

Emmanuel Levinas

LA HUELLA
DEL OTRO



taurus
T

LA
HUELLA
DEL
OTRO

LA HUELLA DEL OTRO

Emmanuel Levinas

Directora de la colección: Esther Cohen
Prólogo: Silvana Rabinovich
Traducción: Esther Cohen, Silvana Rabinovich
y Manrico Montero



Títulos originales:

D.R. © "La trace de l'autre", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967.

"Liberté et commandement", en *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.

"Anditz und erste Gewalt", entrevista publicada en *Spuren* 20, 1987.

taurus



De esta edición:

D. R. © Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V., 1998

Av. Universidad 767, Col. del Valle

México, 03100, D.F. Teléfono 688 8966

www.alfaguara.com.mx

- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80 Núm. 10-23, Santafé de Bogotá, Colombia.
- Santillana S. A.
Torrelaguna 60-28043, Madrid, España.
- Santillana S. A.
Av. San Felipe 731, Lima, Perú.
- Editorial Santillana S. A.
Av. Rómulo Gallegos, Edif. Zulia 1er. piso
Boleíta Nte., 1071, Caracas, Venezuela.
- Editorial Santillana Inc.
P.O. Box 19-5462 Hato Rey, 00919, San Juan, Puerto Rico.
- Santillana Publishing Company Inc.
2105 N.W. 86th Avenue, Miami, Fl., 33122, E.U.A.
- Ediciones Santillana S. A. (ROU)
Constitución 1889, 11800, Montevideo, Uruguay.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Beazley 3860, 1437, Buenos Aires, Argentina.
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
Dr. Aníbal Ariztía 1444, Providencia, Santiago de Chile.
- Santillana de Costa Rica, S.A.
La Uruca, 100 mts. Oeste de Migración y Extranjería, San José, Costa Rica.

Primera edición en Taurus: enero de 2000

Primera reimpresión: septiembre de 2001

ISBN: 968-19-0686-1

D.R. © Ilustración de portada: *Ezequiel*, vitral de Eduardo Cohen, 1991

D.R. © Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez, 2000

Impreso en México

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de la editorial.

ÍNDICE

- 9 Prólogo. Levinas: un pensador de la excedencia
- 45 La huella del otro
- 75 Libertad y mandamiento
- 95 El rostro y la primera violencia
- 117 Bibliografía selecta de Emmanuel Levinas

PRÓLOGO

LEVINAS: UN PENSADOR DE LA EXCEDENCIA

La huella de la excedencia: los ojos de Edipo y las orejas de los esclavos hebreos

Tenemos la gran tarea de enunciar en griego los principios que Grecia ignoraba
(LEVINAS, ADV 233).

Cuenta Borges que Demócrito de Abdera se arrancó los ojos en un jardín para que el espectáculo no lo distrajera. Inmediatamente relata que Orígenes se castró. Mutilaciones y excesos: son estas mutilaciones que tienen por fin controlar lo que excede. Y en su célebre “Poema de los dones”:

De hambre y sed (narra una historia griega)
Muere un rey entre fuentes y jardines;
Yo fatigo sin rumbo los confines
De esa alta y honda biblioteca ciega.

Se trata de dones que exceden la capacidad de recibirlos. Es sabido que Borges fue nombrado director de la Biblioteca Nacional a la vez que se le reveló su inexorable ceguera. La historia de Occidente —tierra del ocaso, antesala de la noche— atestigua la necesidad de medir, racionar, racionalizar (en todos los sentidos del término). ¿Por qué si no concebir al sabio Homero como

necesariamente ciego? Y, finalmente, pregunta el poeta de las tinieblas —aquel que imaginaba el Paraíso bajo la especie de una biblioteca— “según la sentencia socrática ¿quién puede conocerse más que un ciego?”

El verbo griego *oída* —según recuerda Foucault— significa simultáneamente ver y saber; así, el nombre *Edipo* significa en griego “aquel que es capaz de ver y saber”. Sin embargo, parecería que la relación entre estos dos verbos es inversamente proporcional, esto es, que a la mayor visibilidad física le corresponde un saber menor, una ceguera espiritual o ignorancia; y a la menor capacidad física de visión, es decir, a la ceguera, la mayor “clarividencia” y saber. Edipo es aquel personaje que *sabía demasiado*. Capaz de vencer a la Esfinge por medio de la solución del enigma, Edipo pudo liberar a una ciudad completa del temor. Pero este exceso de saber ocultaba la más amarga de las ignorancias... Sólo el ciego Tiresias, el adivino, pudo comunicarle su terrible verdad: Edipo era, en efecto, asesino de su padre y amante de su madre, culpable y único responsable del castigo colectivo. Por una parte, el conocimiento intelectual lo llevó a la liberación de la ciudad, pero por otra parte, su ignorancia esencial condujo a todos a la peste. Edipo decidió quitarse los ojos; el exceso de visión paradójicamente le había impedido la *clarividencia*, los ojos no servían de otra cosa sino de símbolo del autocastigo y por eso debían ser mutilados; éstos sólo cobrarían sentido en tanto ausentes, en el lugar de la falta. Edipo no sería entonces más el que era capaz de ver porque tampoco era capaz de saber. Su saber universal,

aquél que le permitió definir al hombre que es todos los hombres, no podía dar cuenta de lo más próximo y particular: ese mandato del Oráculo de Delfos que exigía el conocimiento de sí mismo. Ceguera espiritual, ignorancia cuya marca explícita sería desde entonces la ceguera física.

La proximidad entre los campos semánticos de la visión y del saber, cuyo origen se encuentra en la lengua griega, se refleja en la historia de la filosofía desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Efectivamente, Nietzsche —así como muchos filósofos contemporáneos tras sus huellas— lo hace notar por medio de una crítica a la “metáfora óptica”, que tiene lugar en un privilegio de lo apolíneo y sus formas plásticas de claridad sobre la obscuridad del mundo dionisiaco y sus ditirambos. Claro está que no es la visión física la que se consideró fuente del saber, más bien se trata de la otra —la del intelecto— que da origen a verbos claves en el discurso filosófico, tales como *theorein*, que significa contemplar y de ahí el término *teoría*; asimismo *idein*, que es ver, origen de la palabra *idea*. Otros conceptos, por ejemplo, *reflexión*, *especulación*, *evidencia*, provienen todos del campo semántico de lo visual. Desde el poema de Parménides con la distinción entre la *noche y el día*, *la luz y la oscuridad*, pasando por la alegoría de la caverna y del *Sol* como Bien en la *República* de Platón, luego la “claridad y distinción” exigida por la Modernidad, nombres tales como *Ilustración* o *Iluminismo*, y otras tantas palabras claves en la filosofía, podríamos llegar hasta la conciencia intencional de la fenomenología husserliana y, por qué no, a la concepción heidegge-

riana del Ser como lo que *ilumina* al existente, e incluso a la noción nietzscheana de *perspectiva*. Quizás esta metáfora óptica pueda resumirse de algún modo en el término alemán *Weltanschauung*, esto es: *visión* del mundo o *cosmovisión*. Contrariamente, la escucha es fuente de sospecha: por ejemplo en la misma *República*, libro III, se censuran ciertas músicas, cuidadosamente se da un privilegio a lo apolíneo (la lira) que aleja del peligro al que inducen las oscuras e incontrolables danzas dionisiacas. También en la *Ética* de Spinoza puede leerse una cierta reticencia hacia la música por su influencia sobre el espíritu. Podría, quizás, decirse que la escucha es menos controlable que la visión, pero para eso habría que especificar a qué visión nos referimos.

Emmanuel Levinas, filósofo lituano judío, y francés por elección, comparte la crítica a esta metáfora dominante, a la que denomina “metáfora heliológica”, es decir, basada en *Helios*, que es el sol. ¿Desde qué lugar puede Levinas cuestionar esta imagen preponderante en la tradición filosófica? En Levinas convergen diversos mundos: el de la literatura rusa que conoció desde su infancia, el de la tradición judía —que padeció el Holocausto, mutilación institucionalizada— y el del discurso filosófico, en especial la corriente fenomenológica a partir de su creador, Husserl, y de su brillante alumno Heidegger.¹ La crítica levinasiana

¹ Es preciso notar que el entrecruzamiento del pensamiento judío y de la filosofía alemana lo asombra en la lectura de F. Rosenzweig, autor de la *Estrella de la Redención* y crítico de Hegel al que aludiremos más adelante.

a la metáfora heliológica tiene lugar a partir de una concepción heterónoma de la ética, diferente de la tradición filosófica que postula una moral autónoma; se trata de una recuperación del Otro opacado por el Mismo que dominó a la filosofía. Paradójicamente, en la metáfora heliológica, al “iluminar” el objeto, se anulaba lo que quedaba en las sombras... Sócrates, mediante la mayéutica —que da a luz la verdad por medio del conocimiento de sí mismo—, se limita a dar a luz su propia interioridad, por esto Levinas considera que la filosofía en su reducción del Otro al Mismo no ha sido otra cosa sino una “egología” y que es necesario plantear el pensamiento a partir de la alteridad.

Es conocida la preponderancia de la audición por sobre la visión en la tradición judía. Así, es la vista la que es tratada con desconfianza, el segundo mandamiento prohíbe adorar imágenes. Como toda generalización esquemática, ésta puede ser cuestionada, ya que hay una visión que podría calificarse de heterónoma que sí es aceptada y es cuidadosamente definida: la visión que obliga a “levantar la vista”, dimensión de la altura del Otro, visión de la Revelación, aquella que exige un esfuerzo —como la imagen del rostro “radiante” de Moisés en su descenso del monte Sinaí²— y que por sobre todo acentúa el lado obscuro e inaccesible, el misterio de la alteridad, huella del infinito en el rostro del otro, que para Levi-

² Cf. Ex. XXXIV 29. Es interesante que en hebreo *keren* significa a la vez “rayo de luz” y “cuerno”, esto es, que el rostro de Moisés estaba radiante y de ahí la famosa confusión por la que el Moisés de Miguel Ángel tiene cuernos.

nas significa “no matarás”. Es una visión que remarca lo que permanece en la sombra, esto es, sus propios límites. La plegaria fundamental del monoteísmo reza: “Escucha Israel...” (*Deuteronomio* VI: 4-9). Podría decirse —sin dejar de tomar en cuenta ciertas limitaciones a cualquier generalización— que simbólicamente el oído es en Israel lo que la visión en Grecia: si en Grecia la vista connotaba *saber*, en Israel la escucha connota *libertad*. La Ley hebrea postulaba que un hombre podía devenir esclavo por siete años, el séptimo año debía salir libre (*Éxodo* XXI). Aquel esclavo que por voluntad propia quisiese permanecer en tal condición y no ser hombre libre, sería llevado a la puerta de la casa —al lugar donde por prescripción se encontraba escrita la plegaria “Escucha Israel...”— y en ese lugar debía ser marcado con una perforación en la oreja. Nuevamente la mutilación. ¿Pero cuál es el desborde que remedian las mutilaciones? Dicen los exégetas que “aquella oreja que fue testigo y escuchó la voz de Sinaí” es inmerecida en su completud. La voz del Sinaí es la Ley que transformó a un conjunto de esclavos salidos de Egipto en un pueblo libre. La escucha de la ley exterior, del mandamiento, es la heteronomía que garantiza la libertad. Exceso de libertad de este esclavo: libertad de elegir la falta de libertad, exceso que incurre en el absurdo y de este modo pone en cuestión el sentido de la libertad; por lo tanto, esta excedencia exige una mutilación. Nuevamente el corte, también voluntario en este caso, va a dar cuenta de una incapacidad, esta vez se trata de la incapacidad para la libertad. Las mutilaciones son buellas, en cuanto connotan lo

que excede, es decir, no son signos porque no se agotan en el significado y no denotan presencia alguna, porque la excedencia no cabe en presencia alguna.

Grecia e Israel, visión y audición, saber y libertad. Del mismo modo que Edipo, en la encrucijada de tres caminos, logró resolver el enigma de la Esfinge, Levinas, en la encrucijada de principalmente tres lenguas que constituyen las tradiciones de tres pensamientos: griego, hebreo y alemán, escribe en francés su *filosofía primera*, cuyo objeto es abordar el mismo enigma: el hombre. Pero he aquí la diferencia: consciente de los peligros del saber teórico como modo exclusivo que casi treinta siglos de historia del pensamiento le legaron, Levinas aborda al sujeto humano *de otro modo que a partir del saber* (AS). Así, la máxima socrática (y apolínea) “Conócete a ti mismo” es cuestionada por el filósofo de la heteronomía, que propone abordar al *otro humano* —mas no al concepto genérico de hombre— a partir de la *proximidad al otro*, es decir, del Otro y no a partir del conocimiento de sí mismo, ni de lo Mismo que oculta la alteridad.

Pensamiento traductor, eterno emigrante: entre el mundo griego y el hebreo. Exilio del pensamiento u-tópico, no-lugar y tristeza. J. B. Pontalis escribe que traducir —en este caso “decir en griego lo que Grecia ignoraba”— es emigrar dentro de *su* lengua, vivir el exilio *en* ella, renunciar a la ilusión de ser *propietarios* de ella (tal como el judío sabe que no es propietario de “su” tierra). Escritura del des-astre así bautizada por el poeta Blanchot, su amigo entrañable. Traducir, dice el

psicoanalista, no es tanto cambiar de lengua como cambiar su lengua y en ella reencontrar la extranjería del lenguaje: “Todas las lenguas son extranjeras. Todas vuelan de un mundo al otro”.

En la encrucijada de lenguas y territorios

Es el suelo de esta lengua que es para mí el suelo francés... Yo hablo muy bien el ruso, el alemán y el hebreo aún bastante bien, yo leo el inglés [...] es en esta lengua en la que siento los jugos del suelo

(E. LEVINAS / POIRIÉ).

De todas las lenguas que Levinas menciona,³ es el francés aquella que lo liga a la tierra; en ella “siente los jugos del suelo”. El francés es el suelo fértil para la escritura de la huella. Es importante señalar que el francés no es “lengua madre”, sino una lengua de adopción; esto implica a la vez una afinidad y un distanciamiento original. En este sentido, en la expresión de la lengua que según el filósofo lo une al suelo, lejos de leerse como una expresión pagana de arraigo nos encontramos con el eco del desarraigo, el *pathos* de la distancia...

Deleuze y Guattari, en *Kafka, pour une littérature mineure*, definen una literatura menor

³ Hay una que Levinas curiosamente omite, que es el *yidish*, el Otro de las lenguas, específicamente del alemán. Kafka le dedica al *yidish* un bellissimo discurso en el que acentúa su simultánea alteridad y familiaridad con el alemán, que le dan un carácter *siniestro*.

como la que “una minoría hace en una lengua mayor”. Lengua y territorio: quizá podamos hablar en este sentido de una “filosofía menor” en Levinas, que pone en cuestión la tradición filosófica occidental establecida y elige al francés como referente de “lengua mayor”. Una importante característica de la “literatura menor” es que “la lengua está afectada de un fuerte coeficiente de desterritorialización”, tal es el alemán de Kafka y, en este caso, el francés de Levinas, que es rebasado por su escritura a través de expresiones ajenas al discurso ético tradicional. “El lenguaje —escriben estos autores— deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o sus límites”. Es decir que la desterritorialización se da en cuanto se fuerza la lengua mayor para expresar lo inexpresable en su cosmovisión, ésta se vuelve *otra*, extranjera respecto de sí misma, para expresar lo Dicho rebasado por el Decir. *Escritura del desastre* —término de Blanchot que caracteriza aquella escritura que “rompe con el astro”, es decir, con cualquier forma de totalidad— que se insinúa en expresiones de la ética de Levinas como, entre otras: sustitución, rehén, rostro, el otro, proximidad, hospitalidad, de otro modo que ser o interpretaciones tales como las de libertad, responsabilidad, el Decir y lo Dicho, la corporalidad, etc. Levinas no “traduce” el hebreo en griego, sino que trastoca el discurso filosófico —griego— mediante la irrupción de “barbarismos” (AE, 224).

Deleuze y Guattari, al referirse a Kafka, presentan el modelo tetralingüístico de Gobard, que podría ser adaptado aquí en relación a Levinas:

— el *ruso* como lengua vernácula, esto es, su lengua materna o territorial, lengua de sus primeras lecturas, de su escolarización más temprana;

— el *alemán* sería la lengua vehicular, la del intercambio filosófico con la fenomenología, lengua de la primera desterritorialización, un alemán alienado que añora un pasado griego mítico y mitológico, adorador de ese “mito” que es el logos del ser;

— el *francés* sería la lengua referencial, del sentido y de la cultura, cuyos “jugos del suelo” le permiten la reterritorialización cultural, lengua que es tierra fértil para la expresión de su pensamiento de la excedencia, en tanto permite ser llevada hasta sus límites en una escritura de la huella o del desastre: expresión de un pensamiento que más que hacer un uso instrumental de la lengua, tiene a ésta por objeto;

— el *hebreo* sería la lengua mítica, aquella que se ubica en el horizonte de las culturas. Como todo horizonte es inalcanzable, pero marca la senda de la reterritorialización espiritual. Es inalcanzable porque expresar la filosofía en hebreo sería insuficiente, se trataría de una ardua e inútil labor. Sin embargo, la función del hebreo es utópica, se trata de señalar la posibilidad de rebasar los límites de la lengua referencial, de ahí las expresiones propuestas por Levinas, tan extrañas a la filosofía tradicional. La función del hebreo es ser el *otro* que desterritorializa al *mismo*.

Expresado según categorías espacio-temporales, el ruso literario sería el *aquí (ici)*, el alemán helenófilo de la fenomenología el *en todas partes (partout)*, el francés filosófico desterritoria-

lizado el *allá lejos* (*là-bas*) y el hebreo bíblico el *más allá* (*au-delà*). Así como, según Levinas, la verdad se revela en el rostro del otro, *este más allá* —el hebreo— se revelaría ante el *en todas partes* —el alemán— y esto es posible sólo en el territorio de *allá lejos* —el francés—. Es curioso que el *yidish* no tenga lugar en este esquema, como no lo tiene en el discurso de Levinas. Justamente por su característica anárquica, que se sustrae a las reglas de la gramática, se evade también, al modo de la huella, de todo esquema espacial y podría designarse como ño-lugar.

Recordemos los “jugos del suelo”: Levinas los toma del francés junto con la posibilidad de *exprimir* esta lengua, hasta el punto de hacerla *expresar*. relacionarse con la exterioridad y la alteridad. *Decir* —éticamente— más allá de toda posibilidad dentro del campo de *lo dicho*, *decir* que es proximidad al otro, anterior a la lengua como posibilidad de intelección, que es el lugar de lo *dicho*:

Se hará hilar el alemán sobre una línea de fuga; se llenará de ayuno [...] Se le empujará hasta una desterritorialización absoluta, incluso si ésta es lenta, pegajosa, coagulada. Llevar lentamente, progresivamente la lengua al desierto. Servirse de la sintaxis para gritar, darle al grito una sintaxis (KLM, 48).

Este traslado de la lengua —tomemos en cuenta que en el caso de Levinas referimos al francés y no al alemán— hacia el desierto es la desterritorialización absoluta. Éxodo —camino hacia la exterioridad y hacia la libertad— cuyo fin

es el de “darle al grito” —en términos levinasianos, al *decir* de la *corporalidad*— una sintaxis. Lejos de la intención de suprimir la lengua de *lo dicho* en aras de otra constituida por un puro *decir*, se trata más bien de establecer los límites de *lo dicho* y leerlo como huella del *decir*, procurar rescatar la *alteridad* que se escapa a este lenguaje del Mismo. Es en el “suelo” francés —desterritorializado— donde se expresa este pensamiento *de otro modo*.

De carne y sangre: la huella del otro

*A un hombre de carne y de sangre; de mi carne
y de mi sangre, sí. A un extranjero que me ha
revelado mi propia extranjería al abrirme a mí mismo*

(EDMOND JABÈS).

La *huella del otro* marca el pensamiento de Levinas en tanto formulación de la ética como filosofía primera. Convergen aquí dos cuestiones interesantes: primeramente, la huella; luego, el otro —en todos sus sentidos—, tanto lo Otro, opuesto a lo Mismo, otro que la presencia y la representación, así como el otro ser humano.

¿Por qué precisamente *huella*? Lo que distingue a la huella del resto de los signos es, según Levinas, que ella significa fuera de toda intención de significar: la huella se resiste a ser signo; justamente quien trata de borrar huellas deja otras inintencionadamente y son estas últimas las que nos interesan. El signo no logra apresarla, la huella escapa al significado y por lo tanto pertenece al orden de lo siniestro —en el sentido freudiano

de *Unheimlich*, lo familiar que aparece inesperadamente—. La —siniestra— huella perturba inexorablemente el orden del mundo, porque escapa a la presencia y es el eco de una ausencia: significa sin hacer aparecer. Ella refiere al pasaje de aquello que ha dejado un indicio, es la marca de lo totalmente pasado. Huella de un pasado que nunca fue presente, de un pasado inmemorial. Sería una metonimia huérfana o, en un término que tomaremos prestado de Levinas, *an-árquica* en el sentido de anterior al origen, o quizás que niega este principio o *arjé*, porque no refiere a ninguna totalidad del sentido originaria, es un puro efecto que no tiene causa alguna y que, claro está, no sería *causa sui* porque no se enmarca en la causalidad. Esta huella es la que interpela al ser humano en el instante del encuentro con el rostro del otro, así el primero se vuelve *sujeto*, ya que ese pasado inmemorial lo sujeta en una responsabilidad infinita hacia el otro.

Un pasado inmemorial: aquel que nunca fue presente. Para aproximarnos a esta idea, el *tiempo* debe ser entendido a partir de su desformalización, tal como es desarrollado por Levinas a través de Rosenzweig. Pensar el tiempo, no en términos de la presencia, es exigir al pensamiento una concepción que escapa a toda reducción antropomórfica, ya que el presente remite a la conciencia y a la espacialidad.⁴ Se trata de la crítica a la presencia ingenua, es decir, presencia que no ha sido pues-

⁴ En alemán *Gegenwart* es presente y *Gegenstand* es objeto, ambos denotan espacialidad, en cuanto *gegen* significa, entre otras cosas “contra” o “frente”.

ta en cuestión y que actúa a modo de prejuicio; esta crítica ya se encuentra en Heidegger y en Bergson. Este tiempo no es tampoco una forma *a priori* como se lee en Kant. El tiempo *desformalizado* debe ser concebido en términos de alteridad a la luz de la raíz hebrea AJR,⁵ como tiempo mesiánico, y éste sólo se entiende en clave de responsabilidad por el otro, es decir, en términos éticos. El tiempo “otro” (para decirlo con Levinas: dia-cronía) es extranjero a la re-presentación:

existe un tiempo que puede entenderse a partir de la presencia y del presente y en el que el pasado no es más que un presente retenido y el futuro un presente por venir. La re-presentación sería la modalidad fundamental de la vida mental. Pero, a partir de la relación ética con otro, se entreaire una temporalidad cuyas dimensiones de pasado y futuro tienen una significación propia. En mi responsabilidad respecto del otro, el pasado de los demás, que jamás ha sido mi presente, “tiene que ver conmigo”, no es para mí una re-presentación. El pasado de los demás y, en cierto modo, la historia de la humanidad en la que nunca he participado, en la que nunca he estado presente, es mi pasado. En cuanto al futuro, no se trata de mi anticipación a un presente que me espera ya preparado y semejante al orden imperturbable del ser, “como si ya hubiese llegado”, como si la temporalidad fuese una sin-

⁵ Raíz hebrea que denota, al modo del latino “diferir”, *alteridad* (AJeR) y *posterioridad* (AJaR), pero que además constituye la palabra *responsabilidad* (AJRaiút).

cronía. El porvenir es el tiempo de la profecía, que es también un imperativo, orden moral, mensaje de una inspiración. [...] Lo infinito del tiempo no me asusta, creo que es el movimiento mismo del a-Dios y que el tiempo es mejor que la eternidad, que es una exasperación del “presente”, una idealización del presente (EN, 141).

En este tiempo de la diacronía cohabitan pasado, presente y futuro, o en términos de Rosenzweig retomados por Levinas, es: “coyuntura bíblica de la ‘Creación’, de la ‘Revelación’ y de la ‘Redención’.” Para Rosenzweig la *Creación* —relación dios-mundo— remite a un pasado que no fue presente, la *Revelación* —relación dios-hombre— es un presente que no indica presencia, y la *Redención* —relación hombre-mundo— es un futuro que no sería un presente por venir, sino un tiempo otro, mesiánico, ético. Levinas denomina a este futuro “a-Dios”, que más que por-venir es la *salida* hacia el otro y hacia lo otro que se relaciona a la fecundidad. Un “movimiento sin retorno”, al modo de la salida de Abraham de Ur hacia la tierra prometida que marca la ruptura con el paganismo, simbolizado por el autor con la salida de Ulises de Ítaca cuyo destino final era idéntico al origen (HO). Paganismo, retorno hacia lo Mismo que estaría marcado por el *amor a la sabiduría*, en el que el conocimiento como asimilación, como posesión, caracteriza a la relación con lo otro y el arraigo a la tierra se entiende como encadenamiento, como pura interioridad. Por eso, aún hoy, el poeta, C. P. Cavafy, recomienda siempre tener a Ítaca en la mente, puesto que es el

destino, y retornar allí “viejo, [...] rico de todo lo que hayas ganado en el camino, sin esperar que Ítaca te dé riquezas”. Ítaca será eternamente el símbolo del retorno al origen, a sí mismo. Por otro lado, Levinas propone un recorrido sin regreso a la mismidad, una salida hacia la alteridad, que permita leer a la filosofía como *sabiduría del amor* entendida en el sentido ético, es decir, como relación al otro, a la exterioridad. Mientras el griego retorna “enriquecido” a su tierra de origen, al judío le está vedada la posesión perpetua de la tierra: este “extranjero y habitante” en la tierra de dios (*Levítico XXV: 23*) es huésped y como tal es acogido en ella hospitalariamente. Imposibilidad del arraigo definitivo y de la posesión. Levinas no substituye el relato de Abraham por el de Ulises, no considera que uno sea más válido que el otro: el filósofo de la alteridad trata de “contraponer”, es decir, de buscar una alternativa, un pensar *de otro modo*, no para borrar la historia de la filosofía ni para superarla, sino para abrirla a otras posibilidades, para leerla desde otra perspectiva, en una dirección diferente, sin retorno: para abordarla a partir de lo Otro. Y según demuestra Levinas, este Otro no ha cesado de ser rechazado “alérgicamente” por la filosofía —de Jonia a Jena—. Frente a la unidad totalizadora del sistema hegeliano, el autor rescata la alteridad —inapresable en la *Aufhebung* o movimiento dialéctico de superación— que permite la pluralidad. De este modo, Levinas discute la concepción hegeliana del Otro como negación del Mismo proponiendo una “relación no alérgica del Mismo hacia el Otro” (TI, 310). Pensamiento emigrante, traductor condenado a la tristeza de la huella.

El “movimiento sin retorno” puede remitir también al éxodo: *ex-hodos*, ruta hacia afuera que conduce a Moisés a través del desierto donde se revela la exterioridad absoluta de la no presencia justamente por medio de la huella. Esta escena de la revelación en el Sinaí es recordada por Levinas hacia el final del texto: “Él no se muestra sino por su huella, como en el capítulo XXXIII de Éxodo” (HO). Huella de aquel que no puede ser apresado en la presencia. Éxodo, movimiento sin retorno en el que uno no es contemporáneo de su obra ni de su fin: contrariamente a la autenticidad heideggeriana del *Dasein* definida como “ser-para-la-muerte”, la salida hacia el otro que se da en la *Obra* así como también en la fecundidad es “ser-para-más-allá-de-mi-muerte”, es “actuar sin entrar en la tierra prometida” (HO). He aquí un tiempo desformalizado.

Pero antes de seguir adelante, sería prudente preguntarse si acaso hablar de “la huella del Otro” no es una tautología; en tanto la huella, aquella que *altera* inexorablemente el orden de la identidad y de lo Mismo, podría entenderse tal vez en términos platónicos como “simulacro”. Es decir, “la huella del otro” sería el *otro del Otro* y de ningún modo podría resolverse (fagocitarse y asimilarse) en el Mismo, al modo en que la negación de la negación puede leerse afirmativamente. El simulacro es un puro efecto cuyo modelo, siguiendo a Deleuze en la *Lógica del sentido*, sería lo Otro donde sucede una desemejanza interiorizada. Levinas se refiere a una “insuperable alergia” y “horror” que tiene la filosofía — “desde su infancia” — por lo Otro que permanece Otro (HO). Esta

infancia, si es la más temprana, se remonta hasta Parménides; pero si hablamos de una etapa más avanzada, habría que recurrir al “parricidio” cometido por Platón en *El sofista*: la afirmación del no-ser cuya naturaleza es “lo otro”. Si el Otro —como expresa Platón— es el no-ser, entonces la huella sería un simulacro cuyo modelo es el Otro, es decir, el no-ser. La huella como tal es *otra* y altera el orden. Pero si “la huella del otro” fuese una tautología, *tauto* sería lo Mismo o repetición del *logos* y esta repetición de la alteridad justamente escapa al *logos* por medio de un recurso muy frecuente en la expresión levinasiana: el superlativo o el énfasis que sirve para expresar la inapreciable excedencia. En esta repetición sería más fuerte el hiato que separa que el contenido que se repite. Recordemos que el propósito del filósofo es enunciar “en griego aquello que Grecia ignoraba”, es el problema de la traducción, la imposibilidad de expresar el Otro en el Mismo. Retomando a Jabés, “un extranjero que me ha revelado mi extranjería al abrirme a mí mismo”, huella del Otro en el rostro del otro que significa “lo extraordinario”, exterior al orden, y más gravemente: lo que extrae al orden de su pura interioridad. Separación de la exterioridad. Lejos de toda tautología, “la huella del otro” es entonces éxodo: revela mi estar expuesto frente al otro, mi salida sin retorno, “liturgia” que alude a una inversión que trae pérdida, al modo de Abraham, imposibilidad de recuperar lo abandonado. La huella es expresión de la excedencia, experiencia que se da en la idea de Infinito: siempre y cuando no entendamos a la experiencia puramente como experiencia objeti-

va, sino como “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” (TI, 51). Esta idea de infinito según Levinas está expresada exactamente por Descartes en la quinta Meditación metafísica, el infinito en tanto ideado rebasa la idea que tengo de él, *yo pienso* excedido y debilitado.

“Yo —decía— no es bloque de mármol sino flor de yeso débil” (Edmond Jabès).

Del mármol al yeso débil: ¿ingenua libertad?

La puesta en cuestión de esta salvaje e ingenua libertad. [...] La puesta en cuestión de sí es precisamente el acogimiento de lo absolutamente otro (HO, 195).

“Libertad y Mandamiento” (1953) está “escrito en griego”. Este texto hace referencia explícita a la *República* de Platón y a las diversas voces que la constituyen. Implícitamente recuerda al lector el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boëtie —en tanto el amor al amo convierte la orden en inclinación—. Además —a través de la exterioridad preexistente al yo—, pone en cuestión la *Sinngebung* (donación de sentido) husserliana y la *Geworfenheit* (estado de yecto) heideggeriana. Es uno de los primeros textos donde despunta la noción de *rostro* que cobrará fuerza definitivamente en *Totalidad e Infinito* y que, en el que aquí presentamos, tiene la función de quebrar la acción tiránica mediante su significación;

esto es, la prohibición de matar. La tiranía sólo puede ejercerse a través del borramiento del rostro; por eso, pocos años antes de la aparición de este texto, en la Europa “civilizada” —cuna de los grandes sistemas filosóficos— la víctima era uniformada, rasurada, su piel era grabada con un número, todo era cuestión de borrar lo particular y lo expresivo en el rostro: el “no matarás”. Lamentablemente después de la aparición del presente texto, este borramiento revistió otras características, fue mutando, se tradujo por ejemplo en “desapariciones”, pero no cesó de producirse en lejanas y diversas “civilizaciones”.

“Civilización y barbarie”: antigua dicotomía que inspiró el pensamiento en los lugares más distantes, como en Europa o en América. Esta dicotomía exige ser revisada genealógicamente. Desde Grecia, el bárbaro era aquel extranjero que “balbuceaba”. Excluido del orden del discurso, del lenguaje de la cultura, a este ser extraño le estaba vedado lo específicamente humano definido así por el logos. El término “barbarie” delata el horror del Mismo respecto del Otro, ese otro siniestro se presenta como una amenaza a la identidad. Como consecuencia del temor, se le obliga a perder todo estatuto dentro del campo del Ser y es así desterrado hacia el no ser. Opuesto a la “civilización”, a la palabra que es *logos*, el que balbucea es condenado a la errancia, al lugar de lo erróneo. Como el Odradek de Kafka, ese personaje indefinible cuya risa “es la risa de alguien que no tiene pulmones”, podría decirse que el balbuceo del bárbaro es la palabra de alguien que no tiene lenguaje. El bárbaro, un paria: ¿víctima o

victimario?, “¡víctima antes que victimario!” dictaminó la civilización por temor a la alteridad...

Ya en 1934 Levinas advirtió, en su artículo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, que todo el horror de este siglo no es un malentendido o error de la racionalidad ontológica sino su posible corolario. La “civilización”, en su odio y temor por el Otro, amparada bajo la supremacía del Ser y la ipseidad incuestionadas, engendra la violencia y el exterminio. *Cultura* es un término latino que —según subraya Arendt— deriva del cultivo de la tierra. Arraigo a la tierra que se da en el paganismo, posesión. A la *hostilidad* del Ser del Mismo frente al no-ser del Otro debe oponerse la *hospitalidad* del desposeimiento. El arraigo al cuerpo —en el caso del hitlerismo— es expresado por el filósofo como “estar orillado al propio cuerpo”, es encadenamiento pagano —estar orillado a la tierra, al Ser—, negación de la propia extranjería amenazadora de la identidad, ficción producida por un perverso determinismo genético que para determinar la identidad extermina la alteridad. A pesar de su admiración por Heidegger, Levinas encuentra en sus textos —especialmente en los más tardíos— un componente pagano de encadenamiento a la tierra que acerca al filósofo alemán hacia el nacional-socialismo, aun después de su alejamiento de este movimiento. No es que Levinas reduzca la filosofía heideggeriana a una filiación política que de hecho pertenecía al pasado, su cuestionamiento es profundamente filosófico: la supremacía del Ser que desde los albores de la filosofía se asimiló al plano de lo Mismo no daba lugar a *otro modo que*

Ser, es decir, a lo Otro, y esta filosofía produce un significado político claro. Civilización y barbarie: Benjamin, en la séptima de sus “Tesis de filosofía de la historia”, afirma irrefutablemente que “no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”... La historia impuesta por los vencedores pretende con violencia borrar la memoria de los vencidos. Esta historiografía debe leerse cuidadosamente, al modo de un palimpsesto, porque la escritura de la misma en manos de “los militantes del olvido” —como los define Yerusalmi— es más borramiento que escritura, es la huella de una violación. Fosa colectiva de vidas desaparecidas, de pensamientos de la diferencia, esta historiografía “civilizada” no es otra cosa sino el acta de defunción de la memoria plural.

Palabra y mandamiento

Hemos afirmado que el mandamiento es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento (LM).

Con esta frase concluye Levinas este texto. La palabra es aquí relación y proximidad —término que Levinas forjará más tarde y al que referimos posteriormente—. El discurso es, en este texto, extrañamente calificado de *religión*. Lejos de toda connotación de dogma o especulación sobre lo divino, el vocablo *religión* evoca el encuentro con el otro que se da en “hablar al otro” y que más tarde expresará como “Decir” (AE). Religión como *re-legere*, reunir, juntar y que a su vez es también

col-ligere, en francés *cueillir* o recoger, esto es, *accueil*, es decir, acogida o recibimiento (del otro): hospitalidad. *Re-legere* que se manifiesta como “relación sin relación” (TI, 103), es decir, “relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad”, esto es, “relación ética” o metafísica ya que la trascendencia del infinito —lejos de toda comunidad mística— tiene lugar en el rostro del otro, de carne y sangre... A través de la historia de la filosofía occidental, la metafísica —definida por Aristóteles como filosofía primera— fue entendida a partir del concepto de Ser y de lo Mismo y de este modo quedó apresada en un discurso totalizador de la *ontología*, cuyo más brillante exponente ha sido Heidegger. El filósofo de la alteridad intenta romper dicha totalidad ontológica, abrirla hacia la exterioridad e interpretar a la meta-física, filosofía primera —esto es, por el carácter primordial de sus problemas y por su independencia de otras ciencias—, como *ética*, en el sentido de una relación con lo trascendente, lo infinitamente Otro que está *más allá* (*metá*) de nuestra mismidad, y que nos llama en la proximidad del otro, del prójimo. Si a la luz de la ontología se trata de reunir los entes en una totalidad —tal como remite Heidegger al *logos* como *legein* o reunión—, a partir de la “relación ética” sería un “Decir” previo al discurso que es proximidad. Heteronomía de la palabra, imperativo del mandamiento:

el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge —porque

decirse en voz alta y surgir son una sola cosa para el imperativo (Rosenzweig, ER, 222).

¿Por qué “Libertad y Mandamiento”? ¿Por qué no “Libertad y Ley”? La relación con *La estrella de la Redención* de Rosenzweig es inevitable: hay en ese libro un párrafo que se titula “Mandamiento y libertad”. Esta cuestión del mandamiento retorna en otras partes del texto de Rosenzweig, el mandamiento precisa de “un supuesto más allá de la libertad” (ER, 263). Es interesante la relación que establece el filósofo alemán entre el mandamiento, la ley y la temporalidad que se da en los modos de la lengua:

Mientras que el indicativo lleva a la espalda toda la minuciosa fundamentación de la objetividad, y por ello, aparece en toda su pureza en la forma del pretérito, el imperativo es presente absolutamente puro y sin preparativos (Rosenzweig, ER, 223).

El imperativo entonces —si lo leemos a la luz de Levinas— tiene que ver con la fundación de la subjetividad, con la sujeción al otro y por lo tanto con la ética, y sólo en este sentido se puede hablar de un presente absolutamente puro y “sin preparativos” que es el instante del encuentro con el rostro del otro, la urgencia de la respuesta al llamado del otro que se da en la responsabilidad. “Escándalo” de interpretar el presente como imperativo a la manera de la ética heterónoma y no como indicativo del orden ontológico. El indicativo tiene que ver con el orden de los objetos en el mundo y las relaciones del sujeto con el mismo, pero para la ética levinasiana y lo que se lee en

“Libertad y mandamiento” (LM), el orden de los entes *precede* a mi donación de sentido —*Sinngebung* fenomenológica— y a mi comprensión de ellos a la luz del ser —develamiento heideggeriano— y por eso es pasado. Escandalosa interpretación de la presencia indicativa como pasada, que se da en el pensamiento de la huella, lejos de todo antropomorfismo, *de otro modo* que la presencia y la representación.

Pero si retomamos la referencia política del texto de Levinas, la pregunta ¿por qué mandamiento y no ley? debe ser contestada, y para eso la obra de Rosenzweig establece una diferencia, también a partir de la temporalidad y de la lengua; así “el imperativo del mandamiento no hace provisiones para el futuro”, sólo puede imaginarse la instantaneidad de la obediencia, “si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley” (ER). En términos de Levinas, mientras el Mandamiento remite al cara-a-cara de la ética heterónoma, donde despunta la responsabilidad an-árquica y por tanto se da en un tiempo otro o diacronía, la ley tiene que ver con el orden social y político, esto es, con una temporalidad sincrónica.

En la primera parte del texto de Levinas, hay referencia a la “forma política” del mandamiento como condición de la libertad, y esto tiene que ver con la ley y las instituciones. Sin embargo, el texto continúa y se hace necesaria la cuestión ética que se da en el encuentro con el otro, y en este sentido de la inmediatez acontece el mandamiento.

Pero la subordinación de la voluntad a la impersonal razón, al discurso en sí —a las leyes escritas—, exige el discurso en tanto encuentro de

hombre a hombre. En el brillo del rostro hemos buscado la relación no tiránica y sin embargo transitiva. Hemos procurado plantear la exterioridad —el otro— como aquello que, por excelencia, no es tiránico y torna posible la libertad —se opone a nosotros, porque él se vuelve hacia nosotros; del otro lado de la violencia de la brutalidad, pero también del encantamiento, del éxtasis y del amor (LM).

Libertad y Ley: jarut/jerut

La ética levinasiana define a la libertad de otro modo diferente del tradicional, es la otra cara de la institución, y sólo gracias a ésta “muere sobre lo real”: “La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes; existe por estas incrustaciones con una existencia institucional” (TI, 255). Se trata de una “difícil libertad” que surge como consecuencia de la *responsabilidad por el otro*. De este modo, la lectura de la libertad debe hacerse desde la heteronomía —es el resultado de la obediencia a una ley—, y no desde la autonomía como lo entiende la tradición filosófica. Libertad y Mandamiento grabado en la piedra. En *Pirkei Avot* VI, 2⁶ está escrito:

“Las tablas eran obra de Dios y la escritura grabada en ellas era también obra Suya”. No leáis

⁶ “Tratado de los Padres”, libro que aparece en la *Mishnah*, en el tomo “Nezikin” y que compila normas morales y textos éticos.

“JaRuT” (grabada) sino “JeRuT” (libertad). Pues el único hombre verdaderamente libre es el que estudia la Torah.

En el caso de la ética levinasiana, la heteronomía tiene lugar a partir del rostro del otro que me interpela, exigiéndome la substitución, expiar por él hasta ser su rehén y en ese sentido soy sujeto. Esta constitución de la subjetividad ha sido eclipsada, según el filósofo, por el reduccionismo ontológico: muchos siglos de imperio del ser en Occidente. En él tiene origen el concepto de autonomía, la idea de la tematización —la categorización y conceptualización— precedente a toda acción. Contrario a la autonomía es el imperativo ético de la acción “*naasé venishmā*” (haremos y escucharemos, actuaremos y entenderemos) que es la expresión bíblica relativa a la recepción de la Ley. Expresión que a los ojos de la filosofía occidental connota ingenuidad (en francés *naïveté*, vocablo que en hebreo *tmimut* tiene a la vez un sentido ético de “integridad” y “rectitud”). La integridad (*tmimut*) consiste en una *substitución* de los otros, en ser *responsable más allá* de lo que se ha cometido (QLT, 107), y es bajo la forma de “rehén” —*otage* que es a la vez el hospitalario *bôte*⁷— como tiene lugar la difícil libertad. Una responsabilidad ilimitada que concierne a la justi-

⁷ Este “barbarismo” en el léxico filosófico: *otage* o rehén, debe entenderse a partir del latín *hospes* que indica *hospitalidad* y que asombrosamente conduce a *hostis*, raíz de hostilidad. En Roma, el extranjero residente se transformaba según la situación política en hostil (cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969).

cia. “La verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia” (TI, 122). Esta justicia es la que objetiva la relación con la entrada del tercero, de los otros, cuando se trata de organizar la pluralidad en un “orden razonable” que es el Estado. Entonces el “haremos” (*naasê*) anterior al “escucharemos” (*nish-mâ*) es el *de otro modo que saber* al que refiere esta ética. El *de otro modo que saber* no es irracional, es el recibimiento de la idea del infinito que se da en la razón, sin embargo, se trata de una razón ética pre-originaria. Este *de otro modo que saber*, no es la creencia, sino la proximidad, la socialidad misma que es anterior al *logos* y es lenguaje.

¿Ingenua libertad? Curiosamente, “ingenuo” según el derecho romano es aquel que ha nacido libre y no ha perdido su libertad... Todos nacemos libres, todos nacemos en relación: “justamente el ser entre dos es lo humano, lo espiritual” (RV). La libertad se da por lo tanto gracias a la relación con el Otro, que no sería el infierno —como lo define Sartre o el pensamiento de la identidad—, sino que precisamente es su condición de posibilidad. Entonces esta libertad del “naïf” o “ingenuo” —nacido libre— *de otro modo que saber* es tautológica. Así como lo es esa “ingenua y salvaje libertad” que se pone en tela de juicio a partir de la puesta en cuestión de sí como hospitalidad: “se trata de la puesta en cuestión de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en cuestión” (HO). Flor de yeso débil es el yo frente a la huella del otro, ésta lo disloca al ponerlo en cuestión y de este modo posibilita una libertad que rompe con el encadenamiento al ser.

De este modo, la justicia de la ética es opuesta a la libertad de la ontología. Si la libertad

de la ontología —que se define por el encadenamiento al Ser y en consecuencia a la posesión⁸— lleva a la tiranía (TI, 70), es necesario replantearla. La ética heterónoma anuncia una libertad otra, una libertad del Otro y con el otro, una libertad que está inscrita en la ley y cuyo origen no es la autoafirmación sino la apertura.

Ética y política, rostro y violencia

*Si la proximidad me ordenase solamente al otro,
“no habría habido problema” [... la proximidad]
es turbada y se torna problema desde
la entrada del tercero (AE, 235-236).*

La cuestión política se presenta con la aparición del “tercero”. Claro está que ésta no es una aparición empírica: el tercero se encuentra desde el comienzo porque la sociedad es plural, y la relación cara-a-cara que se da en el encuentro con el otro a partir de la responsabilidad infinita de la sujeción es pre-originaria, es decir, no histórica. “No habría habido problema” si sólo estuviésemos el otro y yo; pero está el tercero, y el orden social exige replantear la justicia y expresar la necesidad de un orden político que la avale. El tercero viene a limitar mi responsabilidad infinita por el otro porque ésta, debido a su parcialidad, podría incurrir en injusticia. Para evitar la injusticia debe haber un conocimiento objetivo de la situa-

⁸ En alemán *sein* es a la vez el verbo ser y el adjetivo posesivo en tercera persona.

ción; éste se logra por medio de un distanciamiento imparcial y un saber “griegos”. Debe “compararse lo incomparable” (AE, 236), ya que cada *otro* es único y la comparación, que tiene lugar a partir de un parámetro común, neutralizaría las diferencias. Esa contradicción se refleja en la ambigüedad talmúdica (*Nidá* 69 b) que Levinas señala en la entrevista “El rostro y la primera violencia” (RV). El filósofo traductor, en esta única entrevista concedida en lengua alemana, conduce a la *excedencia* las posibilidades conceptuales que pretende expresar: osadía de traducir al alemán un texto talmúdico, uno de los tantos textos del Talmud que hacen temblar los cimientos de la lógica del tercero excluido. ¿Barbarismo?: expresar en la lengua que Heidegger afirmó cómo legítima heredera del griego un pensamiento de la puesta en cuestión. “Un texto dice: ‘el que no vuelva su rostro hacia las personas y que no reciba regalos’ [*Deuteronomio* X: 17]”. Esto es, justicia imparcial y objetiva, pero el texto tiene una segunda parte: “y otro: ‘El Eterno volverá su rostro hacia ti’ [*Números* VI: 26]: el primero se entiende *antes* de la sentencia, el segundo *después* de la sentencia”. Esto es, que el orden de la justicia objetiva “griega” —el saber que al comparar lo incomparable reduce el Otro al Mismo— es necesario y sin embargo ejerce violencia. Entonces para contrarrestar la violencia —que neutraliza las diferencias—, en el concepto de justicia subjetiva “hebrea” —a partir *de otro modo que saber*—, el rostro que expresa lo Otro, el Infinito, la prohibición de matar, debe ejercer una función crítica. Insistimos: no se trata de una disyunción, no es una u otra justicia, una

mejor y otra peor, la tensión que se da entre ambas es necesaria y en este sentido podemos hablar de una dialéctica que no se resuelve en superación alguna sino que transcurre en la tensión.

La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia. Pero no es el rostro. Es siempre la meditación sobre el rostro del otro y eso es siempre una violencia en contra del primero (RV).

En este pensamiento no anarquista, el orden político de la democracia es el marco *necesario* en el que la justicia tiene lugar. Levinas no opone una ética “buena” a una política “mala”, si bien en algunos lugares de *Totalidad e Infinito* (1961) podría leerse algo parecido. Nuevamente la tensión dialéctica —irresoluble en una *Aufhebung* o superación— se hace presente, tanto en “Libertad y Mandamiento” (1953) como en “El rostro y la primera violencia” (1987), y esto se lee claramente en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), texto que aclara ciertas dificultades del de 1961. Pero para entender el orden político es importante tener en cuenta esta constitución ética pre-originaria de la responsabilidad infinita por el otro, puesta en cuestión de las teorías contractualistas que según Levinas, lo que hacen es entender a la política como “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra” (TI, 47):

Por ello, no carece de importancia saber si el Estado igualitario y justo en el cual el hombre se realiza —Estado que se trata de instituir y, sobre todo de mantener— procede de una guerra de todos contra todos o de la irreductible respon-

sabilidad del uno para con todos y, por tanto, si puede prescindir de amistades y de rostros. No carece de importancia el saberlo para que la guerra no se convierta en instauración de una guerra con buena conciencia (AE, 239).

Ética y política, hospitalidad y hostilidad. Levinas propone una paz que, más que la coherencia de los elementos constituyentes de una totalidad, sería la unidad inabarcable de lo plural, y ésta sólo es posible a partir de la salida sin retorno hacia el otro que se da en la responsabilidad heterónoma. No se trata del silencio del desierto que es el resultado de una guerra, porque los combates acaban faltos de combatientes (TI, 310). La paz de los imperios o de los cementerios resultantes de las batallas es tan sólo un eufemismo; es la ceguera y la sordera ante el amordazamiento de los vencidos: el lado oscuro de la civilización es la violencia mutiladora. A partir de la prelación de lo ético ante el orden ontológico y el político, Levinas propone al lector atento y comprometido emprender una ardua tarea: pensar la política de *otro modo*, ya no a partir de un conflicto fundacional sino —en un movimiento hacia el Otro— a partir de la responsabilidad por el otro humano, en un tiempo de la fecundidad, responsable de las generaciones que vendrán. Los textos de Levinas aquí presentados abordan el pensamiento de la excedencia, que parte de un sujeto corporal quien, contra todo intento de mutilación, se entrega a través de los sentidos al recibimiento hospitalario de la alteridad, a partir de una sensibilidad que desborda todo sentido. Es nuestra tarea pensar la política a partir de la ética, desnudar a la memoria

plural de cualquier uniforme revisionista, responder ante estas urgencias de fin de milenio.

SILVANA RABINOVICH

Bibliografía

(Las iniciales entre paréntesis indican los textos citados en este ensayo.)

- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, París, 1969.
- Blanchot, M., *La escritura del desastre* (ED), Monte Ávila, Venezuela, 1987.
- Borges, J. L., *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1996.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Kafka, pour une littérature mineure* (KLM), Minuit, París, 1975.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- Gobard, H., *L'aliénation linguistique*, Flammarion, París, 1976.
- Jabès, E., *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Gallimard, París, 1989.
- Kafka, F., *Obras completas*, Edicomunicación, Barcelona, 1987.
- Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDE), Vrin, París, 1949.
- Levinas, E., "Liberté et commandement" (LM), en *Revue de métaphysique et de morale*, 1953.
- Levinas, E., *Quatre lectures talmudiques* (QLT), Minuit, París, 1968.

- Levinas, E., *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (TI), Martinus Nijhoff, La Haya, 1971.
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), Martinus Nijhoff, La Haya, 1974.
- Levinas, E., *Étique et Infini* (EI), Fayard et Radio France, Paris, 1982.
- Levinas, E., *Hors sujet* (HS), Fata Morgana, Montpellier, 1987.
- Levinas, E., "Antlitz und erste Gewalt" (RV), entrevista publicada en *Spuren* núm. 20, septiembre 1987.
- Levinas, E., *Autrement que savoir* (AS), Osiris, París, 1988.
- Levinas, E., *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre* (EN), Grasset, Paris, 1993.
- Levinas, E., *Difficile liberté: essais sur le judaïsme* (DL), Albin Michel, Paris, 1995.
- Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Payot & Rivages, París, 1997.
- Poirié, F., *Emmanuel Levinas* (Levinas, Poirié), La Manufacture, Paris, 1992.
- Pontalis, J. B., "Encore un métier impossible. Notes", en *Paradoxa Literatura / Filosofía*, año 1, núm. 1, Rosario, Argentina, 1986.
- Rosenzweig, F., *La estrella de la redención* (ER), Sígueme, Salamanca, 1997.
- Yerushalmi, Y. y otros, *Los usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

LA HUELLA DEL OTRO

Emmanuel Levinas

Traducción: Esther Cohen

1. El Ser y lo Mismo

El Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad. En efecto, la identidad del Yo no es la permanencia de una cualidad inalterable. Yo soy yo mismo no porque identifique previamente esta o aquella característica para después reencontrarme siendo el mismo. En cambio, es justo porque soy el mismo desde el inicio —*me ipse*—, una ipseidad—, por lo que puedo identificar cada objeto, cada característica y cada ser.

Esta identificación no es un simple “redecirse” a sí mismo: La “A es A” del Yo, es la “A que está ansiosa de A” o la “A que goza de A”. En todo caso, la “A que está dirigida hacia A”. Y es el *fuera del yo* lo que lo solicita en la necesidad: el *fuera del yo* es *para mí*. La tautología de la ipseidad es un egoísmo.

El verdadero conocimiento en el cual el Yo “deja hacer” y deja relucir un ser extraño no interrumpe esta identificación originaria, no atrae irreversiblemente al Yo fuera de sí. El ser *entra* en el ámbito del conocimiento verdadero. Al devenir tema, conserva ciertamente una extrañeza respecto del pensador que lo abraza. Pero deja inmediatamente de obstaculizar el pensamiento. Este ex-

tranjero se naturaliza, de algún modo, desde que se compromete con el conocimiento. En sí —y por lo tanto *en otra parte* respecto del pensamiento, *otro* que él—, no se encuentra la barbarie salvaje de la alteridad. Él tiene un sentido. El ser se propaga en infinitas imágenes que emanan de él y así, mediante una especie de ubicuidad, se dilata hasta penetrar en la interioridad de los hombres. Se muestra e irradia, como si la plenitud misma de su alteridad desbordara el misterio que lo encubre, para producirse. Por haber sorprendido al Yo, el ser en la verdad no altera la identidad del Yo. Lo oculto de donde proviene se ofrece a la búsqueda. De tal manera ella se abre como un porvenir, cuya noche no es otra cosa sino la opacidad producida por el espesor de transparencias superpuestas. La memoria pone nuevamente el pasado mismo en este porvenir en el que se aventura la búsqueda y la interpretación histórica. Las huellas del pasado irreversible son concebidas por signos que garantizan el descubrimiento y la unidad de un Mundo. La prioridad del porvenir entre los “éxtasis” del tiempo constituye el conocimiento en cuanto comprensión del ser. Esta prioridad testimonia la adecuación del Ser al Pensamiento. La idea del ser, con la que los filósofos interpretan la extrañeza irreductible del No-Yo, es así a la misma manera de lo Mismo. Es la idea de sí, adecuada.

El Ser del ente —Diferencia en sí y, por lo tanto, Alteridad— ilumina, según Heidegger, en la medida en que se encuentra oculto y siempre ya sepultado en el olvido. Pero los poetas y los filósofos fuerzan, por un instante, su esencia inde-

cible, ya que es aun en términos de luz y de oscuridad, de develamiento y de ocultamiento, de verdad y de no-verdad —es decir, en la prioridad del porvenir—, como se aborda el Ser del ente.

La intencionalidad, que el movimiento fenomenológico advierte en el fondo de la praxis y de la afectividad, confirma que la autoconsciencia o la identificación de sí no es incompatible con la conciencia de... o conciencia del ser. Y viceversa, la adecuación es tan rigurosa que toda la gravedad del ser puede resolverse en juegos de la interioridad y mantenerse en los márgenes de la ilusión. La aparición del ser es posiblemente apariencia. La sombra se toma como una presa, la presa es abandonada por la sombra. Descartes pensó que yo, por mí mismo, habría podido dar cuenta del cielo y del sol, a pesar de toda su magnificencia. No obstante lo pasiva o receptiva que sea, toda experiencia se convierte de inmediato en “constitución del ser” que ella recibe, como si el *dato* fuese extraído de sí, como si el sentido que él anuncia estuviera dado por mí, como si fuera yo el que le atribuye el sentido que le pertenece. El ser lleva en sí la posibilidad del idealismo.

La filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el Otro pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre. Por la misma razón, se convierte en una filosofía de la inmanencia y

de la autonomía, o ateísmo. El Dios de los filósofos, desde Aristóteles hasta Leibniz, pasando por el Dios de los escolásticos, es un dios adecuado a la razón, un dios objeto de comprensión, incapaz de turbar la autonomía de una conciencia que reencuentra por sí sola el camino a través de todas sus aventuras, que regresa a casa como Ulises, quien, a través de todas sus peregrinaciones, no hace otra cosa sino dirigirse hacia su isla natal.

En la filosofía que nos ha sido transmitida, no sólo el pensamiento teórico sino todo movimiento espontáneo de la conciencia, aparece conducido de nuevo a tal retorno a sí mismo. No sólo el mundo comprendido por la razón deja de ser otro porque la conciencia se encuentra ahí, sino que cualquier *actitud* de la conciencia —es decir valorización, sentimiento, acción, trabajo y, más en general, compromiso— es en última instancia autoconciencia, es decir, identidad y autonomía. La filosofía de Hegel representa el resultado lógico de tal alergia fundamental de la filosofía. Uno de los intérpretes modernos más profundos del hegelianismo, Eric Weil, lo ha expresado admirablemente en su *Logique de la Philosophie*, mostrando cómo toda actitud del ser razonable se transforma en categoría, es decir, se comprende en una actitud nueva. Pero él considera, con la tradición filosófica, que el resultado es una categoría en la cual se reabsorben todas las actitudes.

Aunque la vida preceda a la filosofía, aunque la filosofía contemporánea, que se proclama anti-intelectualista, insiste en esta anterioridad de la existencia respecto de la esencia, de la vida respecto de la inteligencia, aunque para Heidegger

la comprensión del ser es gratitud y obediencia, la complacencia de la filosofía moderna por la multiplicidad de las significaciones culturales y por los juegos del arte aligera al Ser del peso de su alteridad y representa la forma en la cual la filosofía prefiere la espera a la acción, para mantenerse indiferente al Otro y a los Otros, para rechazar todo movimiento sin regreso. La filosofía desconfía de todo gesto desconsiderado, como si una lucidez de vejez debiera reparar todas las imprudencias de la juventud. La acción recuperada anticipadamente en la luz que debía guiarla es, quizás, la definición misma de la filosofía.

2. Movimiento sin retorno

Y sin embargo, la trascendencia del ser que se describe por la inmanencia no es la única trascendencia de la que hablan los filósofos mismos. Los filósofos nos aportan también el mensaje enigmático del más allá del Ser.

La trascendencia del Bien en relación con el Ser, *epekeina tes usías* (más allá de la esencia) es una trascendencia de segundo grado y no estamos obligados a incluirla inmediatamente en la interpretación heideggeriana del Ser que trasciende al Ente.

El Uno plotiniano está colocado más allá del Ser y también *epekeina nu* (más allá de la mente). El Uno del que habla Platón en la primera hipótesis del *Parménides* es extraño a la definición y al límite, al lugar y al tiempo, a la identidad consigo misma y a la diferencia respecto de sí, a

la semejanza y a la desemejanza, extraño al ser y al conocimiento, del que por otra parte todos estos atributos constituyen las categorías. Es otra cosa que todo esto, *otro* absolutamente, y no en relación con algún término relativo. Es lo No-revelado; no-revelado, no porque todo conocimiento sería demasiado limitado o demasiado pequeño para recibir su luz, sino no-revelado porque es *Uno* y porque el darse a conocer implica ya una dualidad que desentona con la unidad del Uno. El Uno está más allá del Ser no porque se encuentre enterrado y oculto. Está oculto porque está más allá del ser, totalmente otro que el ser.

¿En qué sentido, entonces, lo *absolutamente otro* me concierne? Frente al contacto de la trascendencia y de la alteridad, inicialmente impensable, ¿es necesario que renunciemos a la filosofía? ¿La trascendencia no sería posible sólo a través de un contacto absolutamente ciego? ¿A una fe que se aferre a la no-significación? O, en cambio, si la hipótesis platónica del Uno que es Uno por encima del ser y del conocimiento no es el desarrollo de un sofisma, ¿no se podría dar allí una experiencia que fuera diferente de aquella en la cual el Otro se trasmuta en el Mismo? Experiencia en cuanto movimiento hacia lo Trascendente, pero también experiencia porque en este movimiento lo Mismo no se pierde extáticamente en el Otro y resiste al canto de las sirenas, ni se disuelve en el murmullo de un acontecimiento anónimo. Experiencia que sigue siendo todavía movimiento de lo Mismo, movimiento de un Yo; experiencia que, por lo tanto, se acerca a lo Trascendente, al interior de un significado que ella no habrá dado.

¿Existe una significancia de significación que no equivaldría a la transmutación del Otro en lo Mismo? ¿Puede haber algo tan extraño como la experiencia de lo absolutamente exterior, tan contradictorio en los términos como una experiencia heterónoma? En el caso de una respuesta afirmativa, no sucumbiremos ciertamente a la tentación y a la ilusión que consistiría en reencontrar, a través de la filosofía, los datos empíricos de las religiones positivas, sino que libramos un movimiento de trascendencia que, como una *tête de ponte*,¹ se asegure del “otro lado”, y sin la cual la simple coexistencia de la filosofía y de la religión, en las almas como en las civilizaciones, no es más que una ligereza de espíritu inadmisibles. Y podremos también poner en discusión la tesis según la cual la esencia última del Hombre y de la verdad es la *comprensión del Ser del ente*, tesis a la que, es necesario admitir, parecen conducir teoría, experiencia y discurso.

La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en la cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. Esta experiencia, ¿acaso no nos es dada, quizás, por lo que comúnmente se

¹ *Tête de ponte* es un término militar que refiere, por ejemplo, al grupo de soldados encargados de establecer un puente, abrir camino o facilitar la llegada del regimiento en el desembarco de Normandía. Por extensión, es una empresa que se instala en un país para otras que vendrán. Quizás, también, un nuevo concepto que avanza y abre paso a otros que se construirán a su alrededor.

llama bondad o por la obra, sin la cual la bondad es sólo un sueño sin trascendencia, un mero voto (*blosser Wunsch*), según la expresión kantiana?

Pero entonces es necesario pensar la Obra, no como un agitarse aparente de un fondo que en definitiva sigue siendo idéntico a sí mismo, como una energía que, a través de todas sus transformaciones, sigue siendo igual a sí misma. No es necesario pensarla más como la técnica que, mediante la famosa negatividad, reduce un mundo extraño a un mundo en el que la alteridad se ha convertido en mi idea. Una y otra concepción continúan afirmando al ser como idéntico a sí mismo y, según la indeleble lección del idealismo, reducen su acontecimiento fundamental al pensamiento en cuanto pensamiento de sí, pensamiento del pensamiento. *La Obra pensada radicalmente es en efecto un movimiento de lo Mismo que va hacia lo Otro sin regresar jamás a lo Mismo.* Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida.

La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia, exige una *ingratitude* del Otro. La gratitud sería, precisamente, el *retorno* del movimiento a su origen. Pero, por otra parte, la Obra difiere de un juego o de un puro dispendio. No es sólo pérdida y no le basta afirmar lo Mismo en su identidad rodeada de nada. La Obra no es ni una pura adquisición de méritos ni un puro nihilismo. De hecho, el nihilista, como

quien va a la caza de méritos bajo la aparente gratuidad de su acción, se toma a sí mismo, inmediatamente, como objetivo. La obra es, por lo tanto, una relación con lo Otro que se ha alcanzado sin mostrarse tocado. Ésta se configura fuera de la delectación morosa de la derrota y de las consolaciones con las que Nietzsche define la religión.

Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa. El movimiento en sentido único se invertiría en reciprocidad. Confrontando su partida y su fin, la obra se reabsorbería en el cálculo de las pérdidas y de las ganancias, en una serie de operaciones contables. Estaría subordinada al pensamiento. La acción en sentido único es posible solamente en la paciencia que, llevada al extremo, significa para aquel que actúa: renunciar a ser el contemporáneo del propio resultado, actuar sin entrar en la tierra prometida.

El porvenir para el cual se emprende la obra debe considerarse desde el principio como indiferente a mi muerte. La obra, a la vez distinta del juego y del cálculo, es el ser-para-más-allá-de-mi-muerte. La paciencia no consiste, para quien actúa, en el engañar a la propia generosidad dándose el tiempo de una *inmortalidad personal*. Renunciar a ser el contemporáneo del triunfo de la propia obra significa que este triunfo tendrá lugar en un tiempo *sin mí*, significa apuntar hacia este mundo sin mí, apuntar a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo. Escatología sin esperanza para sí o liberación respecto de mi tiempo.

Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte —“Que el porvenir y las cosas más lejanas sean la regla de todos los días presentes”—, no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar eternidad a aquello que hace posible tal pasaje? Pero, quizás, la posibilidad del sacrificio va hasta el extremo de este pasaje y descubre el carácter no-inofensivo de esa extrapolación: ser-para-la-muerte a fin de ser-para-aquello-que-está-después-de-mí.

La obra de lo Mismo, en cuanto movimiento sin retorno de lo Mismo hacia lo Otro, yo quisiera fijarla con la ayuda de un término griego que en su primer significado indica el ejercicio de un oficio, no sólo totalmente gratuito sino que exige de parte de quien lo ejercita una inversión que resulta en pérdida. Quisiéramos fijarla con el término de liturgia. Por ahora es necesario alejar de este término cualquier significación religiosa, aunque una cierta idea de Dios debería mostrarse como una huella al final de nuestro análisis. Por otra parte, la liturgia, acción absolutamente paciente, no se clasifica como culto al lado de las obras y de la ética. Ella es la ética misma.

3. Necesidad y deseo

La orientación litúrgica de la Obra no procede de la necesidad. La necesidad se abre sobre un mundo que es para mí —la necesidad regresa

a sí—. Incluso una necesidad sublime, como la necesidad de salvación, es todavía nostalgia, enfermedad del retorno. La necesidad es el retorno mismo, la ansiedad del yo por sí mismo, forma originaria de la identificación que hemos llamado egoísmo. Es asimilación del mundo en vista de la coincidencia consigo mismo o felicidad.

En el *Cantique des Colonnes*, Valéry habla de “deseo sin falta”, refiriéndose, sin duda, a Platón que, en el análisis de los placeres puros, descubría una aspiración que no estaba condicionada por ninguna falta preliminar. Yo retomo este término de Deseo. A un sujeto dirigido hacia sí mismo, que según la fórmula estoica está caracterizado por la *borné* (impulso) o tendencia a persistir en su ser o para el cual, según la fórmula de Heidegger, “en su existencia lleva su misma existencia”, a un sujeto que se define a sí por la preocupación de sí —y que en la felicidad realiza completamente su ser “para sí mismo”— contraponemos el Deseo del Otro que procede de un ser ya pleno e independiente y que no desea nada para sí. Necesidad de quien no tiene más necesidades, se reconoce en la necesidad de un Otro que es el Otro [*Autrui*], que no es ni mi enemigo (como lo es en Hobbes y en Hegel), ni mi complemento, como lo es aun en la *República* de Platón, que se constituye porque algo faltaría a la subsistencia de cada individuo. El deseo del Otro [*Autrui*] nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de lo que pueda faltarle o satisfacerlo. Este Deseo del Otro [*Autrui*], que es nuestra misma socialidad, no es una simple relación con el ser en el que, según las fórmulas de las que partimos, el Otro se convierte en el Mismo.

En el Deseo, el Yo se dirige hacia el Otro [*Autrui*] de manera que compromete la soberana identificación del Yo consigo mismo, de la cual la necesidad es solamente la nostalgia y que la conciencia de la necesidad anticipa. El movimiento hacia el otro [*autrui*], en vez de completarme o contentarme, me involucra en una coyuntura que, por un lado, no me concernía y debía dejarme indiferente: “¿qué he venido a buscar, entonces, en esta prisión?”² ¿De dónde me viene ese golpe cuando paso indiferente bajo la mirada del Otro [*Autrui*]? La relación con el Otro [*Autrui*] me pone en cuestión, me vacía de mí mismo y no deja de vaciarme, descubriéndome en tal modo con recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo más el derecho de conservar nada. ¿El Deseo del Otro [*Autrui*] es un apetito o una generosidad? Lo Deseable no sacia mi Deseo sino que lo hace más profundo, nutriéndome de alguna manera de nuevas hambres. El Deseo se revela como bondad. Hay una escena en *Crimen y castigo* de Dostoievski en la que, a propósito de Sonia Marmeladova que observa a Raskolnikov en su desesperación, Dostoievski habla de “compasión insaciable”. No dice “compasión inagotable”. Como si la compasión de Sonia por Raskolnikov fuese como un hambre que la presencia de Raskolnikov nutriría más allá de cualquier saturación, haciendo crecer esta hambre hasta el infinito.

² Aquí se hace referencia a Molière: “Que diable allait-il faire dans cette galère?” (¿cómo pudo embarcarse en este asunto? N. T.)

El análisis del Deseo que nos importaba ante todo distinguir de la necesidad se precisará por el análisis del Otro [*Autrui*] hacia el cual se dirige el Deseo.

Ciertamente, la manifestación del Otro [*Autrui*] se produce en primer lugar de la misma manera en que se produce toda significación. El Otro [*Autrui*] está presente en un conjunto cultural y se ilumina por este conjunto como un texto por su contexto. La manifestación del conjunto asegura esta presencia y este presente. Ellos se alumbran por la luz del mundo. La comprensión del Otro [*Autrui*] es de esta manera una hermenéutica y una exégesis. El Otro [*Autrui*] se da como inmanente al concepto de totalidad que, según los notables análisis de Merleau-Ponty, se expresa y se manifiesta a través de nuestra iniciativa cultural, el gesto corporal, lingüístico y artístico.

Pero la epifanía del Otro [*Autrui*] comporta una significancia propia independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro [*Autrui*] no nos viene solamente a partir del contexto sino, sin mediación, él significa por sí mismo. Su significación cultural, que se revela y que, de alguna manera, revela *horizontalmente*, que se revela a partir del mundo histórico al que pertenece y que revela, según la expresión fenomenológica, los horizontes de este mundo, esta significación mundana viene a ser perturbada y atropellada por otra presencia, abstracta y no integrada al mundo. Su presencia consiste en venir hacia nosotros, en *abrir una entrada*. Lo que puede ser formulado en estos términos: ese fenómeno que es la aparición del Otro [*Autrui*] es también *rostro*, o aun así (para

indicar esta entrada en todo momento, en la inmanencia y en la historicidad del fenómeno): la epifanía del rostro es *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya imagen, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viva. Su vida consiste en deshacer la forma en la cual todo ente, cuando entra en la inmanencia, o sea, cuando se expone como tema, ya se disimula.

El Otro [*Autrui*] que se manifiesta en el rostro horada de alguna manera su propia esencia plástica, como un ser que abre la ventana en la cual, sin embargo, se delinea su figura. Su presencia consiste en el *desvestirse* de la forma que no obstante lo manifiesta. Su manifestación excede la inevitable parálisis de la manifestación. Es esto lo que expresa la fórmula el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es antes que nada este modo de venir desde atrás de la propia apariencia, desde atrás de su forma, una apertura en la apertura.

4. La diaconía

La visitación del rostro no es, entonces, el develamiento de un mundo. En lo concreto del mundo, el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudado de su propia imagen. Sólo gracias a la desnudez del rostro, la desnudez en sí es posible en el mundo.

La desnudez del rostro es un despojo sin ningún ornamento cultural —una absolución—, un desapego en el seno de su misma producción. El rostro *entra* en nuestro mundo a partir de una

esfera absolutamente extranjera, es decir, precisamente a partir de un absoluto que, por otra parte, es el nombre mismo de la extraneidad fundamental. La significación del rostro en su abstracción es, en el sentido literal del término, extra-ordinario. ¿Cómo es posible una manifestación similar? ¿Cómo la venida del Otro [*Autrui*] a partir del absoluto en la visitación del rostro puede no convertirse de ninguna manera en revelación (sea simbolismo o sugestión)? ¿Cómo es que el rostro no es simplemente una *representación* verdadera en la cual el Otro renuncia a su alteridad? Para responder a estas preguntas habremos de estudiar la significancia excepcional de la huella y del orden personal en el cual una significación tal es posible.

Insistamos por ahora en el sentido que implica la abstracción o la desnudez del rostro que nos abre este orden y la turbación de la conciencia que responde a esta abstracción. Despojado de su forma misma, el rostro se estremece en su desnudez. Él es una miseria. La desnudez del rostro es indigencia y ya suplica en esa rectitud que apunta hacia mí. Pero esta súplica es una exigencia. En el rostro la humildad se une a la altura. Y aquí se anuncia la dimensión ética de la visitación. Mientras que la verdadera representación permanece como posibilidad de apariencia, mientras que el mundo que obstaculiza el pensamiento no puede nada en contra del pensamiento libre que, en su interior, puede siempre rehusarse, refugiarse en sí, permanecer efectivamente como libre pensamiento frente a lo verdadero y existir “por primera vez” como origen de aquello que recibe, dominar con la memoria aquello que lo pre-

cede, mientras el pensamiento libre sigue siendo “lo Mismo”, el rostro se me impone, en cambio, sin que yo pueda ser sordo a su llamado, ni olvidarlo; es decir, sin que yo pueda dejar de ser considerado responsable de su miseria. La conciencia pierde el primer lugar.

La presencia del rostro significa, así, una orden irrefutable —un mandamiento— que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro. La puesta en cuestión no se reduce a tomar conciencia de esta puesta en cuestión. Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se le resiste al punto en que incluso su resistencia no se convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa.

Se trata de la puesta en cuestión de la conciencia y no de una conciencia de la puesta en cuestión. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo mismo, su identificación en la que la conciencia retorna triunfalmente a sí para descansar sobre ella misma. Frente a la exigencia del Otro [*Autrui*], el Yo es expulsado de este reposo y no es la conciencia, que ya se vanagloria, de este exilio. De hecho, todo tipo de complacencia destruiría la rectitud del movimiento ético.

Pero la puesta en cuestión de esta libertad, salvaje e ingenua, segura de poder refugiarse en sí, no se reduce a este movimiento negativo. La puesta en cuestión de sí es, precisamente, la acogida de lo absolutamente otro. La epifanía de lo absolutamente otro es rostro; en él el Otro me interpela y me significa una orden por su misma

desnudez, por su indigencia. Su presencia es una intimación a responder. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratase de una obligación o de un deber sobre el cual debiera decidir. El Yo es, en su misma posición y de un extremo al otro, responsabilidad o diaconía, como en el capítulo 53 de Isaías.

Ser Yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad. Este aumento de ser, esa exageración que se llama “ser yo”, esa emergencia de la ipseidad en el ser se realiza como una turgencia de la responsabilidad. La puesta en cuestión del Yo por obra del Otro me hace solidario con el Otro [*Autrui*] de una manera incomparable y única. No solidario como la materia es solidaria con el bloque del que forma parte, ni como un órgano es solidario con el organismo del que es función: aquí, la solidaridad es responsabilidad, como si todo el edificio de la creación se mantuviera sobre mis espaldas. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. La responsabilidad que vacía al yo de su imperialismo y de su egoísmo —ya sea egoísmo de salvación— no lo transforma en momento del orden universal. Ella lo confirma en su ipseidad, en su función de sostén del universo.

Descubrir al Yo en tal orientación es identificar el Yo con la moralidad. El Yo frente al Otro [*Autrui*] es infinitamente responsable. El Otro que provoca este movimiento ético en la conciencia y que desajusta la buena conciencia de la auto-coincidencia de lo Mismo comporta un aumento inadecuado a la intencionalidad. El Deseo es eso: arder en un fuego diferente de la necesidad que

la saciedad extingue, pensar más allá de lo que se piensa. A causa de este aumento inasimilable, a causa de este más allá, hemos llamado Idea del Infinito a la relación que vincula al Yo con el Otro [Autrui].

La idea del infinito es Deseo. Consiste, paradójicamente, en pensar más de lo que es pensado, conservándolo sin embargo en su desmesura en relación con el pensamiento, en entrar en relación con lo inasible, garantizando su estatuto de inasible. El infinito no es entonces el correlato de la idea del infinito, como si la idea fuera una intencionalidad que se realizara en su objeto. La maravilla del infinito en lo finito es una perturbación de la intencionalidad, una perturbación de este apetito de luz: contrariamente a la saciedad en la que se aplaca la intencionalidad, el infinito desmonta su idea. El Yo en relación con el Infinito es una imposibilidad de detener la propia marcha hacia adelante, la imposibilidad de desertar de su puesto, según la expresión de Platón en el *Fedón*; no tener el tiempo para volverse hacia atrás. *Esta es la actitud irreducible a la categoría. No poder sustraerse a la responsabilidad, no tener como escondite una interioridad en la cual uno retorna a sí, ir hacia adelante sin consideración de sí.* Aumento de exigencias respecto de sí: más hago frente a mis responsabilidades y más soy responsable. Poder hecho de impotencias: he aquí la puesta en cuestión de la conciencia y su ingreso en una coyuntura de relaciones que contrastan con el develamiento.

5. La huella

¿Pero el *más allá* del que proviene el rostro no es, a su vez, una idea comprendida y desoculta? Si la extraordinaria experiencia del Ingreso y de la Visitación conserva su significación, es porque el más allá no es un simple telón de fondo a partir del cual el rostro nos interpela, ni es “otro mundo” detrás del mundo. El *más allá* es precisamente *más allá* del “mundo”, es decir, más allá de todo develamiento, como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, trascendiendo todo conocimiento, aunque sea simbólico o significado. “Ni similar ni disímil, ni idéntico ni no idéntico”, dice Platón del Uno excluyéndolo precisamente de toda revelación, incluso indirecta. El símbolo reconduce aun al simbolizado hacia el mundo en que aparece.

¿Cuál puede ser, por lo tanto, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al develamiento y a la disimulación?, y ¿cuál es esa ausencia que hace posible la visitación, pero que no reduce a lo oculto ya que esta ausencia contiene una significación en la cual, sin embargo, lo Otro no se transforma en lo Mismo?

El rostro es abstracto. Su abstracción no es ciertamente a la manera del puro dato sensible de los empiristas. No es tampoco un corte instantáneo del tiempo en el cual el tiempo se cruzaría con la eternidad. El instante concierne al mundo. Es un corte del tiempo que no sangra. Mientras que la abstracción del rostro es visitación y venida, ella desordena la inmanencia sin fijarse en los horizontes del mundo. Su abstracción no es el

resultado de un proceso lógico que, partiendo de la sustancia de los seres, va de lo particular a lo general. Al contrario, ella se dirige hacia esos seres, pero no se compromete con ellos, se retira de ellos, se ab-suelve. Su maravilla depende del otro lado de donde proviene y en el cual ya se retira. Pero esa venida de otro lado no es aquí una remisión simbólica a este otro lado como a un término. El rostro se presenta en su desnudez; no es una forma que encierra un fondo, sino que precisamente por esto lo indica; no es tampoco un fenómeno que esconde una cosa en sí sino que, justamente por esto, la traiciona. De otra manera, el rostro se confundiría con una máscara, que lo presupondría. Si *significar* equivaliera a *indicar*, el rostro sería insignificante. Y Sartre dirá notablemente, pero interrumpiendo muy pronto el análisis, que el Otro [*Autrui*] es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente. Pero su relación con lo absolutamente ausente de donde proviene *no indica, no revela* este Ausente; y sin embargo, el Ausente tiene una significación en el rostro. Esa significancia no es sin embargo un modo, para el Ausente, de darse como un vacío en la presencia del rostro, lo que nos conduciría nuevamente a una forma de develamiento. La relación que va del rostro al Ausente está fuera de toda revelación y de toda disimulación, una tercera vía excluida por estas contradictorias. ¿Cómo es posible esta tercera vía? ¿Pero hemos tenido razón acaso al buscar aquello de lo que procede el rostro como esfera, lugar, mundo? ¿Hemos sido lo suficientemente fieles a la prohibición de buscar el *más allá* como un mundo detrás de nuestro

mundo? En tal caso se presupondría aún el orden del ser. Orden que no comporta ningún otro estatuto sino aquél de lo revelado y de lo disimulado. En el Ser, una trascendencia revelada se invierte en inmanencia, lo extra-ordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo. Y en presencia del Otro [*Autrui*], ¿no respondemos acaso a un orden cuya significancia se mantiene como desorden irremisible, pasado absolutamente caduco? Una tal significancia es la significancia de la huella. El más allá de donde proviene el rostro significa en cuanto huella. El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, retirado en aquello que Paul Valéry llama "*profond jadis, jadis jamais assez*"³ y que ninguna introspección sabría descubrir en Sí. El rostro es precisamente la única apertura en la cual la significancia de lo Trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un *orden* inmanente, pero en la cual, al contrario, la trascendencia se mantiene como trascendencia siempre caduca de lo trascendente. La relación entre significado y significación en la huella no es correlación sino la *no-rectitud* misma. La relación pretendidamente mediata e indirecta de signo y significado es aún rectitud, ya que es develamiento que neutraliza la trascendencia. La significancia de la huella nos coloca en una relación lateral que no se puede convertir en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del develamiento y del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria sería capaz de estar atrás de este pasado siguiéndole la

³ "Pasado profundo, nunca lo suficientemente pasado".

huella. Es un pasado inmemorial y es quizás también la eternidad, cuya significancia no es extraña al pasado. La eternidad es la irreversibilidad misma del tiempo, fuente y refugio del pasado.

Pero si la significancia de la huella no se transforma inmediatamente en la rectitud que aún marca al signo —que revela e introduce el Ausente significado en la inmanencia—, es que la huella significa más allá del Ser. El orden personal al que nos obliga el rostro está más allá del Ser. *Más allá del Ser está una tercera persona* que no se define por el Sí-Mismo o por la ipseidad. Ella es posibilidad de esa tercera dirección de no-rectitud radical que escapa al juego bipolar de la inmanencia y de la trascendencia, juego característico del ser en el que la inmanencia gana siempre a la trascendencia. El perfil asumido por el pasado irreversible gracias a la huella es el perfil del “Él”. El *más allá* del que proviene el rostro es la tercera persona. El pronombre *Él* expresa exactamente la irreversibilidad inexpresable, es decir, que escapa a toda revelación como a toda disimulación y, en este sentido, absolutamente inabarcable o absoluta, trascendencia en un pasado absoluto. La *eleidad* de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad.

Esta tercera persona que, en el rostro, ya se ha retirado de toda revelación y de toda disimulación —que ha pasado—, esta eleidad no es un “menos que el ser” en relación al mundo en el que el rostro penetra; es toda la enormidad, toda la desmesura, todo el Infinito de lo absolutamente otro que escapa a la ontología. La suprema presencia del rostro es inseparable de esta ausencia suprema

e irreversible que funda la eminencia misma de la visitación.

6. La huella y la “Eleidad”

Si la significancia de la huella consiste en significar sin hacer aparecer, si ésta establece una relación con la eleidad —relación que, en cuanto personal y ética, es decir, en cuanto obligación, no devela si por eso la huella no pertenece a la fenomenología —a la comprensión del “aparecer” y del “disimularse”—, podríamos al menos acercarnos por otra vía, situando la significancia a partir de la fenomenología que ella interrumpe.

La huella no es un signo como otros, pero desempeña también el papel del signo. Puede ser tomada por un signo. El detective examina como signo todo aquello que marca, en el lugar del crimen, la obra voluntaria o involuntaria del criminal; el cazador sigue la huella de la caza mayor, que refleja la actividad y la dirección del animal que quiere alcanzar; el historiador descubre la civilización antigua como horizonte de nuestro mundo a partir de los vestigios que habían dejado de su existencia. Todo se coloca en un orden, en un mundo en el cual cada cosa revela la otra o se revela en función de la otra.

Pero la huella, que viene de tal manera tomada por un signo, tiene todavía esto de excepcional respecto de los otros signos: ella significa fuera de toda intención de hacer signo y fuera de todo proyecto en el cual ella sería el objetivo. Cuando en las transacciones “se paga con cheque”

para que quede huella de la paga, la huella se inscribe en el orden mismo del mundo. La huella auténtica, en cambio, perturba el orden del mundo. Se da en sobre-impresión. Su significancia originaria se dibuja, por ejemplo, en las huellas que deja quien ha querido borrar las propias huellas para llevar a cabo un crimen perfecto. Quien ha dejado huellas borrando las propias huellas no ha querido decir ni hacer nada con las huellas que deja. Ha perturbado el orden de manera irreparable. Él ha pasado absolutamente. *Ser* en cuanto *dejar una huella* significa pasar, partir, absolverse.

Pero todo signo es, en este sentido, huella. El signo, además de lo que significa, es el pasaje de aquel que lo ha dejado. La significancia de la huella duplica la significación del signo emitido en vista de la comunicación. El signo se mantiene en tal huella. En el caso de una carta, esta significancia residiría, por ejemplo, en la escritura y en el estilo de esta carta, en todo aquello que, en el momento mismo de la emisión del mensaje que captamos a partir del lenguaje de la carta y de su sinceridad, hace que alguien pase pura y simplemente. Esta huella puede de nuevo ser tomada por un signo. Un grafólogo, un conocedor de estilos o un psicoanalista podrán interpretar la singular significancia de la huella para buscarle las intenciones selladas e inconscientes, pero reales, de aquel que ha enviado el mensaje. Pero lo que, desde este momento, permanece específicamente como huella en la grafía y en el estilo de la carta no significa ninguna de estas intenciones, ninguna de estas cualidades, no revela ni oculta precisamente nada. En la huella ha pasado un pasado absolutamente perimido. En la

huella se sella su irreversible revolución. En una tal huella queda abolido el develamiento que restituye el mundo y reconduce al mundo y que es lo específico de un signo o de una significación.

Pero, entonces, ¿la huella no sería acaso la pesadez misma del ser fuera de sus actos y de su lenguaje, pesando no a causa de su presencia que lo dispone en el mundo, sino a causa de su misma irreversibilidad, de su ab-solución?

La huella sería la indelebilidad misma del ser, su omnipotencia respecto de toda negatividad, su inmensidad incapaz de encerrarse en sí y de alguna manera demasiado grande para la discreción, para la interioridad, para un Sí. Y, en efecto, hemos tendido a decir que la huella no pone en relación con aquello que sería un menos que ser, sino que obliga en relación con el Infinito, con lo absolutamente Otro.

Pero esta superioridad de lo superlativo, esta altura, esta constante elevación a potencia, esta exageración o esta infinita sobremarca y, digámoslo, esta divinidad, no se deducen del ser del ente ni de su revelación —aunque sea contemporánea de lo oculto— y tampoco de la “duración concreta”. Todo esto es significativo a partir de un pasado que, en la huella, no es ni *indicado* ni señalado, pero en la que continúa perturbándose el orden, no coincidiendo ni con la revelación ni con la disimulación. La huella es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el cual el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo. Este tiempo es la retirada del Otro y, por consiguiente, no es para nada una degradación de la duración, íntegra en el recuerdo. La superioridad no reside en una presencia en el mundo, sino en una tras-

cendencia irreversible. No es una modulación del ser del ente. En tanto que Él (IL) es tercera persona, ella está de alguna manera fuera de la distinción entre el ser y el ente. Sólo un ser que trasciende el mundo puede dejar una huella. La huella es la presencia de aquello que, propiamente hablando, no ha estado jamás aquí, de aquello que es siempre pasado. En la concepción de Plotino, la procesión que parte del Uno no compromete ni la inmutabilidad ni la separación absoluta del Uno. Es en esta situación, al inicio puramente dialéctica y cuasi-verbal (y que se repite a propósito de la Inteligencia y del Alma, que en su parte superior permanecen junto a sus respectivos principios y se inclinan sólo con sus partes inferiores lo que pertenece todavía a la iconografía), como la excepcional significancia de la huella se perfila en el mundo. “Cuando se trata del principio anterior a los seres, el Uno se queda en sí mismo; pero a pesar de que se quede en sí mismo, no es en absoluto diferente de aquel que, conforme a sí mismo, produce los seres; se basta él mismo para generarlo... aquí es la huella del Uno lo que hace nacer la esencia y el ser no es más que la huella del Uno” (*Eneadas*, V, 5).

Que en toda huella de un pasaje empírico algo conserve la específica significancia de la huella, del otro lado del signo en el que puede devenir, es posible sólo en virtud de su situación dentro de la huella de esa trascendencia. Esta posición en la huella —que hemos llamado *eleidad*— no comienza en las cosas, que por sí mismas no dejan huellas sino que sólo producen efectos, o sea, se quedan en el mundo. Una piedra ha estriado otra. La estría puede ciertamente ser tomada por

una huella; en realidad, sin el hombre que ha tenido en la mano la piedra, la estría es sólo un efecto. Y es tan poco una huella como el fuego de una madera es huella del rayo. La causa y el efecto, aunque separadas por el tiempo, pertenecen al mismo mundo. Todo viene expuesto en las cosas, también su secreto: las huellas que las marcan forman parte de esta plenitud de presencia, su historia no tiene pasado. La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado sino que es el *pasaje mismo* a un pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir que se colocan aún en mi tiempo, hacia el pasado del Otro en el cual se delinea la eternidad, pasado absoluto que reúne todos los tiempos.

El absoluto de la presencia del Otro que ha justificado la interpretación de su epifanía en la excepcional rectitud del tuteo no es la simple presencia en la que también las cosas están, en definitiva, presentes. Su presencia forma parte del presente de mi vida. Todo lo que constituye mi vida con su pasado y su futuro está reunido en el presente en el que las cosas vienen hacia mí. Pero es en la huella del Otro donde el rostro reluce: aquello que está presente en él se está absolviendo de mi vida y me visita como ya absoluto. Alguien ha pasado ya. Su huella no *significa* su pasado, como ella no *significa* su trabajo o su goce en el mundo, ella es la perturbación misma que se imprime (estaríamos tentados a decir: que se *grava* con una *gravedad* irrecusable).

La eleidad de este *Él* no es el *eso* de la cosa que está a nuestra disposición, y frente a la cual Buber y Gabriel Marcel han tenido razón al prefe-

rir el Tú para describir el encuentro humano. El movimiento del encuentro no es algo que venga a agregarse al rostro inmóvil. El movimiento se da en ese mismo rostro. El rostro es por sí mismo visitación y trascendencia. Pero el rostro, totalmente abierto, puede a la vez estar en sí mismo porque él está en la huella de la eleidad. La eleidad es el origen de la alteridad del ser en la cual el en sí de la objetividad participa traicionándola.

El Dios que ha pasado no es el modelo del cual el rostro sería la imagen. Ser a imagen de Dios no significa ser el icono de Dios sino encontrarse en su huella. El Dios revelado de nuestra espiritualidad judeocristiana conserva todo el infinito de su ausencia que está dentro del orden personal. Él se muestra solamente en virtud de su huella, como en el capítulo 33 del *Éxodo*. Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella.

LIBERTAD Y MANDAMIENTO

Emmanuel Levinas

Traducción: Silvana Rabinovich

Ordenar es actuar sobre una voluntad. Entre todas las formas del hacer, actuar sobre una voluntad es actuar verdaderamente. Es actuar sobre una realidad independiente, sobre algo que no sólo ofrece una gran resistencia, sino una resistencia absoluta, resistencia de un orden totalmente otro que el de una gran resistencia. No es aquel que trabaja, es decir, quien mueve la materia, a quien llamaremos hombre de acción, no es aquel que hace la guerra, sino aquel que ordena el trabajo a los otros y que manda a la guerra.

La acción no sólo comporta la libertad del agente, el hecho de no ser influenciado por algo exterior; ella comporta también una transición eficaz y determina algo exterior e independiente. Sin embargo, una realidad exterior e independiente no puede sino ser libre. Ahora bien, la libertad es aquello que se rehusa precisamente a padecer una acción.

¿Cómo, entonces, es posible la acción? ¿Cómo, en efecto, doblegar una libertad que, por definición, es indoblegable? ¿Cómo actuar sobre aquello que no comporta nada de pasivo? ¿Cómo mover un motor inmóvil?

Desde la Antigüedad, esta imposibilidad del mandamiento y de la acción está resuelta por la afirmación de que mandar es estar por anticipado de acuerdo con la voluntad que es mandada.

En la *República*, Platón dice: en tanto que jefe, ningún jefe se propone y no ordena lo que es útil para sí mismo, sino lo que es útil para aquel a quien manda. Mandar es, entonces, hacer la voluntad de aquel que obedece.

La aparente heteronomía del mandamiento no es, en realidad, más que una autonomía, dado que la libertad de mandar no es una fuerza ciega, sino un pensamiento razonable. La voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad sino porque encuentra esa orden en sí misma. La exterioridad del mandamiento no es sino una interioridad. Si la orden es contraria a la razón, ésta se enfrentará a la resistencia absoluta de la razón.

El ser razonable puede, ciertamente, correr un riesgo mortal al rechazar la orden absurda, pero le es suficiente aceptar la muerte, digamos, para quedar libre. Él conserva un poder ilimitado de negativa en su libertad de pensamiento.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. La libertad de pensamiento reducida a ella misma, la libertad de pensamiento que no es más que libertad de pensamiento, es por ahí mismo una conciencia de tiranía. Junto a la orden razonable del jefe filósofo se manifiesta la orden del tirano al que la libertad de pensamiento resiste, sabiéndose violentada. En estas condiciones, ¿será la tiranía la verdadera acción, y el tirano será el único ser libre?

Esta posibilidad y la inquietud que una tal posibilidad inspira constituyen, como es sabido, un gran tema de la filosofía antigua, y especialmente de la filosofía platónica. Al afirmar la acción como la relación de hombre a hombre, puesto

que el acto llama a la razón en el hombre, la filosofía de Platón está algo así como obsesionada por la amenaza de la tiranía.

Es que el pensamiento libre no es simplemente conciencia de una tiranía ejercitándose sobre nuestra animalidad; él no es simple espectador de esta pobre animalidad agitada por el miedo y el amor; la razón no reconoce simplemente la animalidad en nosotros; ella está como infectada de esta animalidad por dentro. La amenaza del tirano no es simplemente conocida por la razón, ella conmueve la razón, aunque los términos puedan parecer tan paradójicos: una razón conmovida. El despotismo de los sentidos constituye la fuente de la tiranía. Es la unión incomprensible de la razón y de la animalidad, unión subyacente a la distinción entre ambas, lo que vuelve irrisoria la autonomía.

Pero el poder de la tiranía sobre la razón, que Platón no ignora, va más lejos de lo que a veces él parece decir. Sócrates martirizado es libre. Él tiene una bella muerte. Su cuerpo se entumece progresivamente; eso comienza por abajo. Es una muerte injusta, pero es una bella muerte. Su pensamiento se mantiene como negación hasta el último instante. Conserva sus amigos que no reniegan de él. Ahora bien, sabemos que las posibilidades de la tiranía son mucho más vastas. Ella dispone de recursos infinitos, del amor y del dinero, de la tortura y del hambre, del silencio y de la retórica. Ella puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser contrariado, es decir, hasta el poder de obedecer bajo una orden.

La verdadera heteronomía comienza cuando la obediencia deja de ser conciencia obedien-

te, cuando deviene inclinación. La suprema violencia está en esta suprema suavidad. Tener un alma de esclavo es no poder ser contrariado, no poder ser mandado. El amor del amo llena el alma a tal punto que el alma no toma más distancia. El temor colma el alma a tal punto que no se la ve más, sino que se ve a partir de ella.

Que pueda crearse un alma de esclavo no es sólo la más desgarradora experiencia del hombre moderno, sino quizás la refutación misma de la libertad humana.

La libertad humana es esencialmente no heroica. Que se pueda, por la intimidación, por la tortura, romper la resistencia absoluta de la libertad hasta en su libertad de pensamiento, que la orden ajena no venga más a golpearnos de frente, que podamos recibirla como si viniese de nosotros mismos: he aquí la irrisoria libertad.

El poder del tirano es tan grande, su eficacia se revela tan total que a fin de cuentas es nula, y el absoluto sobre el que esta tiranía opera no es sino una materia ofrecida a la violencia. La substancia empuñada por el tirano no es de ninguna manera substancia, no hay nadie enfrente. El tirano no ha mandado jamás, no ha actuado jamás, siempre ha estado solo.

Sin embargo, lo que permanece libre es el poder de prever su propia decadencia y de precaverse contra ella. La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón, en confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución. La libertad, en su temor de la tiranía, desemboca en la institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado.

La libertad, como obediencia a la ley, tiene ciertamente a la universalidad de la máxima, pero también a la incorruptibilidad de la existencia exterior de la ley, y se encuentra así al resguardo de la decadencia subjetiva, al resguardo del sentimiento. La obra suprema de la libertad consiste en garantizar la libertad. Ella no puede estar garantizada sino por la constitución de un mundo que le ahorre las pruebas de la tiranía.

Recordemos, al comienzo de la *República*, a Céfalo, quien ve en la riqueza la posibilidad de no cometer injusticia: fuera de sí encuentra la posibilidad de ser libre.

Concebir y realizar el orden humano es instituir un Estado justo, que es, consecuentemente, la posibilidad de rebasar los obstáculos que amenazan la libertad. Es el único medio de preservarla de la tiranía. Se ha ridiculizado bastante esta preocupación de volver permanentes nuestros instantes privilegiados, de manifestar, con respecto a ellos, preocupaciones de propietario; es la única posibilidad de no abdicar.

Ésta, pues, es nuestra conclusión hasta aquí: imponerse un mandamiento para ser libre, pero precisamente un mandamiento exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, provista de una fuerza contra la tiranía; he aquí, bajo una forma política, el mandamiento como condición de la libertad.

Pero el mandamiento de la ley escrita, la razón impersonal de la institución, a pesar de su origen en la voluntad libre, toma respecto de la voluntad, renovada en todo momento, una cierta

extrañeza. La institución obedece a un orden racional donde la libertad no se reconoce más. La libertad del presente no se reconoce en las garantías que ha tomado contra su propia decadencia. El testamento redactado con lucidez no puede imponerse más al testador que ha sobrevivido. Las garantías que la voluntad ha tomado contra su propia decadencia, las experimenta como otra tiranía.

Se podrá, ciertamente, declarar poco razonable esta resistencia de la voluntad a sus decisiones ya antiguas, a la forma impersonal que han tomado. La posibilidad de esta contradicción de la voluntad con ella misma, o más exactamente, de la antigua voluntad con la voluntad presente, de la ley escrita y de mi libertad, es evidentemente una confesión de sinrazón; pero no se puede, probablemente, identificar pura y simplemente la voluntad y la orden de la razón impersonal.

El acto individual de la libertad que se decide por la razón impersonal no mana él mismo de la razón impersonal. Nadie quiere, en efecto, forzar a otro a aceptar la razón impersonal de lo escrito, si no es por la tiranía, ya que por persuasión, ello supondría ya la aceptación previa de la razón impersonal.

Al comienzo de la *República*, totalmente al comienzo, antes que comience, se dice: “¿cómo podréis convencernos [...] si no estamos dispuestos a escucharos?”

Y, sin embargo, hay como una necesidad de persuasión a favor de un discurso coherente. Y es quizás esta persuasión, esta razón antes de la razón, la que vuelve humanos el discurso cohe-

rente, la razón impersonal. Antes de ubicarse en el seno de una razón impersonal, ¿no es necesario que las libertades puedan escucharse libremente sin que, de aquí en adelante, esta escucha esté presente en el seno de esta razón? ¿No hay palabra por la cual, de libertad a libertad, de particular a particular, se transmite una voluntad de lo que se llama discurso coherente? ¿El discurso impersonal no supone el discurso en tanto que esta situación de cara a cara? Dicho de otro modo, ¿no hay ya, de voluntad a voluntad, una relación de mandamiento sin tiranía, que no es aún obediencia a una ley impersonal, sino condición indispensable de la institución de una ley tal? Dicho de otro modo nuevamente, la institución de una ley razonable como condición de libertad ¿no supone ya una posibilidad de escucha directa entre particulares para la institución de tal ley?

A esta idea de un discurso antes del discurso, a esta idea de relación de particular a particular antes de la institución de la ley racional, a esta tentativa de hacer entrar a alguien en nuestro discurso sin hacerlo entrar violentamente, Platón también hace alusión, en el momento en que Trasímaco se rehusa a hacer un discurso, en todo caso se rehusa a hablar, consiente en hacer señas con la cabeza, sí o no, y finalmente es arrastrado por Sócrates a la discusión. Y Sócrates se regocija al constatar que Trasímaco no hace otra cosa sino escandir el discurso de Sócrates por sí o por no. Es esta situación, condición del mandamiento mismo del Estado, el que es por su parte condición de la libertad, la que nosotros querríamos describir ahora.

Por eso, retomemos el análisis de la acción tiránica o de la acción violenta.

La acción violenta no consiste en encontrarse en relación con el Otro; es precisamente aquella en la que estamos como si estuviésemos solos. La acción violenta, que aparece como la acción directa, como la acción inmediata, debe, en realidad, ser considerada como que no afecta a la individualidad de aquel que recibe la acción, como que no afecta su substancia. La acción sobre las cosas, el trabajo, consiste en encontrar el punto de aplicación a partir del cual el objeto, en virtud de las leyes generales a las que su individualidad se reduce enteramente, padecerá la voluntad del trabajador. El trabajo no encuentra ni busca en el objeto nada estrictamente particular.

La violencia aplicada al ser libre es, en su sentido más general, la guerra. La guerra no difiere ciertamente del trabajo únicamente por una mayor complejidad de fuerzas a dominar, por el carácter imprevisible de estas fuerzas y de su fórmula, sino también por una nueva actitud del agente respecto de su adversario. El adversario, ¿no es acaso él mismo reconocido como libertad? Pero esta libertad es animal, es salvaje, es sin rostro: ella no me es dada en su rostro, que es una resistencia total sin ser una fuerza, sino en mi miedo y en mi coraje que la supera. El coraje no es una actitud frente al otro, sino respecto de sí. La libertad con la que yo lucho, no la abordo de frente: yo me arrojé en ella ciegamente. La guerra no es el choque de dos substancias, no es el choque de dos intenciones, sino la tentativa hecha por una de dominar a la otra por sorpresa, por emboscada. La guerra es

la emboscada. Es agarrarse de la substancia del otro, de lo que él tiene de fuerte y de absoluto a partir de lo que tiene de débil. La guerra es la búsqueda del talón de Aquiles; o es examinar¹ al otro, al adversario, con un cálculo logístico, como un ingeniero que mide el esfuerzo necesario para demoler la masa enemiga, el otro que deviene masa. He aquí lo que describe la relación de guerra, y por donde ella se acerca a la violencia del trabajo.

Dicho de otro modo, lo que caracteriza la acción violenta, lo que caracteriza la tiranía, es el hecho de no mirar de frente aquello a lo que se aplica la acción. Lo diremos de una manera más precisa: el hecho de no encontrarlo de frente, de ver la otra libertad como fuerza, como salvaje, de identificar lo absoluto del otro con su fuerza.

La cara, el rostro, es el hecho de que una realidad me es opuesta; opuesta no en sus manifestaciones, sino en su manera de ser, si puede decirse, ontológicamente opuesta. Es aquello que me resiste por su oposición, y no aquello que se me opone por su resistencia. Quiero decir que esta oposición no se revela enfrentando mi libertad, es una oposición anterior a mi libertad y que la pone en marcha. No es aquello a lo que yo me opongo, sino aquello que se opone a mí. Es una oposición inscrita en su presencia ante mí. Ella no sigue en absoluto mi intervención; se opone a mí en la medida en que ella se vuelve hacia mí.

¹ *Envisager* en francés significa entre otros sentidos: enfocar, considerar; y debe tenerse en cuenta que tiene por raíz la palabra "visage" que significa rostro. Podría traducirse quizás como "enrostrar".

La oposición del rostro, que no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero donde la paz no es en absoluto una guerra suspendida, una violencia simplemente contenida. La violencia consiste, al contrario, en ignorar esta oposición, en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada, y en entrever el sesgo por donde el *no* inscripto sobre la cara, pero inscripto en la cara del hecho mismo que es cara, deviene una fuerza hostil o sumisa.

La violencia es una manera de actuar sobre todo ser y toda libertad abordándolos a través de un rodeo. La violencia es una manera de agarrarse del ser por sorpresa, de asirlo a partir de su ausencia, a partir de lo que no es él propiamente hablando. La relación con las cosas, la dominación de las cosas, esta manera de estar por sobre ellas, consiste precisamente en no abordarlas jamás desde su individualidad. La individualidad de la cosa, el *Tode Ti*, lo que es designado y que, al parecer, sólo existe, no es en realidad accesible sino a partir de la generalidad, a partir de lo universal, a partir de las ideas, a partir de la ley. Nos hacemos de la cosa a partir de su concepto.

La violencia, que parece ser la aplicación directa de una fuerza a un ser, en realidad, niega al ser toda su individualidad, tomándolo como elemento de su cálculo y como caso particular de un concepto.

Esta manera de la realidad sensible de ofrecerse a través de su generalidad, de tener un sentido no a partir de ella misma, sino a partir de relaciones que sostiene con todos los otros elementos de la representación y en el seno de una

representación que ya se ha apoderado del mundo, es lo que puede llamarse la forma de esta realidad. La realidad sumisa a la tiranía es una realidad informada; está ya ausente de la relación que el agente tiene con ella. Está en tercera persona, escondida tras lo que la representa. La revelación o el develamiento, como se dice hoy, nos dan una realidad fenomenal, es decir nos la someten, nos la dan en acusativo, como ya vuelta en una categoría. Su particularidad está ya revestida de una generalidad. Se tiene razón al decir con Hegel que, en el mundo del conocimiento y de la acción, nada es estrictamente individual. El *Tode Ti* está ya en un sistema de relaciones.

Sin embargo, la relación directa con un ser no es precisamente la relación con el *Tode Ti* que nos encuentra porque lo hemos designado y situado. Es aquella que nos pone en contacto con un ser no simplemente develado, sino despojado de su forma, despojado de sus categorías, un ser que llega a la desnudez, substancia no calificada que penetra la forma y presenta un rostro.

Esta manera, para un ser, de penetrar su forma, que es su aparición, es concretamente su mirada.² No hay al principio penetración y luego mirada; penetrar su forma es precisamente mirar, los ojos están absolutamente desnudos. El rostro tiene un sentido, no por sus relaciones, sino a partir de sí mismo, y eso es la *expresión*. El rostro es la presentación del ente como ente, su presentación personal. El rostro no descubre el ente, ni lo recubre. Del otro lado del develamiento y la

² Se utilizan dos sinónimos "regard" y "visée".

disimulación que caracterizan las formas, el rostro es expresión, la existencia de una substancia, de una cosa en sí, *Kath Autó*.

La expresión no consiste, en efecto, en presentar a una conciencia contemplativa un signo que esta conciencia interpreta remontándose a su significado. Lo que es expresado no es un pensamiento que anima al otro [*autrui*], es también el otro [*autrui*] presente en este pensamiento. La expresión torna presentes lo comunicado y el comunicante, ellos se confunden en ella. Pero eso no quiere decir tampoco que la expresión nos brinda conocimiento del otro [*autrui*]. La expresión no habla de alguien, no es un dato sobre una coexistencia, no suscita, además del saber, una actitud; la expresión invita a hablar a alguien. La actitud más directa hacia un ser *Kath Autó* no es el conocimiento que podamos tener de él, sino precisamente el comercio social con él.

El ser que se presenta en la expresión nos compromete con la sociedad, nos compromete a ponernos en sociedad con él. La estructura formal de la presencia de *uno frente al otro* no se resume en una simple multiplicidad; es subordinación, llamado de uno al otro. El ser presente domina o penetra su propia aparición; él es interlocutor. Los seres que se presentan uno al otro, se subordinan uno al otro. Esta subordinación constituye el acontecimiento primero de una transición entre libertades y de un mandamiento, en este sentido muy formal. Un ser manda a otro, sin que eso sea simplemente en función de un todo que abraza, de un sistema, y sin que esto sea por tiranía.

Es en eso donde la expresión difiere de todo signo, de todo símbolo, que, en los relatos, anuncian por su revelación lo misterioso y lo oculto. La expresión no es menos directa que la intuición, sino más directa. Es la relación directa por excelencia. Es una verdadera "fenomenología" del *noumeno* que se consume en la expresión. El encuentro del rostro no es solamente un hecho antropológico. Es, absolutamente, una relación con lo que es. Quizás el hombre sólo es substancia y es, por eso, rostro.

Por otra vía aun, podemos destacar la originalidad del encuentro del rostro y la estructura del mandamiento, del mandamiento antes de la institución, que este encuentro articula.

La absoluta desnudez del rostro, este rostro absolutamente sin defensa, sin cobertura, sin vestimenta, sin máscara es sin embargo esto que se opone a mi poder sobre él, a mi violencia, esto que se le opone de una manera absoluta, con una oposición que es oposición en sí. El ser que se expresa, el ser que está frente a mí me dice *no*, por su misma expresión. Este *no* no es simplemente formal, pero no es tampoco el de una fuerza hostil o el de una amenaza; él es la imposibilidad de matar a aquel que presenta este rostro, es la posibilidad de encontrar un ser a través de una interdicción. El rostro es el hecho por el que un ser nos afecta, no en indicativo sino en imperativo, y es así exterior a toda categoría.

La relación metafísica, la relación con el exterior, no es posible sino como relación ética. Si la imposibilidad de matar fuese una imposibili-

dad real, si la alteridad del otro [*autrui*] no fuera sino la resistencia de una fuerza, su alteridad no sería más exterior a mí que aquella de la naturaleza que resiste a mis energías, pero de la que alcanzo a dar cuenta por la razón; ella no sería más exterior que este mundo de la percepción, a fin de cuentas, constituido por mí. La imposibilidad ética de matar es a la vez una resistencia a mí y una resistencia que no es violenta, una resistencia inteligible.

El brillo propio de la expresión que entra por la palabra en relación conmigo, este absoluto de la cosa en sí que se revela por la imposibilidad del homicidio, no es ni del dominio del develamiento de la forma, ni del dominio del contacto irracional. Es racional, pero es una racionalidad anterior a toda constitución. La expresión es precisamente esta manera de librarse, de venir hacia nosotros, pero sin tomar de nosotros su sentido, sin ser obra de nuestra libertad. Si el rostro no es *conocido*, no es que él no tendría sentido; él no es conocido porque su relación con nosotros no remite a su constitución y, para emplear un término husserliano, es anterior a toda *Sinngebung* [donación de sentido]. Este sentido anterior a la *Sinngebung*, esta plenitud de sentido anterior a toda *Sinngebung*, pero que permanece como relación de inteligencia, relación no violenta, describe la estructura misma de la creatura.

Yo puedo ser conducido sin violencia al orden de la institución y de los discursos coherentes, porque los seres tienen un sentido antes de que yo constituya con ellos ese mundo racional. La creación es el hecho de que la inteligibili-

dad me es anterior. Ella es absolutamente contraria a la noción de *Geworfenheit* [estado de yecto]. Esa no es una tesis teológica: llegamos a la idea de la creación partiendo de la experiencia del rostro.

Estar en relación con el rostro, con la expresión, en relación con un ser en sí, es pues situarse en el plano de una transitividad sin violencia que es el plano de la creatura. El orden de la creatura es el orden de donde la tiranía está excluida. Y sin embargo cuando se accede a él —y se accede a él descubriendo el rostro—, ya se ha negado que toda exterioridad haya debido, previamente, ser interior, que todo pasado haya debido ser presente, que todo mandamiento sea autonomía y toda enseñanza reminiscencia. Si una significación me preexiste o me es exterior (y la infinita resistencia al asesinato del rostro es esta significación independiente de la *Sinnggebung*), y si yo puedo estar en relación con este sentido que viene de él, es decir, que se expresa, el hecho primero de la relación sin tiranía es mandamiento.

Cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman negándose recíprocamente, se llega a la guerra en la que se limitan unas a las otras. Se impugnan o se ignoran inevitablemente; es decir, no ejercen más que violencia y tiranía. Platón ha mostrado que el tirano no es libre ni feliz.

Este orden de tiranía y de exterioridad puede ser reemplazado por un orden razonable. En este orden razonable las relaciones entre voluntades separadas conducen a la participación común de las voluntades en la razón, que no es

exterior a las voluntades. Es el Estado. Éste es interiorización de las relaciones exteriores. “Nada es más ventajoso para cada uno que ser gobernado por un ser divino y sabio, sea que habite dentro de nosotros, *que sería lo mejor*, o al menos que sea gobernado desde afuera a fin de que, sometidos al régimen, nos volvamos todos semejantes y amigos en la medida de lo posible” (*República* 590 d). Igualmente, en el mito de Er de Panfilia, el simple hecho de haber vivido en un Estado bien gobernado no preserva de la mala elección —y es la filosofía, es decir, el maestro divino y sabio en nuestro interior, quien inmuniza contra la tiranía.

Esta necesidad, para asegurar la libertad, de un orden sin tiranía, esta visión de una tiranía que, a pesar de sus apariencias de acción y de libertad, no es acción ni libertad, esta lucha contra los mitos de una religión tiránica en los libros II y III de la *República*, que llega, en el libro X, a librar la acción humana de los dioses y del destino, limitando la necesidad a la responsabilidad que resulta de la elección, dejando al azar el orden en el que las elecciones se hacen sin que resulte la menor traba para el libre albedrío; esta lucha contra los prestigios de un arte encantadora en el libro VIII y la denuncia de la poesía en lo que comporta de violencia y de tiranía: todo eso constituye la parte absolutamente válida de la solución política del problema de la acción y de la libertad.

Pero la subordinación de la voluntad a la impersonal razón, al discurso en sí —a las leyes escritas—, exige el discurso en tanto que encuentro de hombre a hombre. En el brillo del rostro

hemos buscado la relación no tiránica y sin embargo transitiva. Hemos procurado plantear la exterioridad —el otro— como aquello que, por excelencia, no es tiránico y torna posible la libertad —se opone a nosotros porque él se vuelve hacia nosotros; del otro lado de la violencia de la brutalidad, pero también del encantamiento, del éxtasis y del amor—. Se podría llamar religión a esta situación donde, fuera de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino o, Dios no quiera, sobre lo sagrado y sus violencias, se habla al otro [*autrui*]. Hemos afirmado que el mandamiento es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandamiento.

**EL ROSTRO Y LA PRIMERA
VIOLENCIA**

**Una conversación sobre
fenomenología y ética**

Emmanuel Levinas

Traducción: Manrico Montero

Lenger: Profesor Levinas, Jacques Derrida ha escrito que su filosofía nos estremece. Nos estremece porque la pregunta ética acerca de la responsabilidad y la bondad para con el otro no deriva de un entendimiento del ser, sino que partiendo de la responsabilidad para con el otro la pregunta misma por el ser se puede plantear y dilucidar. También nos estremece porque muestra, en las categorías de la filosofía, aquello de lo que carece el edificio de la metafísica occidental y que a través de la historia del pensamiento occidental permanece siempre abierto como una herida. Estoy hablando de la tradición judía, de la Biblia, del Talmud, que por cierto está presente en sus trabajos, y que el orden griego del pensamiento —porque de cierta forma la filosofía es griega— siempre sepultó, interrumpió y al mismo tiempo manifestó. Usted nació en 1905 en Lituania...

Levinas: A finales de 1905, el penúltimo día.

Lenger: ...y creció con la Biblia hebrea. ¿Puede decirnos algo sobre el reto que representa la tradición judía para la filosofía?

Filosofía y religión

Levinas: No responderé a sus preguntas en el mismo orden en que fueron planteadas.

Primero: La filosofía no puede fundarse en la autoridad de la Biblia. Ambas deben ser independientes tanto en el habla como en la escritura. Lo bíblico sólo puede ser considerado una ilustración. No podemos atribuirle a los versículos ninguna autoridad en relación con la verdad. En este sentido, no considero mi trabajo como teológico. También al escribir: no soy el mismo como autor de filosofía que cuando me doy el gusto de realizar comentarios y exégesis de las Escrituras. Eso es muy importante. Claro que cito la tradición judía, pero siempre de tal forma que pueda ilustrar lo que para mí claramente se manifiesta como puramente fenomenológico. La fenomenología es, en cierto sentido, la verdadera fuente de mi filosofía.

Segundo: Uno no puede decir, a mi manera de ver, que el primado de la ética no es o no fue filosófico. El primado de la razón práctica en Kant está fundado en un análisis tradicional de la razón. Pero está claro que el resultado es la Ética. Para aquel que mire a través de la historia de la filosofía, lo verdaderamente nuevo en Kant consiste en que él le concede el primado a la razón práctica en lugar de a lo teórico. Se trata de una invitación no sólo a comportarse diferentemente, sino a filosofar de otra manera. No sólo se trata de una revolución de la conducta práctica, sino también de una invitación a contemplar de otra forma la relación entre lo teórico y lo ético.

Tercero: No soy el primero que ha intentado esto. No se puede ignorar la obra de Martin Buber o Gabriel Marcel. Cuando uno se mueve en un terreno sobre el que ya ha trabajado algún otro, aunque uno no lo sepa, debe recor-

darlo. Porque uno puede esperar de aquél cierto aliento.

Esa sería mi primera respuesta en lo que se refiere a la relación entre filosofía y religión.

Lenger: Por supuesto que me parece que la tradición judía en sus textos es solamente un momento ilustrativo. Es cierto que usted nunca introduce lo bíblico para fundamentar una aseveración filosófica, es por eso que es muy importante la indicación de la fuente fenomenológica de su pensamiento para borrar con ello los posibles malentendidos. Sin embargo, lo bíblico en sus textos no se queda sólo en eso. ¿Acaso no marca un lugar en el que el pensamiento pregunta por lo no-pensado —dicho esto con precaución— y en el que se expone una experiencia a partir de la cual el pensamiento se posibilita a sí mismo?

Levinas: Estoy muy apegado a los textos judíos. Leo la Biblia como el Libro de los libros. Me parece que la Europa pre-bíblica es justamente una espera de la Biblia, porque ya se encuentra un humanismo en Homero o en Hesíodo. Mientras que la literatura posterior, la literatura nacional en la que cada pueblo y cada hombre encuentran algo así como el fundamento de sus vidas, me parece que está más ligada a la Biblia; leo a Goethe o a Shakespeare condicionado por la Biblia. En este sentido, no quiero negar de forma alguna mi relación con la Biblia.

Y si bien provengo de Lituania, sólo tuve acceso a la tradición judía mucho más tarde. Sepa usted que Lituania dentro del judaísmo era algo extraordinario. Allí se forjó un tipo especial de judaísmo para el cual el Talmud era central. Claro

que mucho después tuve una relación con el Talmud y yo no soy ningún especialista en el Talmud. Después de la guerra encontré un extraordinario maestro en París —¡en París!—, él me acercó a otra forma de leer los textos judíos y de exigirme a mí mismo. Mi relación con el Talmud es muy europea, ¿entiende?, eso es muy importante.

Contrariamente, mi puro método filosófico de preguntar a las cosas viene de la fenomenología. En 1923 fui a Francia y en esa época estuve muy influido por Henri Bergson. Él ya no daba clases pero todavía vivía y sus trabajos tenían mucho peso en la enseñanza oficial. Nunca he renegado de Bergson. En 1927 estuve durante un año en Friburgo. Estudié dos semestres con Husserl y uno con Heidegger. Y la fenomenología fue para mí un gran acontecimiento, este preguntar por el trasfondo, este preguntar por el horizonte, este método de poner en escena lo abstracto, porque así entiendo el método de Husserl. Y en el trabajo de Heidegger vi desde el comienzo el despliegue completo del método fenomenológico, si bien es cierto que él nunca lleva a cabo una reducción trascendental como Husserl. Mi postura ante la fenomenología tiene ese sentido. Y aunque no comparto todas las afirmaciones y consecuencias metafísicas, mi forma de pensar viene de Husserl.

Y en lo que respecta a la religión: yo no sé si creo en la existencia de Dios en este tradicional sentido teológico. Me parece más importante que la Biblia sea divina.

Lenger: La Escritura.

Levinas: No como acontecimiento de un intercambio de la Escritura por Dios. Creo en la

actualidad del ser de este Libro que puede ser leído totalmente de forma atea. El judaísmo, el ser del judaísmo que consiste en el cumplimiento de los mandamientos religiosos, me parece que es una forma de darle a este Libro un contexto, una posibilidad de darle continuidad y de mantenerlo legible.

Lo sagrado en el hombre

Lenger: Ahora interrogo desde otra perspectiva. La espantosa frase de Nietzsche: “Dios ha muerto”, no marca ningún acontecimiento en el sentido de dato histórico...

Levinas: Correcto.

Lenger: ...sino que se refiere a lo que acontece en el fundamento del pensamiento occidental: la movilización de un nihilismo que se puede entrever en su irresistible crisis en la frase “Dios ha muerto”. Ahora bien, en sus trabajos siempre se encuentra esta figura de que Dios viene al pensamiento, una figura que de ninguna manera puede llegar a ser leída de forma teísta, como usted mismo ya lo ha indicado.

Levinas: Un cierto Dios y ciertas formas de pensar a Dios seguramente están muertos tal como se le presentan a las positivas instancias de la religión. Pero es distinto respecto a lo divino en relación con su fuerza y su omnipotencia. No los niego pero pregunto por sus orígenes.

La negación de Dios por Nietzsche se consolidó en el siglo XX. El Dios de la promesa, el Dios prometido, el Dios dado, Dios como sustancia: eso, naturalmente, no puede sostenerse. Pero

lo mejor, maravilla de maravillas, consiste justamente en que un hombre puede tener sentido para otro hombre.

Lenger: ¿Es éste el lugar de donde usted parte tras el horizonte abierto por Heidegger de una interrogación del ser?

Levinas: El ser consiste en su ser. Al ser le va su mismo ser. Recuerde la frase heideggeriana: El “ser-ahí” (*Dasein*) es un ser al cual le va su propio ser. Spinoza habló de “*Conatus Essendi*”. La perseverancia en el ser es historia, historia primera. Para Heidegger es muy importante esta intuición del célebre parágrafo de *Ser y tiempo*: El “ser-ahí” tiene que ser y en tanto que tiene que ser es ser, en cada caso, mío (*Jemeinigkeit*). El “ser relativamente a” le es impuesto de una forma tan fuerte e irrechazable que se vuelve su asunto. Continúa Heidegger: en tanto que el “ser-ahí” es, “en cada caso, mío”, el ser es un yo. Esa es la parte célebre. Claro que hay otras partes en *Ser y tiempo*, pero esto es lo darwinista, la lucha por el ser determinada a partir de la lucha cotidiana con el otro. La historia de la humanidad también es guerra.

Y sin embargo la santidad también puede acontecer en lo humano. Uno puede morir por el otro. No puedo probarlo estadísticamente; si lo hiciera, siempre partiríamos de esta perseverancia del ser en ser. Y lo humano siempre ha visto lo santo como humano. El único valor que no puede ser negado es el de la santidad. Y la santidad es la posibilidad de sentir más intensamente el ser-para-la-muerte del otro que mi propio ser-para-la-muerte. Esto no prueba nada. Pero siempre que algo así ocurre decimos que en realidad

es humano. Por eso he intentado encontrar un espacio —y por cierto, de una forma fuertemente fenomenológica— en la relación del hombre con el otro, donde esto ocurra. Y en este lugar propicio de la interpelación hablo del rostro del otro. Eso es lo divino en lo humano en este sentido concreto; toda mi fenomenología desemboca en eso: el rostro es la desnudez del otro, el estar-expuesto del otro, la indigencia del otro. Naturalmente que a cada rostro se le da una importancia, una posición. Pero lo que yo designo como rostro del otro es más importante que una corbata; es este “heme aquí”, “yo soy aquél que”, este ser expuesto, ser ex-puesto. Y por eso yace en el mismo instante del rostro una orden. Siempre la considero una orden, un mandamiento, y por cierto como el primer mandamiento: ¡No matarás!

Al respecto puedo contarle a usted un bello *midrash*. Un *midrash* es la manera y la forma a partir de la cual se le puede dar al sentido de un texto otro sentido muy distinto, un sentido más profundo, para luego regresar al sentido inicial. En este *midrash* se pregunta cómo están ordenados los mandamientos sobre las dos tablas. Ahora bien, una vez visité un claustro, allí estaban sobre una tabla los primeros tres, sobre la segunda los otros siete mandamientos. Naturalmente esto tiene un sentido. Los primeros tres determinan la relación entre los hombres y Dios, los otros siete, la relación entre los hombres. En un segundo caso tenemos en cada una de las dos tablas los diez juntos. Notable, ¿no es cierto? Pero esto también tiene un sentido. Porque el decálogo es un mundo y aquí hay dos mundos. La mundanidad del

mundo no es única. Uno puede interpretarla de otra forma. Y finalmente una tercera posibilidad de ordenar los mandamientos: cinco sobre una tabla y cinco sobre la otra. Ahora uno puede leerlos horizontalmente y entonces uno puede leer: Yo soy el Dios que te ha conducido desde Egipto. ¡No matarás! Como si la unicidad de Dios, el sentido del Dios que me ha guiado desde Egipto, fuera el mandamiento: ¡No matarás! ¿Entiende? Eso me parece bellissimo.

El Decir primero

Lenger: El Dios que aquí manifiesta su sentido sigue siendo todavía el Dios positivo, el Dios de la omnipotencia, el Dios de una instancia más alta. Pero desde la perspectiva de Nietzsche es también el Dios que prescribió los caminos del nihilismo y que patalea en su desesperante crisis.

Levinas: Este Dios todavía tiene una voz. Él habla con una voz muda, y ese decir será escuchado. Pero este Dios es el Dios muerto de Nietzsche. Él se ha quitado la vida en Auschwitz.

El otro Dios, en comparación, el que no es estadísticamente comprobable y que sólo aparece como hecho consumado de la humanidad, es una protesta contra Auschwitz. Y este Dios aparece en el rostro del otro. Es en este sentido como Dios viene al pensamiento, pero sólo en un pensamiento constituido de una forma fuertemente fenomenológica. Y esto es la ética. La significancia y el sentido como tal emanan del rostro del otro. Uno dice “¡Buenos días!” antes de hablar con el

otro. El buen deseo inaugura todo lo que seguirá. En un cierto sentido es el pensamiento, el *Cogito* mismo, desde siempre un habla. Aquí no se trata de la pregunta psicológica acerca de si puede haber un pensamiento sin habla. Y aunque así fuese, el pensamiento se hablaría a sí mismo. Y en el Decir uno se ha encontrado al otro.

Lenger: Esto me trae de vuelta a Husserl. Él intentó aislar sobre el camino de la reducción trascendental un mirar puro, un pensar puro que estuviese separado de todos los medios del habla.

Levinas: Así se hizo, sí.

Lenger: En tanto que usted muestra fenomenológicamente que el Decir del otro antecede al *Cogito* y que inaugura por vez primera cada sentido posible de cada pensamiento posible, y además cuando usted señala que el pensamiento surge con el alejamiento del otro, ya ha rechazado la continuación de la reducción trascendental de Husserl.

Levinas: Sí, aquí ya no le sigo y Heidegger lo desarrolló de otra forma muy distinta a Husserl. De cualquier forma el habla yace en medio del pensamiento. Pero para mí es mucho más importante en Husserl el concepto fenomenológico de la intencionalidad que el de la reducción trascendental. En el sentido de que no sólo hay una intencionalidad de lo teórico, sino que también es intencional la vida laboral, el reconocimiento de lo bello en la vida, el querer de lo bueno. Y por cierto no sólo a la manera de Brentano, no sólo como base, como fundación de lo espiritual. El mismo Husserl ha vacilado toda su vida sobre este punto. Él superó a Brentano porque no en-

tendió la intencionalidad solamente como teórica. Pero regresó a Brentano cuando anheló una intencionalidad espiritual. Mire usted que con Heidegger es muy distinto y más desarrollado.

El “ser-a-la-mano” de Heidegger en las primeras páginas de *Ser y tiempo* muestra que para él nunca habrá un mero “dirigir la vista a”. Eso fue muy importante para nosotros cuando leímos *Ser y tiempo*. Entonces lo que yo digo del rostro del otro es también una forma de pensar en la que el rostro no aparece en el llegar a ser visto. Es cierto que uno puede ver el otro rostro como un retrato o un plástico. Pero aquí hay dos palabras, *Visage*, es decir el rostro, y *Dévisager*, que significa ver a alguien, pero justamente en el sentido de dirigir el rostro, por así decirlo. No se puede expresar en alemán. Pero todo eso corresponde con el “ser-a-la-mano” heideggeriano. Quiero contarle a usted cómo se leyó en los años veinte *Ser y tiempo*, cuando fue publicado. Todos hablaron al respecto en la universidad, los husserlianos se volvieron infieles y traicionaron a Husserl. El ser-a-la-mano, y su fortaleza conceptual desempeñó en esto un gran papel. En mi ámbito fue más importante esta diferencia ontológica momentáneamente famosa que la tematización del ser. Es cierto que la diferenciación entre ser y ente fue siempre muy importante. Pero fue todavía más importante que hubiera diferentes regiones del ser, que no sólo se distinguieran esencialmente, sino que fueran diferentes en su ser. Eso es una multiplicidad y justamente esta pluralidad del ser fue la que impactó mucho más que la diferencia ontológica, que después se volvió tan importante en la tematización del ser,

siempre sustraído del ente. Heidegger ya pensaba esto desde el comienzo.

La soledad

Lenger: En Heidegger se anuncia una alternancia que parte del universo fenomenológico de Husserl. Sin embargo, en el pensamiento del otro no sólo ha trascendido usted el horizonte de Husserl, sino también el pensamiento del ser.

Levinas: ¿Trascender? No, yo diría: abandonar. Naturalmente lo fenomenológico, en el fuerte sentido de la palabra, implica siempre una correlación con lo espiritual, correlación con la conciencia, y en este sentido es siempre inmanente. Esto es absolutamente seguro en Husserl. Según la reducción cada trascendencia es trascendencia en la inmanencia. Lo metafísico radica en esa inmanencia, en ese ser-en. En Heidegger, al contrario, el ser es ya trascendente, ésta es la diferencia y realmente lo nuevo. Es por eso que no hay ninguna culpa originaria que trascender dentro de la fenomenología.

Pero la relación con el otro como no aprehendida, como yo la hago aparecer fenomenológicamente, conmueve por eso, porque esta relación no es ningún momento del saber. La otredad en la que acontece el otro acontece como orden. ¿Y de dónde viene esa relación? Esta orden es una llamada, una llamada a la responsabilidad. Es un Decir primero que no sólo pide una respuesta sino que en primer lugar pide responsabilidad.

La relación entre el otro y yo no es un saber, un reconocimiento del otro, sino que parte

de la debilidad. Consiste en eso: en estar tocado por su ser expuesto para la muerte. Esta es la relación con el otro. Es por eso que nunca llego a concebir la subjetividad trascendental como un momento principal de la subjetividad, no mirando al “yo pienso” como un amo orgulloso de lo dado.

Lenger: ¿Tiene esto que ver con aquello que en los textos bíblicos se nombra como humildad? ¿Fundamenta usted la subjetividad ética a diferencia de la trascendental en un gesto de sujeción exigido en el rostro del otro?

Levinas: Mi análisis conduce en lo subsecuente, y esto es muy importante, a una soledad en el yo. Porque el amado está solo. La intencionalidad del amado, no así la del individuo, es soledad. Porque el individuo yace todavía en el género. En el amor, por el contrario, el otro está afuera de un género. Y yo —el yo que admito— estoy elegido. Ser elegido significa, a diferencia de la conciencia trascendental, extrema pasividad. Porque la conciencia trascendental, el yo, es siempre acto. El ser-elegido significa, por el contrario, la soledad, una pasividad extrema, una entrega. Yo debo dar, pero yo mismo estoy dado, y esa entrega a la responsabilidad significa: si yo no soy el único al cual le pertenece la responsabilidad, entonces ésta no es ninguna responsabilidad. Uno podría delegar su responsabilidad y entonces ésta no sería una responsabilidad. Ésta le corresponde al sujeto solo; en esto consiste la ética. Y en este sentido mi fenomenología no trata acerca de la subjetividad trascendental, sino que nombra su salida hacia la exterioridad a partir del análisis del rostro.

La responsabilidad que abre este análisis nunca se termina, nunca está acabada. Cuando uno dice que un hombre está listo, o cuando los doctores dicen que un paciente está condenado, entonces eso no es humano. Esta situación, este resultado de no estar en paz no se refiere en *Totalidad e infinito* ni a la gran cifra, ni al horrible infinito de Hegel. El horrible infinito de Hegel, el etcétera, es el seguir siempre conduciendo, y si se quiere seguir conduciendo, entonces uno piensa ya el pensamiento del infinito. Pero la relación con el otro nunca es igual; el etcétera de Hegel vulgariza el infinito.

Cada paso que no está acabado no es nunca el mismo paso. Es siempre el otro paso que nunca está concluido. En este sentido me parece que el concepto de infinito en la relación con el otro, y la soledad asumida en sí, no significan una constatación de la soledad. Ella es siempre un hacer, un ser culpable, una culpa sin crimen. En cierto sentido, no puede haber ningún pasado para la responsabilidad, al menos que venga de un pasado que nunca fue presente. Eso es muy importante para una filosofía del tiempo.

No se puede olvidar la diferencia ontológica de Heidegger. Pero mi fenomenología no la plantea como la bondad de la sabiduría. El otro, la otredad, la diferencia entre el otro y yo es decisiva: mi alimentación es importante, pero es más importante la alimentación del otro. Y eso vale también para la tradición religiosa de Europa, en la relación entre el judaísmo y el cristianismo. Rosenzweig fue tan importante para esta relación como la visita del Papa a una Sinagoga.

La huella del otro

Lenger: Usted ha descrito en un texto esta relación con el otro a través de la metáfora de una carta y una correspondencia escrita. Uno puede entender el significado de una carta, pero un gráfico o un psicoanalista pueden descubrir a partir de la forma de escribir una carta la verdadera y oculta intención del remitente. Sin embargo, aquello que tras todas las revelaciones de lo oculto no permanece ni oculto ni revelable es la huella. La huella del otro.

Levinas: La huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Él ya se ha ido. Es por eso que uso la tercera persona: Él. En esto yace una imposibilidad. Él se ha entregado a ella cuando dice: no hay gracia. En este sentido, él siempre está ausente. Considero esto como la huella del otro en el hombre. En este sentido, cada hombre es la huella del otro. El otro es Dios, el cual viene precisamente al pensamiento. Él acontece. Pero no todo es deducible. Si todo fuera deducible, el otro estaría comprendido en el yo. La huella es también un concepto para aquello que no es deducible. ¿Qué queda? Sólo queda una huella, como si alguien hubiese estado ahí. Pero eso comienza con el concepto de un Dios que es un Él.

Lenger: Yo leo en una carta pero también leo en un rostro aquello que no puede ser traído al habla. ¿Es el Decir primero también una escritura primera? Aquí aludo a la pregunta por la escritura, porque ella juega en la tradición platónica del saber un papel como de ángel caído.

Levinas: Sí, sí.

Lenger: En esta tradición en la que también se encuentra Husserl, el fenómeno debe lanzarse a la presencia del habla oral...

Levinas: Sí, claro.

Lenger: ...para poder ser un fenómeno, mientras que la escritura es algo así como un horrible complemento que debe llegar a ser reducido. Ahora bien, usted se refirió anteriormente a la “voz muda”, como si usted hablase del Decir primero. ¿Cree usted que este Decir primero puede llegar a ser pensado como la escritura?

Levinas: La escritura es extraordinaria porque es compleja y no conoce un original. Mire usted que estos libros aquí son comentarios a uno de estos libros. Si se quisiera comentar estos comentarios se tendrían que escribir muchos libros nuevos. No se debe equiparar el rostro con la mera cara. La cara no es el único rostro. Una mano de Rodin, eso es rostro. O piense usted aquella parte del libro del escritor ruso Wassilij Grossman, que primero fue comunista y después, completamente desilusionado, equiparó al stalinismo con el hitlerismo. Si uno era encarcelado bajo el régimen de Stalin, se le quitaba el botón del pantalón como primer acto para humillar a los hombres. Y hay aquel pasaje en su novela donde los presos hacían fila ante una ventanilla. Sólo veían sus espaldas, pero en sus espaldas había de todo: alegría, miedo, esperanza, desesperación. Las espaldas son rostro. Esta huella del otro es muy distinta de aquella de Sherlock Holmes. ¿Qué hace Holmes? Él busca, deduce, reconstruye lo que ha pasado. Pero si todo es deducible, entonces no

hay un otro. Holmes vive en un mundo donde no hay hombres ni prójimos.

Lo griego en lo bíblico

Lenger: Aquí surge naturalmente la pregunta de cómo se piensan lo social y lo político en el desenlace de una fenomenología del otro.

Levinas: Claro, en tanto que la relación con el otro es sociedad, el origen del entre-otros, del ser entre otros, y también del ser-separado, es ya más que el ser-Uno. Pero no como Plotino donde la sociedad humana en dualidad es una degradación del Uno. Al contrario, justamente este ser entre dos es lo humano, lo espiritual.

Y en lo que concierne a la relación política es cierto que la ética de la primera experiencia pide una condenación de la política, una exclusión de la política. Pero la pregunta es mucho más compleja, todo lo que hemos dicho hasta aquí concierne a un yo y a un otro. Porque el tercero también es un otro. Es cierto que para el uno soy culpable de todo. Pero si uno comete una injusticia con el otro, entonces debo comparar. Y comparar las singularidades es la llamada al saber. El saber viene, y en todo ello ya se supone que estamos juntos, que estamos en el presente; y el presente es el espacio. Deben estar juntos en el espacio, deben llegar a contemplarlo. En esto consiste en realidad la llamada a Grecia. Aquí entra lo griego en lo bíblico. Uno debe investigar, comparar, juzgar. Y aquí se hace presente la pregunta por el juicio, hasta aquí no hay ningún juicio, sino

sólo pre-juicios. Y en este sentido se basa el Estado en la insuficiencia de lo ético. Pero él se basa en lo ético —y eso es importante—, porque yo también soy culpable para el tercero. Violencia de la justicia racionalmente condicionada. Esto es lo griego, y en este sentido la política griega tiene un sentido. Ella no es violencia sin fundamento. Es poder del cálculo. Poder de un pensamiento del ser. El pensamiento del ser es un pensamiento del presente, esto es, del “presentemente estar juntos”, del estar juntos en el espacio. El espacio está detrás de esto y el mundo es el espacio. Este es un momento importante de la temporalidad.

El saber también se basa en la justicia; la llamada al saber es una petición de justicia. Porque hasta ahora no ha habido justicia. Hasta ahora, hablando cristianamente, sólo hubo *Caritas* o Misericordia, una palabra que, por lo demás, amo. O como en el judaísmo, donde siempre se llama a Dios el Misericordioso, *rajman* en hebreo, lo cual designa el lugar donde yace el hijo de la madre, que es una forma de pensar a Dios como mujer. El saber es primeramente una proclamación o una necesidad de un estado cuya justicia siempre está puesta en cuestión. Y segundo: detrás de la justicia todavía hay una relación humana, también para los condenados. Quiero contarle a usted de nueva cuenta un *midrash*. Está en la Biblia: Tú no debes mirar al rostro del otro. Y por cierto en el sentido de que si hay alguien frente a un tribunal, uno no debe preguntarse cuál es su posición social. Hay que ser objetivos. No se debe enjuiciar al rico de forma distinta que al pobre y viceversa. No se debe ver como justo al pobre sólo porque

es pobre. Pero hay otra parte: “Dios volverá su rostro hacia a ti”. ¿Es decir que por una parte uno no puede verle a la cara y por otra uno tiene que poder vérsela? Por supuesto. No antes del juicio pero sí después. Ésta es la respuesta del Talmud. Y en este sentido, pienso yo, hay mucho por hacer aun después de que el abogado haya hablado. La justicia es la primera violencia, porque sí es violencia. Pero ella no es el rostro. Es siempre la meditación sobre el rostro del otro y eso es siempre una violencia en contra del primero.

Un futuro sin sujeto

Lenger: El punto de fuga de la responsabilidad en la que estoy sumergido a través del mandamiento del otro consiste, según su pensamiento, en tomar el lugar del otro, en sustituir al otro. Por otra parte, el otro, la otredad del otro, nunca viene a la presencia, sino que es siempre una exclusión o una ausencia. El otro se ha ido para siempre.

Levinas: Sí, esa es su situación. ¡No hay reciprocidad! En este punto critico a Buber. En Buber, el yo está con el tú como el tú con el yo. A través del Estado, con los ciudadanos y a través de sus relaciones, aparece la justicia y con ello la reciprocidad. Pero uno debe diferenciarla de la *Caritas* y de la Misericordia. La *Caritas* que es recíproca no es *Caritas*. Como ciudadanos vivimos concretamente y sólo se es justo cuando el uno olvida al otro. Pero en un primer movimiento anterior, soy culpable de todo.

Lenger: Por supuesto que si el otro en su otredad está siempre ausente, entonces yo nunca puedo tomar su lugar. En aquel espacio donde yo reúno al presente, él no está presente sino ausente, y presente sólo como huella.

Levinas: No, así no es la cosa. Blanchot dijo: Juntos y Aún No. Eso no puede ser pensado hasta el final: Juntos y Aún No. Es una salida a través de las palabras, pero éste es en realidad el fenómeno de que puedo morir por el otro. Claro que él ya se ha marchado, pero también él sobrevive, sigue viviendo y, en este sentido, él es el futuro. Él no se ha ido en su pasado. Él viene siempre desde un pasado que nunca fue mi presente. Por eso hay una cierta anarquía en este pasado.

Lenger: El uso del “Aún No” que usted citó de Blanchot, ¿no abre un posible espacio común del futuro?, ¿un espacio temporal del porvenir?

Levinas: Sí, pero este futuro no se piensa como el futuro de un sujeto. Todo lo contrario. Así como a través de mi responsabilidad entre en el pasado de la humanidad, así, a través de la Misericordia también llego al futuro de la humanidad. Lo llamo siempre A-Dios. “*Adieu*” —la palabra francesa *Adieu* es muy buena—. A Dios. Si uno lo piensa bien, Dios es el futuro. Dios es tiempo. Nunca alcanzable pero siempre cercano. Son estructuras válidas de la temporalidad y de Dios. Nunca estamos en paz, la cosa nunca se agota. Y si bien ella nunca está acabada, siempre es nueva. Para el comienzo del futuro hay dos palabras: *avenir*, esto es aquello que vendrá, y *future*. Dios es *future* en cualquier caso cuando yo lo pienso como otros. Pero no un Dios que asegure un *happy*

end. Devoción sin promesa; pero el bien, sabe usted, al bien le doy un sentido muy distinto que el de complemento del ser, que el de una eternidad de lo no percedero. El bien consiste justamente en la misericordia por el otro.

Lenger: ¿Me permite una última pregunta? ¿Hay en la tradición judía la pregunta del mesianismo, la de un espacio de la espera y la preparación?

Levinas: Sí, pero para mí eso se pone en cuestión con Auschwitz. Eso, debo decirlo, desde un punto de vista muy personal. Uno debe tratar de pensar la redención de una forma distinta. A eso lo llamé devoción sin promesa. El amor a Dios es el amor a la Torah. Esto quiere decir que el reconocimiento de la bondad es más importante que el amor a Dios. O el verdadero amor a Dios es el amor al bien.

Lenger: Profesor Levinas, le agradezco esta conversación y sobre todo la amabilidad que ha tenido al responder mis preguntas en alemán.

- Cuatro lecturas talmúdicas*, Ríopiedras, Barcelona, 1996.
- De Dios que viene a la idea*, Caparrós, Madrid, 1995.
- De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pretextos, Valencia, 1993.
- Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991.
- “La filosofía del hitlerismo” en *Nexos*, México, mayo de 1998.
- Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1997.
- Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1993.
- El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.

La huella del otro terminó de imprimirse en
septiembre de 2001, en Acabados Editoriales
Incorporados, Av. San Fernando Núm. 484,
Col. Tlalpan Centro, México, D.F.
