

LA ALTERIDAD DEL OTRO EN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE LÉVINAS

Por: Bernhard Waldenfels

Universidad de Bochum

Traductor: Guillermo Hoyos Vásquez

Universidad Nacional de Colombia

Emmanuel Lévinas es de los primeros críticos de un totalitarismo de la razón y de un centralismo del sujeto. Esto no significa que se descarte de la razón y se abandone a un irracionalismo; tampoco significa que el sujeto sea sentenciado a muerte; se trata más bien de un cambio de las coordenadas del pensamiento tradicional. Para ello Lévinas parte, por un lado, de las tradiciones judías que le eran familiares por su patria lituana, y por otro, de la fenomenología de Husserl y Heidegger, que conoció e hizo conocer en Francia, país que eligió por patria. Él se mueve, pues, desde sus inicios, entre dos frentes y permanece fiel a esta actitud. El motivo detonante que explota y expulsa al yo de su posición dominante es el motivo del otro, cuya alteridad me provoca, me estimula y pone a temblar todos los criterios de orden. El sujeto humano es un ser que tiene su "centro de gravitación" fuera de él mismo, como se afirma ya en *Totalité et Infini (Totalidad e infinito)* (= TI 158).

I

La temática fundamental del otro atraviesa toda la obra de Lévinas, desde que en sus clases, dictadas en 1947 bajo el título *Le temps et l'autre (El tiempo y el otro)*, encontró su propio tono. Pero el desarrollo de este tema se va transformando notablemente. La primera gran obra *Totalité et Infini (Totalidad e infinito)*, que aparece en 1961, conserva todavía mucho de la conceptualización cartesiana y hegeliana. El pensamiento propio se desarrolla sobre todo como reacción a la problemática tradicional. El decurso temático de esta obra corresponde a un ritmo triple, que una y otra vez tropieza, sin poder arrojar nunca un resultado dialécticamente aprovechable. La reflexión comienza en el nivel de una Totalidad usurpada por la razón y la historia. Totalidad significa poder cuando cada cosa está subordinada a un todo y finalmente es evaluada de acuerdo con su aporte a un todo histórico universal. El individuo es lo que él deja en su obra y nada más. La deconstrucción (*déœuvrement*), que ya encontramos también en otros autores como G. Bataille, M. Blanchot y M. Foucault, comienza en Lévinas con el regreso a un reino propio, a un *oikos* en sentido estricto y figurado. Es el reino del placer, el trabajo y la propiedad, donde el individuo está

chez soi, consigo mismo en casa. La tranquilidad de este egoísta estar consigo mismo es perturbada por la irrupción del otro, que en la exterioridad del rostro va más allá de toda comparación. El otro no es ya más el otro de uno mismo como en la dialéctica platónica o hegeliana, sino que él se presenta como un extraño que vive en otra parte, más allá de todos los órdenes. A la ausencia y distancia del otro corresponde un deseo infinito que trasciende toda satisfacción de necesidades. Además, le corresponde una hospitalidad, que acoge al extraño sin robarle su *status* de extraño. Si aquí todavía se puede hablar de una dialéctica, entonces es sólo de una dialéctica contorsionada, cuyos miembros parciales no se encadenan en un todo. Aquí hay mucho que hace pensar en la explosión de la dialéctica hegeliana por parte de Kierkegaard o también en rasgos hegelianos en la Estrella de la redención de Franz Rosenszweig.

II

Uno se puede preguntar si Lévinas no sigue todavía muy pendiente de una egología cartesiana, si entonces el yo sí está consigo mismo en casa, si lo extraño no invade desde un principio la propia corporeidad. Habría además que preguntar si la ilusión de una totalidad no se estrella ya contra el hecho de que cada mirada hacia el todo y cada discurso sobre el todo tienen su punto ciego. No quisiera ocuparme aquí de estas preguntas, sino más bien pasar a la segunda obra de Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (De otro modo que ser, o más allá de la esencia)* (= AE), que aparece en 1974 como condensado de una serie de estudios particulares. Me contento con escoger algunos aspectos en los que se abre camino un pensamiento novedoso.

1. De otro modo que... y más allá de...

La primera parte del título dice: *Autrement qu'être*, de otro modo que ser. El ser no se niega; sino que se muestra como algo que se subtrae del puro "es" —sea el de la sensación que surge de la afección, la desconcertante cercanía del otro o la substitución, que vacila en la identidad del propio ser—. La segunda mitad, *au-delà de l'essence*, más allá de la esencia, alude al conocido *epekeina* del sexto libro de la *República* de Platón. Substracción y trascendencia son dos figuras de pensamiento en las que no se niega un todo, ni siquiera se supera. ¿Cómo podría superarse un todo? El todo, por así decir, es ahuecado, y allí se da una cierta proximidad a Merleau-Ponty, quien opone al hoyo (*trou*) en el ser el hueco (*pli*). La confrontación con la tradición se vuelve de esta forma como un desvío, más indirecta que en la primera obra, que cuestiona directamente estas tradiciones.

2. Decir y dicho

Lévinas ya no parte de un todo ontológico, que estuviera como horadado por el propio deseo y por la ausencia del otro, sino que parte del habla que se bifurca en el acontecimiento del decir (*dire*) y en el contenido de lo dicho (*dit*). Esto recuerda la diferencia lingüística de *énonciation* y *énoncé*, que Lévinas ciertamente deja a un lado, lo mismo que todas las sutilezas lingüísticas. El acontecimiento del decir se substrahe al contenido de lo dicho. Tomemos el acuerdo de un contrato y tomemos el acto de prometer que subyace al acuerdo del contrato. El cumplir el contrato no forma parte de la materia del contrato, así como tampoco el vencimiento de la promesa pertenece a lo prometido. El hablar se evade a sí mismo; no se deja asentar en su resultado. Por ello precisamente el prometer exige un volver a decir de nuevo (*redire*), en el que el decir se renueva, y requiere de un revocar (*dédire*), en el que la consolidación del decir se vuelve a convertir en lo puramente dicho. La reducción fenomenológica experimenta aquí una reedición teórico-lingüística, a saber, como reducción de lo dicho a un decir que nunca llega a su fin. Lévinas defiende en este contexto a la antigua *skepsis*: no como una tesis que se contradice a sí misma al dudar de toda verdad, sino que la defiende como praxis que connota todo resultado con un signo de interrogación. El decir no puede contradecir lo dicho porque significa más que algo implícitamente dicho, que una presuposición normal. En el decir respondo a otro, no sólo hablo sobre algo. En cuanto la metafísica se consolida como doctrina, se la podría definir como un orden que hace desaparecer las huellas de su propia génesis. Visto políticamente, esto corresponde a una comunidad en la que también Sócrates sólo aparece como un miembro entre otros. A una teoría y praxis tan totalitaria se le quita el piso. Si se le da a Sócrates el título de *Atopos*, es porque él se mantiene en el lugar en que el todo permanece continuamente cuestionado. De acuerdo con esto, Lévinas designa el lugar del extraño como no-lugar (*non-lieu*). Si se diera un todo, éste no podría ser dicho.

3. Substitución

Con la substitución (*substitution*), Lévinas intenta pensar de nuevo el problema de la socialidad y el de la intersubjetividad. El sujeto moderno, que se desempeña como substrato (*hypokeimenon*), se transforma en alguien que substituye a otro. Este cambio de sentido del pensamiento de la tradición se puede clarificar si se retorna a la idea clásica de la responsabilidad. En sentido tradicional responsabilidad significa autorresponsabilidad. Yo mismo soy el que tiene la responsabilidad. Tanto al hablar como al actuar (1) respondo de mí mismo ante la instancia de un tercero (2) por algo que he dicho o hecho (3). La responsabilidad se piensa como dar razón de (*logon didonai*) y la imputabilidad de las acciones caracteriza al sujeto como sujeto. Quien se manifiesta como no imputable es excluido del discurso racional. Responsabilidad significa por tanto en primera línea no sólo una responsabilidad para consigo mismo, sino también ante sí mismo, puesto que los motivos que se pueden

esgrimir como válidos contra mí mismo son, en última instancia, mis propios motivos. El sujeto es en este sentido autónomo: sigue leyes que se impone a sí mismo y que tiene que reconocer, así esto lo lleve a su condena.

Esta responsabilidad opera mientras nos movamos en el marco y sobre la base de un orden común, en el que cada quien reciba lo que da y dé lo que reciba. Pero si este equilibrio de dar y tomar está perturbado, entonces es la justicia la que restablece el orden. ¿Pero si este orden es cuestionado? ¿No podría suceder que pesimistas como Thomas Hobbes no estuvieran tan equivocados al desplegar sus imágenes de violencia?

En lo que Lévinas fija su vista es en una responsabilidad del otro, la cual llega más al fondo que cualquier autorresponsabilidad que yo pudiera asumir ante los otros o por los otros. La responsabilidad del otro no surge de un dar razón de, sino del responder a interpelaciones/pretensiones (*Ansprüche*) de otro, responder que se presenta como una forma de entrega. Si volvemos a recorrer, ahora en dirección contraria, los tres aspectos de la responsabilidad mencionados antes, nos encontramos con lo siguiente: hay algo que decir y hacer que supera mis propias potencialidades (3); el otro se presenta en dativo como alguien a quien yo —más allá de cualquier copertenencia— debo algo (2); y yo mismo no soy todavía un sujeto autopoderoso, sino un ‘respondedor’ (1) que responde a interpelaciones/pretensiones de otro. Lévinas conserva ciertamente el concepto de sujeto, pero en este nivel elemental sujeto no significa todavía autor de un habla y de acciones propias, sino más bien alguien que gracias a una forma de *su-jetion* (AE 17, 161) está sometido a la ley del otro.¹

Substitución no significa por tanto una mera extensión secundaria de la propia responsabilidad como, en el caso del tutor o del intercesor, sino que significa una forma originaria de representación (*Stellvertretung* = substitución): yo soy el que soy en cuanto estoy en el lugar del otro. Lévinas describe esta presencia del otro en el sí-mismo propio con vocablos políticos y clínicos, como cuando habla de estado de rehén o de poseso. Con igual radicalidad se expresa Maurice Blanchot: “*Répondre de ce qui échappe à la responsabilité*” (“Responder de lo que se escapa a la responsabilidad”) (*La pas au-delà*). Responder significa dar siempre un paso más allá de lo que se adeuda hasta entrar en el reino de lo incalculable.

4. La inevitabilidad de la interpelación/pretensión extraña

Si la interpelación extraña que se anuncia en el rostro del otro supera mis potencialidades, entonces esto se da en forma de una inevitabilidad que llega más profundamente que todo deber. Se podría transformar la expresión de Paul Watzlawick, “no

1 Ver sobre esto el uso político de este lenguaje en Kant, donde sujeto también significa “súbdito” (*Untertan*). Lacan también aprovecha este otro sentido, lo mismo que Lévinas.

podemos no comunicar”, en la siguiente proposición: “No podemos no responder”. La interpelación/pretensión del otro no está a disposición, como no lo está para Platón el bien, para Kant el imperativo categórico o para Sartre la libertad. Quien ante una interpelación de éstas quisiera preguntar por razones, como por ejemplo en la conocida pregunta “*what’s Hecuba for me...?*” (¿qué es Hécuba para mí?), estaría cometiendo el error de una *petitio principii*. Estaría, en efecto, presuponiendo que el interés propio o la autoconservación es aquello según lo cual se debe medir todo lo demás (Cfr. AE 260). Toda moral tiene su “punto ciego”, que nunca puede ser borrado dando razones suficientes.²

5. Posterioridad de la propia respuesta

A la inevitabilidad y anterioridad de la interpelación extraña corresponde una posterioridad del propio responder. Esto no significa que el otro esté primero como ser-aquí, que yo mismo o que mi egoísmo se supere mediante la conversión en un altruismo; significa más bien que yo me anticipo a mí mismo en el otro. El responder resulta de un pre-principio; Lévinas habla en una misma inspiración de una an-arquía, dado que se trata de un principio que se ha escapado de toda dominación y posesión. Para describir de alguna forma este pre-principio Lévinas elige una serie de figuras de pensamiento: un pasado originario, que nunca fue presente; una pasividad originaria, que antecede a toda iniciativa; una vulnerabilidad corpórea, que no puede ser abolida por ningún tipo de medidas de protección. El otro se me mete, por así decirlo, bajo la piel (Cfr. AE 137). El yo se encuentra consigo en una recurrencia inabordable: yo no comienzo nunca conmigo mismo sino que regreso a mí mismo. De acuerdo con esto, hay que transformar la vieja idea de una libertad como espontaneidad: libertad significa la facultad de comenzar uno mismo en el otro. Considerado radicalmente, responder no significa otra cosa que un hablar y un actuar que comienza en otro lugar, allí donde yo nunca he estado y nunca estaré. En este sentido tiene sentido comprender la responsabilidad desde el responder como una *réponse de la responsabilité* (respuesta de la responsabilidad) (AE 180).³

III

Quisiera concluir con algunas preguntas a las que invita esta ética del otro. La mayoría tiene que ver con aspectos que no están del todo ausentes en Lévinas, pero que sí se encuentran poco resaltados.

2 Más sobre este asunto en mi capítulo sobre Nietzsche **El punto ciego de la moral**, en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, 1995. (*Órdenes de pensamientos franco-alemanes*).

3 Ver más desarrollado esto en mis consideraciones en *Antwortregister*. Frankfurt am Main, 1994. (*Registros de respuesta*).

1. Si la substitución se determina como intriga, como inmiscuirse uno mismo en el otro y el otro en uno mismo, habría que dar un paso más y preguntarse si lo propio y lo extraño no proceden de un acontecimiento diferenciador, el cual puede tomar diversas medidas y orientarse en diversas direcciones. Se daría entonces un genuino uno en otro anónimo, que no se deja repartir limpiamente entre personas nominalmente jurídicas o morales. Aquí se presentan formas de pensamiento, como las que desarrolla Merleau-Ponty partiendo de una *intercorporéité* (intercorporeidad) originaria; lo mismo el entrelazo (*entrelacs*) que también se encuentra en Norbert Elias; el quiasmo, que Merleau-Ponty encuentra ya en Paul Valéry; el sincretismo infantil, que también él desarrolla a partir de E. Claparède.⁴ Habría que recordar la multivocidad de un polílogo en Michail Bachtin, en el que la voz propia y la ajena se entrecruzan, por ejemplo en la cita, en la que el habla propia permite que se oiga el habla ajena.⁵

2. La inevitabilidad de la interpelación/preensión extraña puede convertirse fácilmente en un fundamentalismo ético. Un decir, “que no tiene en absoluto nada de juego” (AE 58), sólo dejaría una única respuesta verdadera, que se nos otorgaría: ¿de parte de quién? Al responder se le quitaría aquel campo de juego de la inventiva, que impide que el escuchar la voz extraña se convierta en servidumbre. Yo mismo he caracterizado una y otra vez este balance entre discrecionalidad y servidumbre de la siguiente manera: no inventamos aquello a lo que respondemos, pero sí inventamos completamente lo que damos por respuesta. En este sentido se puede hablar, en total acuerdo con Derrida, de una *invention de l'autre* (invención del otro), sin degradar al otro a una transformación de su propio sí mismo.

3. Al partir una y otra vez de la interpelación del otro en singular y al comprenderla con el Talmud como el primer mejor, como *premiervenu* (AE 14, 109) (lo primero que llega), Lévinas tiene muy poco en cuenta que también hay una singularidad en plural. Cada responder a una interpelación que no puede construirse en un ordenamiento preestablecido de interpelación y respuesta realiza una selección en medio de un campo de interpelación/preensión, y esta selección incluye una exclusión, con todos los conflictos de interpelación/preensión que resultan de una tal preferencia. Visto así, a cada respuesta le es inherente un momento de violencia, como lo acentúa ya Derrida en su temprano ensayo sobre Lévinas.

4. Lévinas se inclina a separar del hablar normal el decir como “decir antes de todo dicho” (AE 56), en lugar de concebir el decir como un decir en lo dicho. Con esto corre el peligro no sólo de superar la contingencia de determinados órdenes sociales, sino también de sobrepasarlos en beneficio de una forma cuestionable de inmediatez, de la que también

4 Ver sobre lo que sigue mi discusión con Lévinas en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, capítulo 18: **Singularidad en plural**; capítulo 19: **Respuesta y responsabilidad**; también capítulo 20: **Entrelazamiento y separación. Caminos entre Merleau-Ponty y Lévinas**.

5 Ver sobre esto mis **Formas híbridas del habla**, en: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: 1999, tomo 4. (*Multivocidad del habla. Estudios de fenomenología del extraño*).

adolesce la filosofía dialogal tradicional. En cambio, si se toman motivos como exceso (*excès, excédant*), fuera de (*dehors*), más allá de (*au-delà*), como movimientos, que no terminan en otro mundo trascendente, se puede entonces leer la inmediatez sólo como con un guión, como in-mediatez, es decir, como ruptura de todos los órdenes mediadores. En este sentido lo extraño no sería otra cosa que lo extraordinario, que presupone aquellos órdenes que atraviesa y rompe. Esta superación o explosión sucede ahora y siempre de nuevo. Por ello mismo se debería unir esta ética del otro con los órdenes del discurso, como lo analiza, por ejemplo, Foucault. No se trata de oponer a las pretensiones del otro una ontología de la guerra, que ahogara toda normalidad en violencia. Para Nietzsche toda construcción de orden significa un “poner igual lo no igual”.⁶ Lévinas se toca con este modo de ver cuando con respecto a la justicia habla de un “igualar lo inigualable” (AE 202). Sin determinados órdenes que equiparen, iguallen, comparen y equilibren, no tendríamos posibilidad de decir ni hacer nada. Nos ahogaríamos en el silencio o en la violencia. Lo extraño que se escapa de nuestro alcance presupone un determinado campo de relaciones. Una ética del otro sólo es posible como ética indirecta.

BIBLIOGRAFÍA

- FINK, E. *Operative Begriffe in Husserl*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München, 1976.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: 1966. Deutsch: *Die Ordnung der Dinge*. übersetzt von U. Köppen, Frankfurt am Main, 1971.
- FREUD, S. *Gesammelte Werke (Imago)*. London und Frankfurt am Main, 1940 y s.
- GIULIANI, R. (Hrsg.). *Merleau-Ponty und die Humanwissenschaften*. München, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, 1970 y s.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen (Hua I)*. Den Haag, 1950.
- KAPUST, A. *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Lévinas*. München, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement* (1942), ²1949. Deutsch.: *Die Struktur des Verhaltens*, eingeleitet und übersetzt von B. Waldenfels.

⁶ NIETZSCHE, F. *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. Von COLLI, G. und MONTINARI, M. Berlin: 1980, Bd. 1, p. 880. (*Verdad y mentira en sentido extramoral*).

- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. Deutsch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von R. Boehm, Berlin, 1966.
- _____. *Humanisme et terreur*. Paris, 1947. Deutsch: *Humanismus und Terror*, übersetzt von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main, 1966.
- _____. *Sens et non-sens* (1948), ²1996. Deutsch: *Sinn und Nicht-Sinn*, übersetzt von H.-D. Gondek, München, 1999.
- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris, 1955. Deutsch: *Die Abenteuer der Dialektik*, übersetzt von A. Schmidt und H. Schmitt, Frankfurt am Main, 1968.
- _____. *Signes*. Paris, 1960. Teilweise deutsch in: *Das Auge und der Geist*.
- _____. *L'œil et l'esprit*. Paris, 1964 (= 1964 a). Deutsch in: *Das Auge und der Geist*.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964 (= 1964 b). Deutsch: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von R. Giuliani und B. Waldenfels, München, 1986.
- _____. *La prose du monde*. Paris, 1969. Deutsch: *Die Prosa der Welt*, übersetzt von R. Giuliani, München, 1984.
- _____. *Vorlesungen I*, übersetzt und herausgegeben von A. Métraux, Berlin, 1973.
- _____. *Das Auge und der Geist*, übersetzt von H. W. Arndt. Hamburg, 1984.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, 1988. Deutsch: *Keime der Vernunft*, herausgegeben von B. Waldenfels, übersetzt von A. Kapust, München, 1994.
- MÉTRAUX, A. y WALDENFELS, B. (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, 1986.
- MEYER-DRAWE, K. *Leiblichkeit und Sozialität*. München, ²1987.
- PLÜGGE, H. *Der Mensch und sein Leib*. Tübingen, 1967.
- SEEWALD, J. *Leib und Symbol*. München, ²1999.
- WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, (1983). ²1998.
- _____. *Antwortregister*. Frankfurt am Main, 1994.
- _____. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, 1995.

_____. *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Bd. 3, Frankfurt am Main, 1999.

_____. **Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre**, in: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, herausgegeben von R. Giuliani (im Erscheinen).

La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas

Resumen. *Emmanuel Lévinas es de los primeros críticos de un totalitarismo de la razón y de un centralismo del sujeto. Esto no significa que descarte la razón y se abandone a un irracionalismo; tampoco significa que el sujeto sea sentenciado a muerte; se trata más bien de un cambio de coordenadas del pensamiento tradicional, el cual es cuestionado por el otro, asunto fundamental en el presente artículo y en todo el pensamiento de Lévinas.*

Palabras clave: *sujeto, el otro.*

Alterity (Otherness) in the Last Writings of Lévinas

Summary. *Emmanuel Lévinas is one of the first critics of a totalitarianism of reason and a centralism of the subject. This does not mean that he discards reason, giving way to an irrationalism; nor does it mean the subject is sentenced to death; it is rather a change in the coordinates of traditional thought, which is questioned by the other, a fundamental topic of the present article and of Levinas' thought as a whole.*

Key Words: *Subject, the Other.*