para afirmar su presencia de forma absoluta, sino es capaz de situar al ser más allá de los con-

¹⁰ «[...] para que la totalización de la historia no sea el último designio del ser, es necesario que la muerte que, para los sobrevivientes es fin, no sea solamente este fin; es necesario que haya en el morir otra dirección que la que lleva al fin como a un punto de impacto en la duración de los sobrevivientes. La separación indica la posibilidad para un ente de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad» (Lévinas, 2002: 79); «El Juicio viril de la historia, [...] es cruel. Las normas universales de ese juicio hacen callar la unicidad en la que se sostiene la apología y de donde saca sus argumentos. Lo invisible, al ordenarse en totalidad, agravia la subjetividad, porque, por esencia, el juicio de la historia consiste en traducir toda apología en argumentos visibles y en silenciar la fuente inagotable de la singularidad de donde surgen y en la cual ningún argumento podría dar razón» (Lévinas, 2002: 257).

tornos invisibles de esa misma totalidad, fuera del tiempo historiográfico que esta instaura. En consecuencia, la trascendencia que reviste la escatología devuelve la imagen de una excedencia que la totalidad no logra apresar, «como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella» (Lévinas, 2002: 79). Resulta esclarecedor percatarse de que Lévinas insiste en criticar el manejo que hace la filosofía occidental del saber metafísico. A este respecto, Merold Wesphal señala una doble intención de la crítica levinasiana:

Después de Heidegger, el nombre de todo lo malo de la tradición filosófica occidental ha sido generalmente lo metafísico (en su modo onto-teológico) o la metafísica de la presencia. Lévinas hace de la ontología su chivo expiatorio y reserva el nombre de metafísica para la postura que él afirma. La razón de esta inversión terminológica es doble. En primer lugar, quiere preservar la conexión entre la metafísica y la trascendencia, y cree que lo que solemos llamar metafísica occidental ha sido, en gran medida, el intento de eliminar o, al menos, domesticar la trascendencia. En segundo lugar, cree que la primacía de la categoría de ser ha desempeñado un papel importante en este proyecto que ha convertido a la «razón» en aliada de la guerra. El ser es epistemológicamente problemático en la medida en que el ser se entiende como aquello que se entrega al entendimiento humano para ser pensado, haciendo de los horizontes humanos la medida del significado y la verdad (Wesphal, 2008: 13)

Es precisamente en esta dimensión exterior a la historia, en ese no-lugar que recoge y explica aquella faz del ser —en márgenes que la totalidad reduce a su dinámica y que no puede contener—, donde se concentra la llamada de atención levinasiana. La crítica del lituano-francés a la metafísica dominante en occidente se traduce en diatriba a esa pretensión ontológica que intenta explicar todo lo que es mediante el ejercicio esquemático del logos. Pues, para Lévinas, hay algo que opera fuera de los límites de lo epistémico y que, aun siendo metafísico, no practica la totalización del ser. Este tipo de experiencia no queda circunscrita a los explícitos márgenes de la totalidad, sino a una suerte de «significación sin contexto» (Lévinas, 2002: 50), a una experiencia irreductible a dicho saber totalizador. Y, para concretar tal planteo, apunta Lévinas: «es necesaria una relación original y originaria con el ser» (Lévinas, 2002: 48).¹¹ Es decir, tiene que haber una filosofía primera que explique lo me-

¹¹ Es en este sentido y «de acuerdo con sus colegas negativistas franceses y con el trasfondo de Nietzsche y Heidegger, donde Lévinas desarrolla su propia narrativa crítica de la filosofía occidental como voluntad de poder disfrazada de Logos. Sus intentos de totalizar el mundo y nuestra experiencia de él, para hacer que todo encaje en sus esquemas conceptuales, son vistos como una serie de intentos para hacer que el mundo

tafísico totalizante, una metafísica que, más que una visión objetivante, sea una óptica, que más que *entender* viva la irreductible experiencia del logos. Es en este sentido que Lévinas concibe lo ético.

3. LA ÉTICA, FILOSOFÍA PRIMERA

Previo a profundizar cómo y por qué Lévinas entiende que esta ética suya *supera* la visión de esa metafísica tradicional de occidente, resulta conveniente detenerse en un importante llamado de atención levinasiano:

Contener más de lo que se es capaz no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser o, al menos poder, con posterioridad, dar cuenta de ello por la función interior del pensamiento constituyente. Contener más de lo que se es capaz es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia, pero sin que esta caída en el ser se reduzca de nuevo a un concepto de caída (Lévinas, 2002: 53).

Es decir, la ética desborda el efecto totalizador del pensamiento, no por el mero hecho de contenerlo, sino precisamente porque lo ético tiene la potencia de hacer salir al pensamiento de sí mismo, de romper su hermética inmanencia. De ahí que lo ético no pueda ser asimilado o contenido, puesto que:

no se limita a preparar el ejercicio teórico del pensamiento que monopolizaría la trascendencia. 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. Hasta ahora, la relación entre teoría y práctica no se concebía de otro modo que como una solidaridad o una jerarquía: la actividad se funda en conocimientos que la iluminan; el conocimiento exige a los actos el dominio de la materia, de las almas y de las sociedades —una técnica, una moral,¹² una política— que procuran la paz necesaria para su ejercicio puro. Nosotros vamos más lejos y, a riesgo de que parezca que confundimos teoría y práctica, tratamos una y otra como modos de la trascendencia metafísica. La confusión aparente es intencional y constituye una de las tesis de este libro (Lévinas, 2002: 55).

sea seguro para un Yo sin obstáculos por cualquier Otro que no sea su propio otro, es decir, la condición necesaria para su propia posibilidad, algo para ser usado, poseído, disfrutado. Mientras que la metafísica es el deseo que apunta hacia algo totalmente distinto, hacia lo Absolutamente Otro. La ontología occidental ha reducido sistemáticamente el Otro a lo Mismo» (Wesphal, 2008: 13).

¹² «Lévinas usa las expresiones *moralidad* y *ética* intercambiamente, no obstante, prefiere el uso de *ética* que se deriva del griego ‘ethos’, aunque algunas veces no distingue ética de moralidad, sobre todo cuando quiere diferenciar ética como “filosofía primera” de las reglas específicas de la moralidad» (Bernstein, 2004: 253).

Lo ético no es entonces un logos superior, un esquema otro donde la totalidad encuentra su adecuación y sistematización. Lo ético aparece en Lévinas, sobre todo, como una suspensión o ruptura de esa dualidad esquemática de teoría y praxis, *desborde* de lo esquemático en una trascendencia que es la raigambre más fundante de la relación entre lo Uno y lo absolutamente Otro. Es con este gesto como Lévinas impugna esa diferencia radical en la generalidad del concepto que supedita y subsume al Otro en los dominios irrestrictos de la identidad del logos.

Lévinas se percata de que la alteridad se resiste al esquema del pensamiento, precisamente por estar constituida ella de un enigma indescifrable. Es por ello que Lévinas protesta contra la injusticia de un pensamiento que, incapaz de experimentar pacíficamente la alteridad del Otro, ha ejercido su poder hasta anularla. Es desde este punto de vista que la violencia teórica parece haber justificado la violencia ética.

La tarea pendiente de la filosofía sería entonces salvaguardar lo humano de aquella *faz del ser* que termina siempre decantándose por la guerra. ¿Cómo? Proponiendo la experiencia del Otro y como alteridad absoluta. En resumen, donde la totalidad ontologizante dibujaba una identidad irrestricta y esquemática, Lévinas propone una filosofía de la alteridad, pero no de una que pueda relativizarse o reducirse a una identidad dialécticamente mediada, sino una alteridad trascendente (metafísica) que no permita negociación alguna con el entendimiento y sus representaciones.

La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad [...] La noción de alteridad trascendente se nos aparece como una diferencia que contrasta con todas las demás diferencias, no solamente como una cualidad diferente de todas las demás, sino como la cualidad misma de la diferencia (Lévinas, 2002: 74).

El Yo, el Otro y la relación que los une, no deben caer bajo el encanto representacional del pensamiento. Ni el Yo puede disolverse en el Otro, ni el Otro en el Yo, así como tampoco la relación que los liga (Nosotros) puede tornarse un esquema que trascienda explicativamente su relación, pues, de ser así, llegaría la totalidad, es decir, la guerra.¹³

La alteridad levinasiana es trascendente, sí, pero entendiendo esta trascendencia no como un predicado formal, sino como un presupuesto metafísico

¹³ «Si la Alteridad acaba desapareciendo y solamente queda lo mismo, irrumpe la Barbarie, la negación de la Diferencia, de la Exterioridad, de la Trascendencia» (Mélich, 1998: 14).

co que antecede y funda cualquier gesto o pretensión representacional del entendimiento.¹⁴ De forma análoga a la alteridad, el Yo no puede quedar sujeto ni a un esquema ideal que satisfaga condiciones *a priori*, ni a relativismos de ningún tipo. Por el contrario, el Yo, el Otro y la relación que los junta no puede ser un constructo ideal (o material) que permanece siempre idéntico a sí mismo, sino un proceso de recuperación que anude definitivamente lo Uno a lo Otro de forma tal que resista a la pretensión esquemática del logos.

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuya existencia consiste en Identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación (Lévinas, 2002: 60).

Si bien Lévinas no explica a qué se refiere cuando dice «tener la identidad como contenido», es evidente que la identidad que refiere, la del Yo (ipseidad), es un movimiento. Pero no un movimiento que se da por la oposición de contrarios (danza bélica inagotable), puesto que esto supondría, nuevamente, una configuración ideal que, o bien es el causante y el centro de una totalidad, o bien es una parte de aquella.¹⁵ Ambas lógicas, según lo hasta aquí analizado, no hacen sino entregar al pensamiento la llave de la verdad absoluta, haciendo derivar la verdad de la misma instancia que la genera. Paradoja absurda y reiterada.

De esta instancia del análisis se derivan dos interrogantes que parece imposible ignorar: si el pensamiento no basta para abarcar al Yo, al Otro y a la

¹⁴ «La relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería all  en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. El Otro con el que el metafísico está en relación y que reconoce como otro no está simplemente en otro sitio. Le ocurre como con las ideas de Platón, que, según la fórmula de Aristóteles, no está en ningún lugar. El poder del Yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo Otro. Ciertamente mi intimidad más íntima me aparece extra a u hostil; los objetos usuales, los alimentos, el mismo mundo que habitamos, son otros con relación a nosotros. Pero la alteridad del yo y del mundo habitado es solo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito [...]. Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo» (Lévinas, 2002: 62).

¹⁵ «Si el Mismo se identificase por simple oposición a lo Otro, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro» (Lévinas, 2002: 62). «En el “conócete a ti mismo” no se logra su última etapa. No porque el “conócete a ti mismo” sea limitado o de mala fe, sino porque, por sí mismo, solo es libertad, es decir, arbitrario injustificado y, en este sentido odioso; es yo, ego simo. El ate simo del yo señala la ruptura de la participación y, por lo tanto, la posibilidad de buscarse una justificación, es decir, una dependencia frente a una exterioridad sin que esta dependencia absorba el ser dependiente, sostenido por hilos invisibles» (Lévinas, 2002: 111).

relación que los liga, ¿cómo es posible entonces articular algún tipo de saber edificante, operante, práctico? ¿Puede articularse alguna idea que anude a los hombres entre sí de manera efectiva sin que esto suponga la armazón de una nueva totalidad que, a la postre, termine por derivar en la guerra? O, en otros términos, ¿puede hablarse de *algo* una vez ha quedado suspendido el pensamiento para articular una relación entre el Yo y el Otro?

4. EL ROSTRO DEL OTRO O EL QUIEBRE DE LO TOTAL

Para intentar responder a las interrogantes que cierran el epígrafe anterior es fundamental partir de un presupuesto: una posible suspensión del elemento intelectual como fundamento necesario para desarticular la posible emergencia de la totalidad. Es decir, donde «...el pensamiento consiste en hablar» (Lévinas, 2002: 64), en discursar o estructurar, ha de haber algún medio, no totalizador o lógico, que ligue lo Uno (el Mismo) y lo Otro en una relación no estructurada o esquemática. Y esta relación, que suspendiendo al pensamiento es capaz de ligar lo Uno y el Otro, Lévinas la nombra *religión*.¹⁶

Del origen etimológico del término *religión* (*re-ligāre*, ‘volver a ligar’) y del uso que le asigna Lévinas en su discurso, se derivaría que la relación con el Otro, al margen del pensamiento, está sucediendo, o debe suceder, por segunda vez. Es decir, ese *volver a ligar* de lo religioso presupondría un extravío y la necesaria recuperación de eso que yace perdido. Desde este sentido, teológicamente contornado, Lévinas articula su noción. Es decir, el Yo y el Otro deben religarse prescindiendo de todo aquello que el Yo ha hecho con su racionalidad para *hacerse* del Otro. Y esta religión del Otro es la tarea de todo el proyecto ético levinasiano.

Entender en el Otro la fundamentación del Yo entraña una potencia enorme, pero volver al Otro, a partir de la mera presentación del Otro, es algo inconmensurable. Aun habiéndose aclarado esto, quedan irresueltas las preguntas ya planteadas. ¿Cómo tiene lugar esta religión, este volver a ligar el Yo con el Otro sin que irrumpa el pensamiento y su ejercicio totalizador? Lévinas responde:

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, *rostro*. Este modo no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en expo-

¹⁶ «Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad —relación sin relación— el término de religión» (Lévinas, 2002: 103).

nerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. [...] El rostro, contra la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una expresión (Lévinas, 2002: 74-75).

El *rostro* aparece en el vocabulario de Lévinas como la exterioridad de la presencia del Otro (de ahí que el subtítulo de *TI* sea *Un ensayo sobre la exterioridad*), la irrupción de ese enigma inconmensurable a partir del cual el Yo y lo Otro se relacionan y reconocen. El rostro parece ser la evidencia absoluta de que la verdad no proviene del ser, esa neutralidad impersonal del saber ontológico, sino de una presencia, que desnuda y desborda en su acto de aparición cualquier posible representación del Otro por parte del Yo. El rostro se aparece entonces como el medio de expresión de la alteridad y de su valor inconmensurable, centro metafísico que derriba las pretensiones de la ontología: la externalidad del Otro en su forma relacional.

El rostro levinasiano no forma parte de una teoría o esquema. Tampoco es una *tema ante mi mirada*, ni un *conjunto de cualidades que forman una imagen*. El rostro no puede representarse, sino presentarse y ejercer sobre el Yo la potencia incontenible de la verdad del Otro.

La noción de rostro como verdad del Otro hace de la verdad un movimiento relacional imposible de refrendar en términos gnoseológicos, ontológicos o estéticos. El rostro es metafísico, y lo es precisamente en la medida en que es ético. Es, en definitiva, la presentación de lo trascendente sin la mediación del pensamiento, trayendo consigo la posibilidad de la experiencia que asegura la verdad de lo humano contra la totalización. Pero, además, el rostro también desborda la historia, precisamente a partir de esa relación enigmática que instaura entre el Yo y el Otro y que el juicio histórico de la totalidad no puede contener ni explicar.¹⁷ El rostro contiene algo que, paradójicamente, no puede ser contenido, una característica que lo constituye como el núcleo de la propuesta de Lévinas y que lo determina esencialmente. Constituye la presentación de una idea que contiene, como determinación esencial, desbordarse

¹⁷ «A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir —y a diferencia de una filosofía de la immanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo “Otro” (causa de guerra), englobado por el Yo, se desvaneciera al término de la historia—, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma» (Lévinas, 2002: 76).

a sí misma y que, una vez definida, deja necesariamente de ser lo que es.¹⁸ A resultas, aparece la idea de lo infinito:

Nuestros análisis están dirigidos por una estructura formal: la idea de lo Infinito en nosotros. Para tener la idea de lo Infinito, es necesario existir separado. Esta separación no puede producirse solo como un eco de la trascendencia de lo Infinito. Si no, la separación se sostendría en una correlación que restauraría la totalidad y haría ilusoria la trascendencia. Ahora bien, la idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro (Lévinas, 2002: 103).

En este trascendental fragmento, Lévinas asienta dos de sus tesis principales: la idea de lo infinito (la trascendencia misma), que impide la constitución de la totalidad porque se resiste a su integración; y el viraje de lo metafísico, que pondera la verdad en lo infinito del Otro y no en la potencia del Yo. Partiendo de las consideraciones anteriores hay dos ideas importantes que destacar sobre la idea de infinito: *a)* no se deja integrar a la totalidad por su propia determinación esencial; *b)* no queda contenida en el Yo, lo que hace imposible que la ipseidad se haga cargo del sentido de lo total (subjetivismo). Gracias a este movimiento, Lévinas invalida cualquier relativización del Otro, lo mismo por la totalidad (sistema, esquema), que por la potencia imaginativa o intelectual del Yo. El Otro, gracias a la idea del infinito, queda a salvo de esquemas, evitando así que pueda ser usado, intelectualizado, reducido.¹⁹ Salvaguardar al Otro es posible en el proyecto levinasiano, precisamente, gracias a la irreductibilidad enigmática de su rostro y a la potencia infinita de su latencia. De ahí que Lévinas concluya: «la idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral» (Lévinas, 2002: 106). Nuevamente, la ética es la verdadera metafísica.

¹⁸ «[...] si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia» (Lévinas, 2002: 51).

¹⁹ «La idea de infinito que el rostro encierra es para Lévinas la clave por la que el pensamiento se pone en relación con lo que va más allá de su capacidad» (Hand, 2009: 42).

5. LA IDEA DE LO INFINITO

La idea de lo infinito es, probablemente, la más definitoria del corpus lévinasiano. Pues, donde resultan imprescindibles las nociones de *rostro*, *Otro*, *ética* o *trascendencia*, el concepto de *infinito* implica la condición de posibilidad, no solo del quiebre de la totalidad, sino de cada una de las nociones anteriores. Se hace entonces imprescindible intentar una aproximación hermenéutica a este concepto a fin de desentrañar sus determinaciones y su alcance en la obra objeto del presente análisis.

La primera mención al concepto de infinito propone:

¿Y la filosofía misma no se define, a fin de cuentas, como una tentativa de vivir en la evidencia, al oponerse a la opinión del prójimo, a las ilusiones y a la fantasía de su propia subjetividad? A menos que la evidencia filosófica remita por sí misma a una situación que no pueda ya expresarse en las categorías de la «totalidad». A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino solo con la nada de los objetos. Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin «demostrar» filosóficamente las «verdades» escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito (Lévinas, 2002: 50-51).

Con ello, Lévinas evoca la clásica *doxa* y la pretensión de la filosofía de vivir por encima de esta. Sin embargo, al desechar la *doxa*, lo mismo por ser un conocimiento cambiante, aparente, o por no constituir, en sí mismo, un movimiento que llegue a la verdad a partir de la propia inmanencia del pensamiento y la evidencia que este requiere para fundar su logos, puede incurrirse en la formulación de una totalidad. La filosofía, cree Lévinas, no solo ha buscado la verdad en la inmanencia del pensamiento, sino que ha necesitado expresarla en marcos de referencia que la *atrapen*, lo cual ha conducido a que la verdad pareciese tener que adecuarse a la filosofía y no viceversa. De ahí la totalización, el esquema, la paralización y la indeterminación del ser, el dualismo insostenible entre teoría y praxis. Es por ello que Lévinas no se decanta por eliminar la evidencia de la que históricamente se ha nutrido la filosofía, sino, por el contrario, le exige a la filosofía y a su intrínseco movimiento de saber que se ajuste, irrestrictamente, a dicho movimiento. Es decir, le exige consecuencia al movimiento del saber filosófico, una consecuencia que co-

mienza y termina necesariamente en ese reencuentro definitivo con el original y auténtico sentido del ser.

Y obsérvese que el aludido reencuentro, por su propia naturaleza, exige una relación con el ser que no quede circunscrita a los límites fijados por la totalidad; que no tome a la Nada absoluta como el origen impoluto desde donde el filosofar ha de iniciar su marcha. Lévinas, protestando contra esa pretensión que cargan siempre las demostraciones filosóficas (fundadas en la evidencia), le demanda a la filosofía la honestidad y la modestia de la no demostración. Le exige que constate, a partir de la misma totalidad instaurada por su movimiento, la existencia de una situación que la antecede, metafísicamente hablando. Una situación que la quiebra y la hace saltar en pedazos, y que, traducida al ser como experiencia, es lo que Lévinas llama «el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro» (Lévinas, 2002: 51). Y, dicho resplandor, necesariamente, *ciega* la mirada, anula la visión.

Se trata, entonces, de un resplandor que no puede traducirse en palabras ni ser expresado en juicios de razón. Así como el prisionero de la famosa alegoría platónica queda cegado por la luz del sol una vez ha salido de las sombras, el filósofo ha de temblar de *vergüenza*²⁰ ante la imposibilidad de explicar la potencia del rostro del Otro. Y esta experiencia inexplicable que desborda y termina por quebrar la armazón de lo total en el resplandor del rostro del Otro es lo infinito. Por esta razón, el rostro del Otro no se deja abarcar, ni por la doxa, ni por ese pensamiento que se funda en las evidencias. Muy por el contrario, la idea de lo infinito que resplandece en el rostro del Otro, esa que no se deja englobar, porque de hacerlo no sería infinita,²¹ ha de ser la condición de posibilidad de toda opinión y de todo pensamiento.²²

Se añade a los *atributos* de lo infinito el también ser la condición de posibilidad de la verdad del Otro, del Yo y del Nosotros, expresada como relación esencial que liga lo Uno a lo Otro. Dicho condicionante queda explicitado

²⁰ «La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad» (Lévinas, 2002: 106); «a causa de la presencia ante el rostro del Otro, el hombre no se deja engañar por su glorioso triunfo de viviente y, distinto del animal, puede conocer la diferencia entre el ser y el fenómeno, reconocer su *fenomenalidad*, el defecto de su plenitud, defecto inconvertible en necesidades y que, más allá de la plenitud y del vacío, no podrá llenar» (Lévinas 2002: 197).

²¹ «La limitación solo se produce en una totalidad, mientras que la relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad» (Lévinas, 2002: 189).

²² «[...] *se desvanece como el viento cuando el pensamiento la toca, o se revela como ya interior a este pensamiento*. En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento. *Condición de toda opinión, es también condición de toda verdad objetiva*» (Lévinas, 2002: 51).

cuando Lévinas señala que «la idea de lo infinito es el espíritu antes de presentarse a la distinción de lo que descubre por sí mismo y de lo que recibe de la opinión» (Lévinas, 2002: 51). Siendo así, la opinión y el pensamiento, como momentos de reconocimiento, quedan amparados bajo una idea que les aporta basamento y sentido. El Otro, el Yo y el Nosotros son entonces un misterio que se resiste a ser revelado por el pensamiento, un enigma anclado, únicamente, a la irrestricta inmensidad del infinito.

Provoca, cuando menos, estupor desvelar que en el origen y la esencia del espíritu —esa condición de posibilidad de lo pensado, potencia excelsa de conceptos, especulaciones y entramados de ideas— subyace un *algo* que trasciende cualquier entendimiento suyo:

La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su infinición misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia (Lévinas, 2002: 51).

Pero ¿cómo explicar la relación de lo Uno y lo Otro si ambos, como condición fundacional, son irreductibles al pensamiento? En otras palabras, ¿cómo puede relacionarse una ipseidad, cuya naturaleza interior ha sido fundada en una idea que se resiste a ser definida, con otra ipseidad de igual condición? Si el Yo permanece como un enigma tanto a la opinión como al pensamiento, ¿cómo pueden relacionarse el Uno y el Otro?

Sobre este decisivo dilema Lévinas se pronuncia, según es usual en él, de manera indirecta:

Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como *hospitalidad*. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito. La intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo adecuación al objeto, no define la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la inadecuación por excelencia (Lévinas, 2002: 53).

Siguiendo la peculiar lógica discursiva de Lévinas, no ha de esperarse una definición positiva que explique de modo claro y directo el acto que liga o relaciona lo Uno con lo Otro. En lugar de tales precisiones, apela a lo que no puede ser dicho de esta relación. Si bien alude a esta relación bajo el concepto de *hospitalidad*, este término, lejos de que explique la relación, lo que hace es

nombrarla.²³ No quiere decir esto que Lévinas se declare incapaz de explicar esta relación en términos conceptuales, sino que este recibimiento del Otro por parte del Yo no debe ser explicado, deducido o racionalizado, puesto que esto supondría retornar, nuevamente, a esa totalización que ejerce el pensamiento cuando toma al Otro como objeto de su impronta. Y es que, donde el pensamiento impugna el saber, Lévinas sostiene el deber. Lo metafísico es ético y no ontológico, porque el Otro desborda cualquier idea del Yo, y lo ético es metafísico, porque el deber es para con una idea más allá de lo óntico, una idea que se resiste a ser englobada por otra.

Además, el modo en que se relacionan lo Uno y lo Otro no debe ser reducido a una relación entre términos cualesquiera. No se trata de explicar una fórmula o un principio, o de pensar que el Uno se encuentre en un sitio determinado con respecto al Otro.²⁴ La diferencia entre el Yo y el Otro es tan vacía como la diferencia entre el Yo y el mundo en la medida que es formal y, por tanto, ausente de contenido:

lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que 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 (Lévinas, 2002: 62).

Lo Otro se mantiene idéntico a sí mismo. No entra en una relación formal con el Yo, con el Mismo. No hay mediación lógica entre el Yo y lo Otro, pues, de lo contrario, lo Otro no sería absolutamente Otro, sino un algo relativo. A este respecto Bernhard Waldenfels señala acertadamente: «el Otro está inmediatamente presente y auto-presente. La alteridad mantiene el carácter de un fenómeno, o, más exactamente, el otro, al estar separado de la totalidad de los

²³ El término *hospitalidad*, con muy pocas menciones a lo largo de *TI* (apenas ocho menciones), bien puede equipararse al de *reconocimiento* o *recogimiento del Otro por el Yo*. El concepto de *hospitalidad* aparece, precisamente, cuando esa separación entre lo Uno y lo Otro que marca la interioridad reconoce que el Yo es también el Otro, desbordando así la inmanencia del pensamiento y devolviendo una trascendencia ético-metafísica que solo puede ser reconocida a través de la expresión del rostro del Otro. «El acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del Otro, la hospitalidad» (Lévinas, 2002: 265); «Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito —en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro— le hemos reservado el término de intencionalidad, de conciencia [...], recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización» (Lévinas, 2002: 303).

²⁴ «El Otro con el que el metafísico está en relación y que reconoce como otro no está simplemente en otro sitio» (Lévinas, 2002: 62).

seres, es el fenómeno por excelencia cuya epifanía incluye la ausencia» (Waldenfels, 2004: 73-74). El Otro está entonces absolutamente separado²⁵ en una suerte de presencia ausente que la totalidad no puede percibir. Pero, con estas precisiones, lejos de aclarar las preguntas anteriores, pareciese que se complejiza el asunto ya que, donde la ipseidad fungía como un misterio indescifrable para sí misma y para el entendimiento, ahora el Otro se aparece como absolutamente separado y como ausencia inmediatamente presente. Pareciera que la relación entre el Yo, lo Uno o el Mismo y la alteridad de absolutamente Otro no puede ser resuelta.

Pero Lévinas dice:

Somos el Mismo y el Otro. La conjunción no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro. [...] la relación del Mismo y del Otro —a la cual pareceríamos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular único y autóctono— sale de sí (Lévinas, 2002: 63).

El lenguaje es la propuesta levinasiana de espacio relacional donde se da la identidad de lo Uno y lo Otro. Pero esta identidad del *somos* que explica Lévinas mediante el lenguaje no es una identidad formal donde lo Uno y lo Otro son términos idénticos o contiguos, sino que el lenguaje, mediante el gesto del decir, los logra reunir en una identidad que no solo mantiene la trascendencia y autonomía del Otro, sino que logra que el Yo salga de sí.²⁶ Es esta la definitiva esencia del lenguaje: la relación con el Otro²⁷ sin que el Otro pierda lo que es de suyo:

El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía, ya que en ese caso franquearía inmediatamente lo infinito que me separa de ella para entrar bajo el mismo concepto. Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad (Lévinas, 2002: 189).

²⁵ «El metafísico está absolutamente separado» (Lévinas, 2002: 59).

²⁶ «La originalidad de la relación, a nuestro parecer, consiste en la autonomía del ser separado» (Lévinas, 2002: 87).

²⁷ «[...] la esencia del lenguaje es la relación con el Otro» (Lévinas, 2002: 220).

La alteridad del Otro enseña, precisamente, porque no quiere conquistar, puesto que la mera presencia de su ausencia desborda esa potencia ontológica que hasta el momento la ipseidad creía ilimitada. El lenguaje, presente en esa relación, no es entonces herramienta o medio para adecuar el mundo a la realidad de los pensamientos, o un aparato de descripción hecho de proposiciones lógicas que determinan la validez o no de una argumentación cualquiera, sino la expresión viva de lo Otro como infinitamente Otro en su proceso de reconocimiento. De ahí que Josep Maria Esquirol indique que:

El Decir es la expresión de la anarquía, de una situación donde la asimetría nada tiene que ver con el dominio, sino con la acogida y el recibimiento. Asimetría de la responsabilidad, y no asimetría del dominio. Mientras la retórica de la persuasión está al servicio del poder, el decir anárquico no se preocupa por asegurar los hitos discursivos: no insiste en el: «es que yo he dicho que...»; lo Dicho queda desplazado hacia un segundo plano (Esquirol, 2012: 115).

De tal forma, la relación entre el Yo y el Otro en el lenguaje no traduce una experiencia de totalidad. El Otro permanece impassible ante la potencia de la inteligencia del Yo porque su condición de absoluto no desaparece en dicho encuentro.²⁸ El cara a cara no supone entonces un desafío de conquista, ni una lucha a muerte por el reconocimiento —como pensaba Hegel—, sino una proximidad hospitalaria que se resiste a cualquier operatoria lógica.²⁹ Puede inferirse entonces que el lenguaje que relaciona lo Uno y lo Otro no consiste en hablar, tarea que le es propia al pensamiento, sino en restablecer esa otrora potencia metafísica de lo ético a partir de la presentación expresiva del rostro del Otro. El infinito que se presenta en el rostro del Otro como exterioridad es expresado desde ese decir que enseña y ampara.

Es importante notar que la relación que instauro el lenguaje acontece preservando los términos no como opuestos, sino como idénticos a sí mismos. El Otro se relaciona con el Yo de manera metafísica, no porque el Otro sea una idea que colma y explica lo total, sino, precisamente, porque este Otro es ético,

²⁸ «Lo Otro metafísicamente deseado no es “otro” como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este *yo*, este *otro*. De estas realidades, puedo *nurtirme* y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico (sin embargo) tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro» (Lévinas, 2002: 57).

²⁹ «Una relación cuyos términos no forman una totalidad solo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad —la del discurso de la bondad, del Deseo— irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos —mutuamente— que se ofrecen a su operación sinóptica» (Lévinas, 2002: 63).

es decir, irreductible a un sistema que condicione o explique su esencia.³⁰ El infinito que resplandece en el rostro del Otro sitúa al hombre ante la rotunda constatación de que su saber, su razón y su pensamiento se encuentran necesariamente precedidos por una situación que les resulta inexplicable, donde los límites que contemplaba hasta entonces su irrestricta libertad han sido borrados por la hospitalidad y el recogimiento de que es capaz la potencia de la alteridad en su inmediata presentación.

CONCLUSIÓN

Habiéndose realizado el análisis hermenéutico de los principales conceptos que estructuran y definen la propuesta levinasiana en *TI*, puede concluirse que lo ético es un acto de protesta contra el concepto de *totalidad*, determinado este, esencialmente, por su inmanencia. Lo ético aparece aquí como un *algo* exterior que se resiste a ser categorizado, definido, reducido a un límite; constituyendo como un concepto cuya cualidad esencial es, paradójicamente, contener más de lo que es capaz. Y es esta la función que Lévinas le confiere al rostro del Otro: ser evidencia de que el infinito inconmensurable que lo dota de sentido es, a la vez, la determinación esencial e inabarcable de su más íntima naturaleza. Por eso, el Otro no es un otro cualquiera, sino un absolutamente Otro, un *enigma* con el que nada puede hacer el pensamiento.

Habría que coincidir en que Lévinas no concibe lo ético entonces como un sistema de ideas que regulan la conducta y la responsabilidad del hombre. No toma entonces la pura subjetividad como fundamento de lo ético (*Autonomie* en Kant),³¹ ni como espíritu finito objetivado en instituciones y leyes políticas (*Sittlichkeit* en Hegel).³² Lo ético no se regula, ni desde *adentro*, ni desde

³⁰ «el establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre [...], primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico)...» (Lévinas, 2002: 102).

³¹ «[...] la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conforme a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, no solo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad» (Kant, 1994: 52, § 8). Esta noción de autonomía debe ser vinculada con otro supuesto: la ley fundamental de la razón práctica, donde Kant explica su famoso *imperativo categórico*: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (Kant, 1994: 47, § 7).

³² La expresión alemana *Sittlichkeit* no tiene una traducción directa al castellano, pero en el ámbito académico se creó el término *eticidad*. En ocasiones, el término se ha traducido al francés y al inglés como ‘vida ética’. De Zan propuso traducir *eticidad* como ‘mundo ético’. J. M. Ripalda planteó la traducción ‘ética comunitaria’. Las dificul-

afuera, porque, sencillamente, no es regulable; ni se circunscribe más que a la expresión rotunda e irreductible del infinito manifestándose en el rostro del Otro. De ahí que lo ético, más que un punto de vista, resulte una óptica o una visión sin imagen. Lo ético rompe entonces con lo dual, suspendiendo tanto lo teórico como lo práctico en una trascendencia metafísica que acontece a partir de la inconmensurable presencia del Otro.

Donde lo ético —en los términos de la filosofía tradicional de occidente— reducía o relativizaba la alteridad a un sistema que ponderaba al ser como la quintaesencia del todo, Lévinas imprime un *giro* que hace de lo ético lo preponderante, lo esencial y primigenio. La filosofía primera como ética y la ética como filosofía primera. Pero tal giro no supone un nuevo sistema de ideas que abarque y explique el anterior. No se trata de un logos más omniabarcante que su antecesor, sino de un enigma inextricable del cual la razón no puede dar parte. En definitiva, Lévinas no quiere explicar al Otro sino salvarlo del esquema totalizador del pensamiento, ese que termina siempre decantándose por la guerra. Él se propone salvar al Otro de la guerra. De ahí que la relación ética entre el Yo y lo Otro no sea una relación conceptual o intelectual entre mismidades y sí una relación entre alteridades absolutamente infinitas e irreductibles a cualquier esquema de pensamiento. Es por esta razón que Lévinas llega a la idea de infinito, idea que, una vez pensada, el propio pensamiento tiene que reconocer su inoperancia, puesto que la idea de infinito desborda cualquier definición que sobre ella se haga.³³

BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, Richard J. (2004) Evil and the temptation of theodicy. En Critchley, Simon y Bernasconi, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Zan, Julio (2009). *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

tades de traducción han obligado a mantener esta nueva palabra y conferirle significado, en referencia a la *vida ética* o *mundo ético* (véase De Zan, 2009: 171).

³³ «[...] la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que, para las cosas, la coincidencia total de sus realidades, objetivas y formales, no está excluida» (Lévinas, 2002: 72).

- Dostoievski, Fiodor (2000). *Los hermanos Karamazov*. Barcelona: Cátedra.
- Esquirol, Josep M. (2012). La primera palabra, o la esencia del lenguaje como amparo. * gora*, 31(1), 103-120. doi: <https://doi.org/10.15304/ag.31.1.227>
- Hand, Se n (2009). *Emmanuel Lévinas*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kant, Immanuel (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (1979). *Totality and Infinity, An essay of exteriority*. Boston: Martins Nijhoff Publishers.
- Lévinas, Emmanuel (1987). *Totalité et Infini. Essai sur l'ext riorit *. Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel (1993). *El Tiempo y el Otro*. Introducción de Félix Duque. Barcelona: Paidós, UAB.
- Lévinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- M lich, Joan-Carles (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- Sartre, Jean Paul (1937). *L'Etre et le Neant*. Paris: Gallimard.
- Vidal Labajos, Sebastian (2023). Tiempo, subjetividad y dominación social en las sociedades contemporáneas: de la dominación abstracta a la  tica neoliberal del tiempo. *Recerca. Revista de Pensament i An lisi*, 28(2), 1-25. doi: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.6749>
- Waldenfels, Bernhard (2004). Lévinas and the face of the other. En Critchley, Simon y Bernasconi, Robert (ed.). *Cambridge Companion to Lévinas* (63-82). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wesphal, Merold (2008). *Lévinas and Kierkegaard in dialogue*. Bloomington: Indiana University Press.
- ŽiŹek, Slavoj (2020). *La realidad de lo virtual (The Reality of the Virtual)*. Documental dirigido por Ben Wright (2007). Transcripción y traducción de la intervención de ŽiŹek: Sergio Aguilar Alcalá. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, 38, 182-208.