

# **Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho**

---

Mario Di Giacomo

(Universidad Católica Andrés Bello)

---

## Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho

Mario Di Giacomo  
(Universidad Católica Andrés Bello)

Artículo Recibido: 24 de noviembre de 2018.

Arbitrado: 17 de enero de 2019.

**Resumen:** Este artículo se propone examinar los vínculos que Levinas establece en la segunda de sus obras mayores, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, entre ética y ontología, conceptos que en esa obra se convertirán en los peculiares términos “el Decir” y “lo Dicho” (*le Dire et le Dit*), los cuales cobrarán una fisonomía subversiva, es decir, la ética obtendrá el primado discursivo, mientras que la ontología, habitualmente disciplina primera y fundacional, será sometida a sitio por la búsqueda de la justicia y del profetismo (*le Dire*). La razón fundamental que mueve a Levinas a esta conversión conceptual es la superación del lenguaje todavía ontológico presente en *Totalidad e Infinito*, la primera de sus dos obras mayores, de la cual fluyen nociones inolvidables como “epifanía del rostro”, el Otro, la caricia, la errancia y el nomadismo (el exilio), Dios.

**Palabras clave:** Levinas, Ética, Ontología, El Decir, Lo Dicho, Subjetividad Vulnerable, El Bien, El Exilio.

**Abstract:** This article examines the links that Levinas establishes in the second of his major works, *Otherwise Than Being, or, Beyond Essence*, between ethics and ontology, concepts that in the aforementioned work will become the peculiar terms “the Saying” and “the Said” (*le Dire et le Dit*), which will take a subversive appearance, that is, ethics will obtain the discursive primacy, while ontology, usually first and foundational discipline, will be diminished thanks to the search for justice and prophetism (*le Dire*). The fundamental reason that moves Levinas to this conceptual conversion is the overcoming of the still ontological language present in *Totality and Infinity*, the first of his two major works, from which flow unforgettable notions such as “epiphany of the face, the Other, the caress, wandering and nomadism (exile), God”.

**Keywords:** Levinas, Ethics, Ontology, The Saying, The Said, Vulnerable Subjectivity, The Good, Exile.

## 1. Proemio

Como nos lo recuerda Derrida, citando *De Dieu qui vient à l'idée*, el lenguaje ontológico de *Totalidad e infinito* no es un lenguaje definitivo. En esta obra el lenguaje es ontológico porque quiere sobre todo no ser psicológico<sup>1</sup>. Pero si el lenguaje es ontológico, el esfuerzo antiontológico de Levinas corre el riesgo de contener en sí su propio fracaso. Ciertamente, *The face-to-face relation is an absolute relation*<sup>2</sup>. ¿Qué es “rostro”? La forma en que el Otro se presenta él mismo, excediendo su idea en mí, pero tal presentación sólo ocurre en el lenguaje, discurso o conversación. El respeto por el Otro en su total alteridad, *totaliter aliter*, sólo puede decantar en una filosofía que asuma que el infinito ya ha venido a morar entre nosotros, mediando la relación entre los seres separados. A fin de evitar que la destrucción de la ontología arroje como su residuo una restauración ontológica, esto es, la resurrección de la ontología presuntamente destruida, Levinas, a juicio de Critchley, reemplaza el modelo cara-a-cara con el de Decir y Dicho en *De otro modo que ser o...*, *magnum opus* del filósofo lituano. Dicha obra representa una profundización de la posición de Levinas, debida a la poderosa crítica llevada a cabo por Derrida en *Violencia y metafísica*<sup>3</sup>. En la “Introducción” a *The Cambridge Companion to Levinas*, el mismo Critchley señala la contradicción interna de una superación de la ontología expresada en términos ontológicos: *The contradiction, where that which is meant to escape ontology is still expressed in ontological language, was powerfully pointed out by Derrida in ‘Violence and Metaphysics’*. *He argued that the attempt to leave the climate of Heidegger’s thinking was doomed from the start because Levinas still employs Heideggerian categories in the attempt to exceed those categories*<sup>4</sup>. Levinas llega a confesar que había sido atormentado por las preguntas de Derrida en *Violencia y metafísica*. En *De otro modo que ser...*, Levinas intenta evitar el problema del lenguaje ontológico a partir de una *sinuous self-critique, by coining the distinction between the saying and the said (le dire et le dit) [...] Crudely stated, the saying is ethical and the said is ontological*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 112.

<sup>2</sup> S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 272.

<sup>3</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 272.

<sup>4</sup> CRITCHLEY, S. and BERNASCONI, R. (Eds.), “Introduction”. En: *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 17.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Extrañas subversiones las que propicia este esquivo pensador llamado Levinas, uno de los autores incluidos en eso que Dominique Janicaud ha denominado crítica y un tanto acerbamente *Le tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>6</sup>. Esquivo y subversivo porque pretende morar más en las errancias que en las esencias, más en los procesos erosivos que en las substancias. Subversiones extrañas, en contra del “apetito de luz que es la intencionalidad”<sup>7</sup>, esto es, en contra de temas nucleares del maestro fundador de la fenomenología, en contra de la autoglorificación del Yo soberano y moderno, en contra de la ontología y de lo que un determinado pensar y hacer ha establecido. Pero ahora se añade un nuevo alzamiento, el alzamiento ético, que parece ascender desde las raíces bíblicas de la denuncia profética, clamando por una promisión a la que el presente, ya agotado, no puede dar cumplimiento, invocando una utopía cuyo *télos* es el desenmascaramiento de cualquier forma imperial que desee refrenar al pensar y al decir que se encuentran más allá de lo pensado y de lo dicho. Entrar en relación con lo que no ha sido involucrado, la puesta en duda de cualquier saturación semántica, si ésta es entendida como la imposibilidad de ir más allá de lo dado, allende lo constituido, fraguando así la deificación de los *eidola* y sus luces precarias, de sus pecios fantasmagóricos y violencias reificadas: significa que todo amanecer ya ha acontecido. Que auroras y ocasos que se suceden monótonamente los unos a los otros en forma meramente temporal y cosmológica han tomado la última palabra, de suerte que el tiempo profético, o mesiánico, ha retrocedido hasta el punto de su más completo desvanecimiento. El adiós a cualquier novedad ha tomado así la palabra de último, para decir, de último, y sin ya sucesores con derecho a la palabra, que la novedad de la justicia y de sus ecos irreductibles no son sino el empecinamiento inútil de una criatura agotada. El maquillaje actual del mundo es la más cumplida utopía, y el más allá que aún exista se cumplirá según una semántica tecnológica-mercadotécnica o simplemente carecerá de sentido. Descontento con lo anterior, Levinas apuesta por la anarquía del Decir o, con más precisión, o con menos, a veces ello es difícil de determinar en el autor lituano, por una ética anterior a la ontología (*ethics is before ontology*), es más ontológica que la ontología (*It is more ontological than ontology*), más sublime que la ontología (*more sublime than ontology*)<sup>8</sup>. Por decirlo de otra manera, más que una corteza cuasi-accidental derivada (o superpuesta a ella) de la sustancia

---

<sup>6</sup> Cfr. JANICAUD, D. et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”*. *The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000.

<sup>7</sup> LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 63.

<sup>8</sup> LEVINAS, E. *Of God who comes to Mind*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 90.

ontológica, la ética se convierte de acuerdo con Levinas en la substancia (uso el término casi metafóricamente) misma de todo ulterior vaciamiento ontológico: el hombre nuevo en el Decir se encuentra ya siempre antes que cualquier consolidación antropológica (política, social, cultural, en una palabra, lo Dicho), siendo ella su condición de aparición y al mismo tiempo de disolución.

## 2. Traición del Decir

Crudamente expresado, el Decir es el momento ético y lo Dicho es el momento ontológico<sup>9</sup>; pero también el Decir vendrá a significar la descosificación y la deconstrucción de semánticas e instituciones constituidas, la puesta en movimiento de aquello sólidamente fortalecido (“que se desvanece en el aire”) o haciéndolo naufragar en el recuerdo de una expresividad fundamental anterior a la vida administrada o al dominio de la vida meramente reflexiva: la conciencia no se administra simplemente a sí misma y desde sí misma, ella está ya siempre condicionada por la vida, pues ésta es el “antes” de toda posible toma de conciencia, la prelación de una conciencia falsamente autoinstituida como Absoluto. Así se ve, por de pronto, que “pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado –acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo”<sup>10</sup>. La filosofía, más que olvido del ser, como sostuvo Heidegger, no ha sido sino el olvido del Otro (*forgetfulness of the other*<sup>11</sup>) o su peculiar descuido. En la filosofía se ha gestado tanto un desvanecimiento de la sensibilidad debido al privilegio acordado a la razón, como la desacreditación de una existencia vivida a flor de piel y *at the edge of the nerves*<sup>12</sup>. Pero “en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto”<sup>13</sup>, puesto que el Otro no es primero un objeto comprendido y después el sujeto de una interlocución; sociabilidad significa ante todo proximidad y fraternidad experienciales, más que un conocimiento objetual que en términos husserlianos equivaldría a una filosofía del sujeto llevando a cabo el cumplimiento de actos intencionales. La sumisión objetual comprendida en la síntesis involucrada en la filosofía del sujeto moderno aplaca su tentación intelectualista, engolfándose en el maravilloso peligro de la proximidad vivida, narrada,

---

<sup>9</sup> Digámoslo con Ricoeur: *le Dire du côté de l'éthique, le dit du côté de l'ontologie*. Vid. RICOEUR, P. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1.

<sup>10</sup> LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 15.

<sup>11</sup> CRITCHLEY, S. “Introduction”, p. 19.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>13</sup> LEVINAS, E. *Entre nosotros*, p. 17.

experimentada<sup>14</sup>. El empuje fenomenológico de: *De otro modo que ser...* está en, más acá de Husserl, fundar la intencionalidad en la sensibilidad<sup>15</sup>, sensibilidad única e irremplazable, sensibilidad mía, sensibilidad de más nadie, pues nadie puede ser capaz de dejarse atrás a sí mismo en aquello que constituye su fondo más abismático.

La ética de Levinas, *like other moral perfectionists*<sup>16</sup>, se describiría como sigue: la relación entre los seres humanos, mediando el infinito mismo, se convierte en una responsabilidad infinita por el Otro. Dentro de los límites de semejante exasperación ética, según Critchley, *the ethical demand is impossibly demanding*<sup>17</sup>. Ética sobreexigitiva construida sobre el itinerario que va desde *Totalidad e infinito* hasta *De otro modo que ser*, sobre el trayecto que media entre la hospitalidad del Otro y el ser-rehén del Otro. Itinerario de una demanda ética que, sin embargo, no podrá, a la postre, no incorporarse dentro de una justicia institucionalizada. O sea, es preciso dar cabida a lo que había aparecido *in principio* como inconmensurable. Así, en tal institucionalización, y aunque la “acusación de Levinas contra la filosofía occidental es haber perdido su vocación originariamente crítica poniéndose al servicio del poder y la totalidad”<sup>18</sup>, en este momento se bienquistan en cierto sentido la anarquía de lo inconmensurable y la tesis de un Dicho: se ingresa en la política, en la historia, en fin, en el coto de una determinada Totalidad.

No es un infortunio escapar de esta manera a la virilidad de la esencia sometiéndola al desvarío de una exclaustación, como no lo es tampoco no sentir repugnancia alguna por una debilidad que nos abre al Otro merced a un yo capaz de decir “heme aquí para los otros”<sup>19</sup>. Quienes suelen premiar el justo sentir de los realismos de toda laya, también acostumbran olvidar que lo real le pertenece al porvenir y que el presente, por más que se le endosen glorias y militancias y por más que la política “correcta” lo convierta en su laboratorio de pronósticos y de cálculos poco dados a los sueños, no puede ser la prisión eterna de los hombres. En *De otro modo que ser*, el reproche de utopismo que se le podría endilgar al texto es disipado en el oficio de una

---

<sup>14</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Of God...*, pp. 143-144.

<sup>15</sup> Cfr. CRITCHLEY, S. “Introduction”, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> GUILLOT, D. “Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento”. En: E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 110.

<sup>19</sup> LEVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 227. Se abreviará DOM a partir de aquí.

memoria: “lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar”<sup>20</sup>. Tampoco la caricia pudo ser encerrada en ningún lugar, puesto que también ella, ya en presente, está en fuga, alimentada por el Otro, donde el ego se consume sin jamás renacer del todo. Yo diría que al absolutismo del presente y a las rígidas fronteras de una realidad conminada semánticamente es menester oponer justamente todos aquellos olvidos que romperían con la seguridad de las fortalezas establecidas. El no-lugar se abre paso entre los lugares sacralizados del mundo para plantar justamente esos olvidos, es decir, siguiendo muy de cerca en este punto a Levinas, no es que el no-lugar se aposente como acontecer extraordinario dentro de la historia de este mundo, adquiriendo así la carta de ciudadanía de lugar, haciéndose uno más del orden o de las consignas políticamente correctas. Tal proceder no sería sino una restitución de conceptos y sujetos cuyas rebeldías quedarían así neutralizadas. El más allá del ser no es sencillamente algo que reclama ser reglamentado dentro del ser a partir de unas exigencias preteridas, a partir de una des-situación que deseara ser parte de las situaciones normalizadas de esta vida. La recreación de la subjetividad por este mismo desorden ha exigido hasta la saciedad la huella que rompe con la coraza en la cual el sí Mismo se recluye. Sin embargo, en *De otro modo que ser*, el Otro como transgresor involuntario de la mismidad es la voz que adviene, prohíbe y amonesta el silencio de los claustros y lesiona la violencia de las significaciones acuñadas: “Ni una sola fisura en el desarrollo conducido por la esencia, ni una distracción. Solamente el sentido del otro es irrecusable y prohíbe la reclusión y la vuelta a la concha de sí mismo. Una voz viene de la otra orilla. Una voz interrumpe el decir de lo ya dicho”<sup>21</sup>.

Una voz desdice lo Dicho, pareciendo venir por detrás de lo dicho, de más atrás de las significaciones consagradas y de las estupideces funcionariales, de los códigos inobjectables, de los reglamentos impecables, de las vigencias inmóviles. Desdecir (Decir redimido en la traición a lo Dicho) como anarquía capaz de arrebatarse la palabra al privilegio de lo Dicho gracias a un Decir nunca reducido a los significados aparentes y a las acepciones consumadas. En esta inquieta geografía “estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura”<sup>22</sup>. Esta concepción del ser ha concluido la historia entendida sea como historia audita e indivisible, válida para cualquier geografía humana, sea como historia misional que unos pocos implantan

---

<sup>20</sup> DOM, p. 266.

<sup>21</sup> DOM, p. 264.

<sup>22</sup> DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 166.

como totalidad dominadora. Lo inaudito cae bajo el anatema del destierro para que esa historia se encuentre efectivamente cerrada (Dicha), puesto que “La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente [...] que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean *imposibles*. Es preciso la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo...”<sup>23</sup>. Aquí es *sine dubio* vivificadora la traición, esta es posible gracias a una anarquía originaria capaz de dismantelar los temas en que un tiempo se piensa con toda seguridad a sí mismo. Solamente así puede ser posible el imposible que toda historia cumplida ansía refutar. El Decir está siempre en trance de “traicionarse al mostrarse en un tema”<sup>24</sup>, pero, al mismo tiempo, puede redimirse franqueando “lo sabido de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología”<sup>25</sup>. Experiencia de redención conducida por quien ha sido de antemano traicionado al encerrarse en una experiencia de unidad temática y de clausura semántica. De modo tal que la traición constituirá el evento por el cual el ser manifiesta su rechazo a traducirse en “tesis dóxicas”<sup>26</sup> y a la gesta filosófica mediante la cual el ente disimula al ser. Lo anárquico tendría así que tomar la palabra no solo para contradecir el universo del discurso constituido, sino también para recordarnos el envejecimiento de la esencia, esto es, para traernos a la memoria que sólo el Decir como experiencia originaria que da pie a la significación nunca puede ser capturada por el hambre de ésta.

Lo más allá del ser que Levinas piensa con un lenguaje que se encuentra ya siempre hollando el ser, ¿no es una aventura desmesurada, surcada de antemano por su propio fracaso? La trascendencia que la experiencia de redención evoca, ¿no deviene *per se* en una significación esclava de la esencia, no deriva acaso de toda necesidad en la lógica cuadrículada del ser constituido? Lo de otro modo que ser enuncia, pues, la posibilidad de que el ser se hurte al rigor de lo Dicho y al del *establishment*, pero también apunta a un ser de otro modo. Es como si el ser debiera caer en cuenta de su trascendencia con respecto a lo establecido, repostular su anarquía originaria, sacarse del marasmo a sí mismo en la propia contracción que la historia ha hecho de él, fosilizándolo en ente. No obstante, el mismo Levinas se formula la siguiente pregunta: “¿Lo más allá del ser que la filosofía enuncia –y que enuncia en razón de la propia trascendencia de lo

---

<sup>23</sup> DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, 3ª ed., Madrid, Trotta, 1998, p. 48.

<sup>24</sup> DOM, p. 50.

<sup>25</sup> DOM, p. 50.

<sup>26</sup> DOM, p. 50.



más allá— cae en las formas del enunciado esclavo sin poder desembarazarse de él”<sup>27</sup> El no-ser anunciado en el (des)Decir vendría a ser la purificación del ser mismo en la intervención de un lenguaje traidor. Lenguaje ambiguo, lenguaje enigmático, cuyo propio ejercicio querría correr por encima de los límites genéricos, haciéndose él mismo un más allá del ser para así poder hablar del más allá del ser. Se ve que esta experiencia del desdecir enigmático o ambiguo se topa con unos límites interiores que cortan la fidelidad a tal exceso: harto de lo mismo en lo cual ha devenido como Dicho, el Decir emprende el viaje llevando en sus alforjas la posibilidad de un esperado fracaso. La anarquía originaria se guía a sí misma a través de realismos irrefutables y algoritmos apodícticos con el propósito de señalar un claro más allá del bosque circundante. Su propio enunciar, apto una vez más para sustraerse al imperialismo ontológico de una siempre autorrecobrada esencia, realizaría su labor imposible por medio del enunciado de semejante imposibilidad. Es como si a lo indecible se le convirtiese en el motor de la historia, ubicado más atrás de la historia. Es como si ese indecible que permanece agazapado por detrás de lo Dicho estuviese en la capacidad de rejuvenecer, mediante su propia imposibilidad de hacer carpas en el territorio de lo constituido, los establecimientos de la esencia. Regocijada en el silencio, imperturbable en sus límites, asentada sobre un sentido, la esencia obedece a una disposición en la cual todos los elementos se copertenecen.

### **3. El Bien como disolución del orden manifiesto**

La intervención de otro territorio por la incursión nocturna del Decir, explica Levinas, desea desarreglar el Orden, yendo más allá incluso de la libertad, “se trata de una tentativa más allá de la Libertad”<sup>28</sup>, puesto que ésta todavía no escapa a la inmanencia del orden ni al destino de la esencia. La libertad es así cuestionada en la medida en que sucumbe al ser, unificada (sublimada) en el seno de lo que ya es. La libertad que toma cuerpo en las fórmulas jurídicas y en los códigos legales ya está ordenada al interior de lo constituido o se inscribe en él. Levinas daría gracias a Dios por una identidad en discordia consigo misma apartada del dominio de la esencia: todos los tiempos recuperables deberían poder hallar su propio lugar en el que algo se pierde, en el que la identidad ya no puede volver simplemente a sí misma porque se ha diferenciado en sí misma. Una vez más, la responsabilidad ética sólo puede aflorar entre “seres separados”<sup>29</sup>, ya que

---

<sup>27</sup> DOM, p. 50.

<sup>28</sup> DOM, p. 51.

<sup>29</sup> DOM, p. 54.

nace en un no-lugar con respecto a la esencia, más allá de todo compromiso que haría del sujeto un ser voluntariamente comprometido. Por lo tanto, la responsabilidad como atribución del Otro libera del aburrimiento, de la tautología y de su tedio, y de la monotonía de la esencia; el Otro despierta al Mismo<sup>30</sup>.

Lo curioso de tal sujeción al Bien es que este no se ofrece a una captura voluntaria o a un pacto entre los seres humanos decididos a asumir responsabilidades recíprocas. De acuerdo con Levinas, el Bien no se ofrece a la libertad (a mi libertad de asumirlo y de canonizarlo en fórmulas jurídicas), pues él “me ha elegido antes de que yo lo elija”<sup>31</sup>. Levinas nos atrapa en la extraña paradoja de no ser ni sujetos del Bien ni esclavos de él. La voluntad se expulsa de su ámbito, pero también con la esclavitud se hace lo propio. El sujeto no es tan sujeto como para pretender voluntariamente construir el Bien, zanjar mediante él las consecuencias indeseables de una antropología egoísta o agresiva; pero tampoco el sujeto es tan poco sujeto que deba conformarse a los dictámenes de un Bien frente a los cuales quepa poca libertad de movimientos. Ni siervos ni señores del Bien, pues. Si bien el autor desea disolver conciencia, libertad y presente del movimiento ético por el cual el Bien elige antes de ser elegido (si se elige el Bien es porque éste ya nos ha elegido, si se lo ama, es porque él ama antes de haberle amado). Ello no ocurre sino porque la propia intimidad es intervenida por otra intimidad. Solo así, piensa Levinas, en el *factum* metafísico de ser para el Otro, puede suceder “el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose”<sup>32</sup> y de re-engendrarse en ese mismo extravío. El recubrimiento (o encubrimiento) de la propia piel con otra piel únicamente es posible en la concepción de un Infinito que media semejante recubrimiento. Una piel se mete bajo la otra sin ser jamás disuelta en ésta. El Infinito prohíbe gloriosamente, por su desmesura, tanto la anulación de la subjetividad que visita, como la anulación de la subjetividad visitada.

Concibe Levinas una subjetividad por fuera del tiempo autoidéntico de la esencia y por fuera de las temporalizaciones que liquidan toda diferencia entre los seres que se visitan. Una piel plegada en otra, por más que la cercanía sea asombrosamente cercana, siempre indicará un punto de ruptura, la proximidad asintótica de dos tegumentos que incluso en su máxima cercanía se mantienen separados. En efecto, la corporalidad, cuyo límite último es la misma piel, no es

---

<sup>30</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 215.

<sup>31</sup> DOM, p. 55.

<sup>32</sup> DOM, p. 56.

absorbida por otra corporalidad, aunque el Bien como responsabilidad por el Otro nos convoque a una custodia por él. Se trata de romper con la manifestación de la esencia en un acercamiento que es siempre una ruptura, que parte de la ruptura y se vincula desde esta. En la mediación del Infinito no puede triunfar sino la ruptura. Pero de nuevo, por medio de un magisterio paradójico, el punto de ruptura aspira a indicar precisamente su contrario: a indicarlo, no a ser sustituido por él: “Punto de ruptura, pero también de sutura”<sup>33</sup>. Hastiado el Decir de la clausura de lo Dicho, Levinas querría correr hasta ese lugar donde no son posibles sino la disolución y el poder de larvar un nuevo comienzo. Si no sintiera una cierta alergia a la letra y a los contratos, podría decirse, metafóricamente, desde luego, que Levinas se dirige hacia ese punto donde no hay puntos, hacia ese contractualismo metafísico que no es contrato, pero que es capaz de disolver cualquier régimen contractual determinado o positivamente instaurado. Y parece dirigirse también hacia una anterioridad magmática siempre lo suficientemente vieja como para resistirse a ser concebida dentro de los límites del tiempo o recuperada en él. Esta diacronía fundamental capaz de romper el mudo ensobrecimiento de la esencia y de incrustar en Infinito en la piel que se arropa con otra piel, permite la entrada del incumplimiento como cumplimiento y de la separación como fecundidad. Los dioses se encuentran, pues, en su intemperie; los hombres se solicitan desde ella. El Infinito es la huella. La huella cuya pesquisa no traslada ninguna presencia, no conduce a ésta. No existe animal alguno detrás de la huella seguida por el cazador. El rostro anuncia la huella y es su rodeo al mismo tiempo. El Infinito que él –el rostro– anuncia se desenvuelve como enigma, bajo la luz de un brillo ambiguo. Ni positividad ni negatividad, la huella señala la trascendencia del propio presente y la trascendencia del tema que podría anunciar. El Infinito notifica el fin de mi dominio y el fin de una forma de asumir el dominio, el fin de mis poderes y el fin de una forma de concebir la voluntad.

La Modernidad se encuentra en cuestión, pero asimismo se encuentra en cuestión el “tú” de Buber, sometido a una relación de conciencia. El Infinito como huella es lo que se rehúsa, escapa, evade. Es lo que ya siempre ha pasado, o, aún mejor, lo que habrá de pasar, pero imposible de ser capturado incluso en el futuro, en el horizonte de un presente y de un pasado trascendidos. El Infinito da su propio rodeo en el rostro, se anuncia, previene y pasa en el rostro mismo que nos concierne, siendo “este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio

---

<sup>33</sup> DOM, p. 56.

enigma de la huella lo que hemos llamado illeidad”<sup>34</sup>. Si no existiese el rodeo, ya no estaríamos en la habitación del Infinito, por consiguiente, dar un rodeo significa a la vez escapar del dominio de la esencia y de las palabras cómplices que arraigan en ella. Dice Báñez, citado por Gilson, deseando él también hablar más allá de la esencia, que esta *imperficitur*<sup>35</sup> al *Esse*, que la contracción del *Esse* por medio de la esencia no significa sino una pérdida de dignidad de aquel. El “imperfeccionamiento” del ser por parte de la esencia, aunque sea un acto de piedad con nuestra condición ontológicamente malograda en un contexto cristiano, no es sino una pérdida metafísica. Hablando desde Dios, pero dentro de límites humanos, Báñez habría querido señalar *via remotionis* la elevada dignidad de Él –de Dios– mediante la supresión de las contracciones a las que el *Esse* se encuentra sujeto por intermedio de la forma o esencia. La esencia sería así el rodeo practicado para que el entendimiento humano, a duras penas, pueda comprender el océano infinito de sustancia que la misma esencia reseca. La esencia es algo así como el embudo del ser, para que éste pueda ser en las condiciones propias de la finitud. Sin embargo, en Levinas el rodeo pasa por la illeidad, por un concernir empujado más atrás de la gnoseología, más allá de una certeza autocolocada, más atrás de la toma de conciencia de un objeto cualquiera del mundo. El proceso de destrascendentalización llevado a cabo por Levinas resbala más allá de la ontología y de la epistemología, pues se “pone lejos” en el sentido de residir en una paradoja absoluta, la de la responsabilidad sin voluntad, la de la ética sin actividad, la del testimonio sin sujeto autoafirmado en él. El rostro, una vez más, llama, interpelación que concierne y obliga “sin que tal obligación haya comenzado en mí”<sup>36</sup>. Obediencia prestada antes de la recepción de una orden y antes de la formalización de un contrato, pues se está bajo un mandato que jamás es formulado.

#### 4. Ruptura de la esencia

“Trascendencia” significa en este contexto prohibición al no poder franquearse la infinitud que separa e interpela. El Otro, cuya vitalidad prohíbe su conquista y su reducción noemática, escapa así de la tanatización del tema, esa noche donde todos los gatos son pardos. Instigadora de la muerte, la generalización sólo deja ante sí la monótona llanura del concepto y de la persona. No le incumbe la diferencia, que ha reducido, ni la unicidad de las relaciones fundadas en esa misma diferencia, que ha abstraído. Introducido en la generalidad, el yo se disuelve en ella,

---

<sup>34</sup> DOM, p. 57.

<sup>35</sup> Cfr. GILSON, É. *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 138.

<sup>36</sup> DOM, p. 57.

mientras que “la singularidad insustituible del yo remite a su vida”<sup>37</sup>. Yo, interlocutor del Infinito, descalabro de mi propio Yo, lo separo del concepto y de las condiciones de posibilidad que lo convierten en una trama lógica a fin de que el conocimiento sea explicitado. El Yo deja de pertenecer al reino nouménico, dándose la licencia de permanecer más atrás como productor de significado o como “significación (que) precede a la esencia”<sup>38</sup>. El Yo cae (o se eleva), disuelve la fibra íntima que traba generalidades y participa activamente en la génesis de sus objetos. La gloria de la trascendencia requiere del esfuerzo por prescindir del Yo trascendental. En esta filosofía el pensamiento se desliza hacia una experiencia de unicidad, pero con eso mismo corre el riesgo de atorarse en sus propias imposibilidades. Un nominalismo extremo no haría sino imposible el pensamiento de tal experiencia, porque el mismo pensar tiende a reducir la experiencia en formulaciones más o menos comprensibles para todos. Pero Levinas toma ese riesgo con el propósito de salvar al Otro en su trascendencia, para que la trascendencia en efecto se cubra de la gloria merecida. La exterioridad coincide con el Bien.

A toda unidad ontológica o epistemológica antecedería así un fundamento último no-conceptualizable y, sin embargo, resistido a la irracionalidad. A la razón precedería, pues, una relación personalísima entendida como “expiación”<sup>39</sup> y subjetividad vulnerable, como “sensibilidad incomunicable y no-conceptualizable”<sup>40</sup>, donde el Yo ya descargado de sí mismo y de sus pretendidas purezas recobra su carne y su sangre. En suma, su finitud. Dirá no ‘Yo’, sino modestamente ‘mí’: “El sujeto, que ya no es un yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo al mí, que soy yo y no otro”<sup>41</sup>. Kant debería haber entendido que sus esperanzas éticas ubicadas en el final camino perpetuamente recorrido –y jamás completamente agotado– solo eran posibles merced a una pre-ética, o sea, a una vinculación primordial rebelada contra el absurdo de una identidad definitivamente colmada. Al mundo de las significaciones asentadas precedería un mundo al cual aquél habría traicionado, al cual aquel, en cuentas resumidas, siempre habrá de traicionar: un mundo en estado líquido, territorio en el cual el espíritu hace *epoché* de sí mismo, pero también *epoché* con relación a lo consagrado, mundo hecho de soplos, de humo, de expiraciones, mundo

---

<sup>37</sup> LEVINAS, E. *Entre nosotros*, p. 40.

<sup>38</sup> DOM, p. 58; paréntesis añadido.

<sup>39</sup> DOM, p. 59.

<sup>40</sup> DOM, p. 59.

<sup>41</sup> DOM, p. 58.

que no se deja recoger en la inmensidad perpetua de un tema, la llanura total de un mundo sin hitos ni mojones, sin balizas ni términos. A la metafísica del *Esse*, a Dios y a la metafísica del sujeto se le antepondría la cabalidad de un mundo jamás cabal, la semántica de un mundo sin semántica, el cumplimiento de aquello que precisamente carece de él. Al temor por lo establecido, porque este no es sino el establecimiento del temor, Levinas enfrenta un misterioso recuerdo: “la ruptura de la esencia es ética”<sup>42</sup>.

El más allá al que alude el autor lituano es “un Decir ahogado”<sup>43</sup> que rejuvenece lo ya Dicho, más allá capaz de marcar los límites de una derrota en el horizonte de una victoria: la unicidad del sí Mismo epitomiza la deserción del Yo, la huida o retroceso del Yo ante el mí. La síntesis subjetiva se desactiva, activándose una “síntesis pasiva” a causa de una vulnerabilidad que no se encubre a sí misma, no ofreciendo de sí misma sino precisamente una irreductible pasividad, llamada en *Totalidad e infinito* hospitalidad y acogimiento del Otro. Pasividad que no se guarda nada, pasividad que se entrega del todo, expuesta antes de poder escudarse en la trinchera de palabras ofrecidas por lo Dicho<sup>44</sup>.

## 5. El Decir: parresía y exposición

Así, pues, el Decir es franqueza, sinceridad, veracidad, acogimiento de una convertida que hiera. El Decir no se apertrecha en la falsa fortaleza de lo Dicho, nos asegura Levinas, sino que “se descubre –esto es, que se desnuda de su piel– como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento”<sup>45</sup>, ya que la cultura en lo Dicho no ha hecho sino entibiar la vulnerabilidad a la que, desde un tiempo más que remoto, pertenecemos. Por lo tanto, existiría en el seno mismo de las subjetividades que se trascienden mutuamente una expresividad previa a los campos semánticos cerrados y a la clausura de los sentidos: una sensibilidad que es *per se* significación y autodonación expresiva. La alteridad habla, pero desde su misma exposición. Su misma exposición es lenguaje, superior a todo otro lenguaje y fuente de cualquier

---

<sup>42</sup> DOM, p. 59.

<sup>43</sup> DOM, p. 59

<sup>44</sup> *Salvatis salvandis*, tal vez sea algo similar lo que Henry quiera afirmar con relación a la impotencia original del sujeto, constitutiva e irreductible, esa impotencia que le impide dejarse de lado, desprenderse de sí o desalojarse de sus más íntimas fibras afectivas: *Être un sujet veut dire «subir», veut dire «être». L'être du sujet est l'être lui-même. L'être du sujet est la subjectivité. La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité.* HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, deuxième édition en un volume, Presses Universitaires de France, s.f., p. 515.

<sup>45</sup> DOM, p. 60.

lenguaje. Levinas lo indica explícitamente, "... sinceridad de la exposición; un decir que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes"<sup>46</sup>. La paradoja levinasiana consiste en pensar el no-lugar que ocupa el Decir, "al margen del absoluto"<sup>47</sup>, justamente con el mismo lenguaje que no hace ascos a la esencia ni se rehúsa a las cláusulas de la ontología. Se comprende la necesidad de correr por detrás de los sermones constituidos, así como de las regiones del ser que tienden a cristalizar tanto en saberes como en prejuicios. Pero una desontologización como la propuesta asume el riesgo de tender más allá del ser, utilizando entonces el lenguaje habitual acerca del ser. ¿No pecará así semejante pensamiento de caer en una *contradictio in terminis*? ¿No sería más conveniente callar antes que usar un lenguaje ya siempre caído dentro del perímetro del ser? ¿No sería más elocuente el silencio ante esa empresa desmedida? ¿No sería el silencio el verdadero parricida en el drama del ser?

Fuera del límite externo del ser parmenídeo se ubicaría un lenguaje desesperado por hallar el más allá del ser. Por ello el texto levinasiano se autoimprime de imposibilidades, esto es, intenta perder su estatuto ontológico a fin de alcanzar a esa alteridad más allá de la esencia y más allá del absoluto dicho en términos de ser. Para encerrar lo real, el filósofo debe dejar de lado sus propias imprudencias, en especial la imprudencia de ser ingenuo con respecto al ser, de esta guisa el pensamiento podrá erigir su propia obra, la obra de un olvido, el olvido de sus sombras genéticas y el borrado de las huellas que lo condujeron hasta ese olvido fundamental. No obstante, de acuerdo con Levinas, el Decir representa tanto esa fisura de la esencia, como la fisura del mismo sujeto, la producción de subjetividad del sujeto y su más íntimo rejuvenecimiento, ya que "el sujeto resiste a esta ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir"<sup>48</sup>. Al cuestionar el privilegio teórico del ser, Levinas querría reconstruir un tipo de intencionalidad llamada "intención *hacia el otro*"<sup>49</sup>, a saber, un tipo de vínculo que deje indemne justamente la alteridad de aquello a que se vincula. Pero en su propia rebelión en contra de lo Dicho, en la catástrofe cultural y semántica que ella comporta, Levinas parece soliviantarse incluso en contra del pasado sublimado-conservado en el presente de un pensamiento sintético (*Aufhebung*) y contra la historia y un pasado petrificado en el presente. Toda actualidad muestra

---

<sup>46</sup> DOM, p. 61.

<sup>47</sup> DOM, p. 63.

<sup>48</sup> DOM, p. 63.

<sup>49</sup> DOM, p. 63.

así sus estigmas, su burocrática resignación. Esa rebelión comporta una ruptura fundamental, “destruye sin dejar recuerdos”<sup>50</sup> y “quema los bosques sagrados”<sup>51</sup>: no hay más que inseguridades en esta marcha hacia no se sabe dónde. Viaje hacia un balbucir primigenio que lo Dicho intenta continuamente suprimir. La bondad, vivir para otro y sufrir por su sufrir, se deshace de los cálculos de la historia.

El Bien (una vez más, el *epekeina tes ousías* de Platón, o el *epekeina nu*, el más allá de la mente del Uno de Plotino<sup>52</sup>) guarda en sí algo catastrófico con el propósito de que la catástrofe no sea total (la catástrofe, ¿emblema disfrazado de la Gracia?). Sin embargo, cuando el Bien aparece en lo Dicho, este aflora como su sombra, como su traición. Solo en la bruma apocalíptica aparece la gracia, la gracia como el hermano adverso del horror. La gracia como el cuervo del horror. Pero el apocalipsis es sinónimo de conclusión y de nuevo comienzo si ha quedado, de la catástrofe, “un resto”. La destrucción, si no llega a ser ultimidad, no es más que el reinicio de las catástrofes sucesivas, mediadas por un tiempo de precaria paz o de paz senil. Levinas prefiere el mundo inestable del Decir a las cómodas poltronas de lo Dicho. Lo Dicho como apolillada senectud es la catástrofe de los nuevos comienzos, mientras que el Decir es la catástrofe gloriosa de lo Dicho; aseverado sin demasiados ambages, los sujetos reposarían en una intranquilidad infinita, mientras la tranquilidad finita se edifica únicamente para destruirse. Por eso el mesías escribe unos pocos símbolos en la arena, solamente para que ellos –cuanto antes– se los lleve el viento. El sujeto humano moraría así en la más amplia de las inseguridades, a la intemperie y bajo la furia de los elementos en una ancha tierra que no es sino desolación y desierto. La intemperie como morada. Es preferible tal desdicha a la imaginaria dicha de una vida administrada.

No hay –creemos– sino un Dios enojado tras las líneas de este Bien que exige demasiado, tal vez demasiado, a los hombres, enfrascados éstos en diseñar los becerros de oro ante los cuales prosternarse. Porque los hombres se encuentran por lo general en el trance de erigir ídolos a su altura, de llenar de mercaderías los templos o de hacer de éstos el bazar de ídolos y bagatelas. Las transacciones del espíritu se transforman en comercios materiales donde el mismo cuerpo es órgano de intercambios. Carne y espíritu, inescindibles, forman parte de una dinámica hecha a la medida de los comerciantes. Lo Dicho vende sus bagatelas como perfume del espíritu y como

---

<sup>50</sup> DOM, p. 63.

<sup>51</sup> DOM, p. 63.

<sup>52</sup> Cfr. LEVINAS, E. *La huella del otro*, México, Taurus, 2001, p. 50.



ornato del cuerpo. No es solamente que tu templo, Señor, se ha llenado de ídolos, es que tú mismo templo se ha convertido en ídolo, en mercancía capaz de degradar Tu Altura: el *logos* se contrae a prácticas sociales neodarwinistas por medio de las cuales se intenta simplemente sobrevivir en medio de entornos adversos y complejos. El pánico que la filosofía y la normalidad constituida sienten ante la alteridad recurre a la técnica como fruto de una negatividad que reduce aquella a la idea del hombre: éste se convierte así en la reducción de todo lo que lo excede. Y tú, Señor, has sido suplantado por unas conciliaciones más viles, o más humanas. El mercado se ha hecho cargo de Ti y de nosotros, armonizando lo inarmonizable, haciendo conmensurable precisamente lo inconmensurable. Bajo la ley implacable del precio, hasta el misterio adquiere sus rótulos, su medida, su dimensión. Las obras son tasadas de tal modo que la lógica de la competencia rige *urbi et orbi*, y el *conatus* que allí reside vuelve a contemplar al Otro como aquel a quien hay que suprimir o vencer. Comentando a Adorno, Habermas escribe lo siguiente: “Adorno estaba convencido de que, a medida que la sociedad burguesa fue quedando sometida al principio organizativo del intercambio, el principio de la identidad llegó a dominar universalmente: «En el intercambio tiene ese principio su modelo social; por medio de él los seres y realizaciones no idénticos se hacen conmensurables, idénticos. La explotación del principio de intercambio convierte al mundo en idéntico, en totalidad»<sup>53</sup>. ¿Y qué de la compasión? Queda por allí, como un archivo que debe regularse, a fin de evitar las consecuencias indeseadas de la dinámica mercantil. En este contexto de domesticación cabal, por consiguiente, se estataliza hasta la compasión, mientras los seres humanos ven como buena la administración disciplinada de sus propias existencias.

Más que la verdad clásica de la filosofía, Levinas busca “remontarse desde lo Dicho hasta el Decir”<sup>54</sup>, hasta ese lugar ubicado más acá o más allá de la *quidditas rei*, localizado más allá o más acá de los escorzos iluminadores de la conciencia. Lo que ha sido hasta ahora para los filósofos lo más inteligible debe volver sobre sus pasos para encontrar un fundamento último, cuyo primado no se deje reducir por la transparente manifestación del ser. Levinas, entonces, busca captar en lo Dicho y su transparencia lo indecible<sup>55</sup>, ese mismo indecible que los filósofos han tratado de reducir o de enmudecer. Todo aquello que no sea estandarte de una luz manifiesta dentro de la filosofía clásica, en el ser o en la conciencia, debe ser u obliterado o transformado en

---

<sup>53</sup> HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 160.

<sup>54</sup> DOM, p. 69.

<sup>55</sup> Cfr. DOM, p. 70, n. 2.

principio de inteligencia. Pero Levinas desea pensar en el subsuelo de esa transparencia, mostrando que antes que ella existe una esfera de no inteligibilidad que da pábulo a la muy buscada inteligibilidad. Levinas se ha propuesto pensar “el intervalo que separa el Mismo del Otro”<sup>56</sup>, ese Otro no adherido a la esfera inteligible, pero entregado y recibido en la respiración de una cercanía. Entonces, más que una conciencia que aspira a la objetivación del ser y más que enfrentamiento entre conciencia y mundo, Levinas piensa en los términos de una presencia fugitiva, cuya proximidad en su carne y sus huesos se transforma en la inquietud del Mismo: inquietud del Mismo por obra del Otro, sumisión del Mismo al Otro, producción de subjetividad y condición de posibilidad del nacimiento de la misma conciencia, gracias a la perturbación (cuestionamiento) provocada en el advenimiento de ese Otro.

## 6. Intemperie y exilio antes que logos

Algo se ha despertado antes que el ser y la conciencia, por lo tanto, “el ser no será [...] la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo”<sup>57</sup>, sino una afección, un patetismo, una piel, una vulnerabilidad, radicados en una metafísica previa a cualquier ontología y que la hace posible. El patetismo de la percepción invierte los términos aquellos por los cuales la conciencia idealista se da un mundo; al contrario, por encontrarse aquélla ya siempre incorporada puede haber experiencia de mundo y experiencia del Otro, aunque después la idealidad de la conciencia desee borrar las trazas de su suelo nativo. *Proprium* y *alienum* no son posibles como tales sino en la cita de una experiencia corpórea, incluyendo el encuentro sexual, por el cual cada cuerpo da al otro lo que este no posee: así cada cuerpo va sabiendo de sí mismo, por esa experiencia de dar lo que el otro cuerpo nunca sabría de sí mismo en soledad. *A disembodied ego would have no perceptual experience...*<sup>58</sup>. La afección precede así a la comprensión habitual del ser y de la conciencia. Como si una conciencia constituida sensiblemente fuese previa a la construcción noética que la filosofía ha propiciado en torno al ser como verdad y a la conciencia como certeza. La autofundación del sujeto es desplazada por una heterofundación del mismo, de modo que “el ser no procederá del conocimiento”<sup>59</sup>, y a lo Dicho, esfera de actuación de la ontología en su sentido tradicional, le será antepuesta una matriz significativa anterior, la cual aún reverbera en lo Dicho. Lo no-dicho en lo Dicho, la cicatriz de

---

<sup>56</sup> DOM, p. 71.

<sup>57</sup> DOM, p. 72.

<sup>58</sup> BICEAGA, V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Canada, Nipissing University, 2010, p. 99.

<sup>59</sup> DOM, p. 72.

los textos alterados en lo Dicho y el silencio en lo Dicho servirán para corregir, precisamente, lo Dicho. Empero, ni lo no-dicho, ni las cicatrices, ni los textos no redimidos en lo Dicho, ni la suma de los silencios que allí se guardan pueden ser reunidos en una esencia reestructurada de lo Dicho, esto es, en una esencia que ha recapturado la totalidad de sus afueras. Por nada del mundo. Para que la relación tormentosa entre Decir y Dicho se sostenga perpetuamente es menester que el afuera del Decir permanezca eternamente afuera, de forma que “en esto Dicho (sorprendamos) el eco del Decir”<sup>60</sup>, a saber, justamente eso que impide la coagulación definitiva de las esencias en el ámbito de lo Dicho. O sea, el envejecimiento de la vida se imposibilita en este afuera capaz de mortificar incluso las semánticas más depuradas.

Aquí no hay reposo, incluso el reposo más duradero no habrá de durar para siempre: pronto vendrá a su encuentro precisamente ese (un *quién*, un semblante, un vínculo, sociabilidad y ética) con poder suficiente como para desacomodar la seguridad del *logos*. Un *logos* desconcertado no sabe cómo atrapar como “algo” a ese *quién* que ya no se hurta a la “labilidad del tiempo”<sup>61</sup>, sino que se muestra como origen de este. Desde el punto de vista de Levinas, capturar a ese alguien movilizador, asegurándolo en el interior de un sentido, sería como atrapar en un recipiente la misma luz. El Decir que allí se expresa está “a salvo” de la significación acotada de la esencia y de la inmunización contra el tiempo, de manera tal que la significación más allá de lo Dicho reside en el Decir. Y este, el Decir, que muere en lo Dicho, jamás muere en lo Dicho: la historización es una suerte de desfallecimiento del Decir, sin embargo, este nunca se identifica con el horizonte de lo Dicho que propicia. Permanece más atrás, siendo fuente perpetua de una significación siempre amenazada por la cristalización en lo Dicho. Más allá de la suma de enunciados fosilizados se encuentra un Decir que los propicia y eventualmente los disuelve. Nunca lo Dicho podrá reunir en sí la fuente de significaciones inagotables del Decir, pues jamás reunirá en un presente la dispersión que conlleva el Decir. Así, pues, en el seno de una metafísica diacrónica, fundante e inmemorial, y de una filosofía patética llevada aún por un énfasis trascendental, lo que quedará en entredicho es el privilegio del presente y de la presencia como un proceso de autoclarificación típico de la ontología. El olvido del ser muta en Levinas en el olvido del Decir por obra de una significación anterior a los sedimentos de lo Dicho, sobre los cuales el Decir tiene que retornar insertando una significación no-ontológica. La ‘pura pérdida’

---

<sup>60</sup> DOM, p. 73.

<sup>61</sup> DOM, p. 86.

representada en ese tiempo irrecuperable del Decir contiene en sí una ganancia resuelta en significación no-esencial.

La óptica levinasiana se ha desplazado en el lapso temporal que separa a *Totalidad e infinito* de *De otro modo que ser*. Sin embargo, en una y otra obra se conserva ese ‘retroceso’ que Levinas desea conservar sobre el pensamiento identitario. Si se desea pensar al margen del absoluto, esto es, en contra de cierta tradición filosófica, no habrá más remedio que ir hasta los predios de la sensibilidad, de un rostro que es *per se* signo, ese lenguaje del cual otro lenguaje no es sino signo vicario. La subjetividad es pensada, por ende, como una producción ya no contraída a la transparencia del ser ni a la unanimidad trascendental del Sujeto pensante, antes bien, “el sujeto resiste a esta ontologización desde el momento en que es pensado como Decir”<sup>62</sup>. La historia se aclara en lo Dicho, pero allí no se agotaría el Decir, encargado de subsanar los mismos cansancios de la historia. El Decir se presentaría de esta guisa como el devenir de lo Dicho y la redención de un acto prevaricador. Por consiguiente, la apofansis del ser llega a ese extraño cruce de caminos donde el olvido mismo toma la palabra, donde resuena una antiquísima vigilia: “Desde ahora, detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación”<sup>63</sup>. Nos remontaremos, pues, desde la positividad de lo Dicho hasta el santo grial del Decir, desde el imperio del ser hasta la “violencia buena”<sup>64</sup> capaz de interrumpir la violencia de lo Dicho. De este modo, el ser-para-sí comienza a mostrar su más íntima herida, la de ser-para-Otro, mientras la clausura de la esencia viene a ser herida por la presencia de una significación que jamás es clausura. El lenguaje, en opinión de Levinas, no se agota en el acto intencional (*noesis*) que deriva en un *noema* (lo Dicho), como si el lenguaje no fuese más que pensamiento cosificado o dispuesto a ello en su propio movimiento. El desahogo de la conciencia soberana se asocia entonces a un “decir puro”<sup>65</sup> por el cual el sujeto abandona su recurrencia y “la comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad”<sup>66</sup>. La intencionalidad es sustituida por la proximidad de la visitación del Otro y por el exilio. Por consiguiente, el sujeto, a la deriva, como un corcho agitado por las

---

<sup>62</sup> DOM, p. 63.

<sup>63</sup> DOM, p. 88.

<sup>64</sup> DOM, p. 95.

<sup>65</sup> DOM, p. 100.

<sup>66</sup> DOM, p. 100.

olas, abandonando lo que ha sido su lugar y morando en su propia vulnerabilidad, sale a la intemperie.

La epifanía del rostro, suficientemente caracterizada en *Totalidad e infinito*, resurge ahora como el sujeto del Decir: allende el acto comunicativo que aporta un mensaje a un decodificador, el Decir no aporta signos, él mismo es signo, aproximación significativa en un lenguaje silencioso y expresivo. Proximidad que va “de alma a alma”<sup>67</sup>, evade cualquier *quidditas*. Fugitiva de la identidad, se hace apta para asumir la singularidad del hombre que voca y de la relación con *quien* voca. Pero entonces si el ser no aparece allí como tema, ¿cómo es él concebido? Levinas lo señala claramente: el ser es vulnerabilidad<sup>68</sup>. El sujeto del Decir es él mismo signo, *hoc signum*, es él mismo intemperie, incluso, intemperie gnoseológica, pues se rehúsa a echar raíces en la seguridad de lo Dicho. Ese *uno* que habla no ha sido encomendado como si fuese un objeto a la teoría, sino que en el mismo Decir se autoexpone desnudo, camina hacia la posibilidad del ultraje y rescata una *lectio* no-conceptual que ha sustituido los escorzos intencionales por una intemperie donde hasta la misma piel desaparece o se convierte en el índice de la desnudez. Parecería que recuperar el habla auténtica en ese Decir fugitivo coloca a la subjetividad en el trance de una absoluta indefensión. De la subjetividad que significa sin reservas no ha de esperarse un renacimiento de los actos constituyentes ni de la voluntad conquistadora. Según Levinas tales figuras son secundarias en comparación con un “antes” más fundamental que ellos. En la sinceridad del Decir se ha perforado “el muro del sentido dicho para retornar a este más acá de la civilización”<sup>69</sup>. La desnudez del Decir y del uno que se hace signo en él remite a esa desnudez civilizatoria no afectada aún por la uniformidad cultural de lo Dicho. A la unidad del género y a las técnicas de equilibrio social las antecedería una proximidad-fraternidad por la cual los otros ya siempre conciernen (me conciernen). Si “el Decir se fija en Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia”<sup>70</sup>, esto es, pierde su unicidad fundamental y el dios de la proximidad, entra en el campo de las relaciones conmensurables y controlables. Existe, pues, el *locus* de una naturaleza salvaje que ninguna fijación significativa es capaz de reducir, llamada a poner en suspenso el imperio de los *noemata*, cuestionando la

---

<sup>67</sup> DOM, p. 102, n. 35.

<sup>68</sup> Cfr. DOM, pp. 102-103.

<sup>69</sup> DOM, p. 219, n. 7.

<sup>70</sup> DOM, p. 238.

desensibilización de lo individual, “ya referido a lo universal en la intuición”<sup>71</sup>. Existiría, entonces, un ámbito semánticamente insaturado que permitiría al singular recuperarse a sí mismo y, a la vez, huir de las tendencias normalizadoras de los saberes constituidos. Aunque la salvación guarde en sí el dolor, la exposición, la herida y, en suma, la vulnerabilidad, ella es preferible a la comodidad de todos sus contrarios. Decir ‘subjetividad’ en el territorio leviansiano es dejarse atrapar por el des-interés del sujeto, o sea, por el revés del sujeto al cual nos hemos habituado, desinterés que lleva a sufrir por el Otro “pero para nada”<sup>72</sup>, porque la ética no debe jamás recoger en sí una ganancia cuando el sujeto se da en una entrega genuina. Por eso la entrega genuina no es tampoco un dar, sino una pasividad tremenda, una pasividad desordenada, tanto, que no es jamás la antesala de un acto sucesivo. Solamente de esta manera, quemándome por el otro, por mi herida fecundada en y desde la herida del Otro a mi pesar, “el ser *para-el-otro* [...] se guarda del *para-sí*”<sup>73</sup>.

La exposición en el Decir y la entrega del uno que habla no esperan emolumentos. Tal rédito lesionaría la heterodidáctica inscrita en la *illeidad*, en la alteridad que impide la recuperación ilesa del sí mismo. Solo en la lesión inevitable puede la subjetividad salvarse a sí misma, pero huyendo a la vez de sí misma. Aquí, para ser salvado, deben marrarse los centros habituales y las zonas marcadas por la fortuna. La verdadera fortuna será, por lo tanto, el infortunio. Y la subjetividad solo podrá vivir inflamada si del *foyer* del sí Mismo solo quedan cenizas, si el Yo no se tiene como su propio destino. El Decir abaliza la ruta hacia el Otro, es para-Otro, ya y siempre exilado, sin que este mismo exilio aflore como un acto de exilio ni como voluntad de acogerse a un destierro. La herida que hiere y el exilio que exilia llegan como a pesar del herido y a pesar del exiliado. Estar “penetrado por el otro”<sup>74</sup> no implica una entrega con condiciones, un pacto en el cual el vencido pide en la rendición reservar algunas cláusulas para sí; más bien, ello involucra un dar que no es dar deliberado y una entrega que no es voluntaria. En el Decir existe un sujeto enriquecido en su pasividad, a saber, una ofrenda en la que el sujeto solo se gana en el más absoluto de los extravíos, pues “en el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya

---

<sup>71</sup> DOM, p. 119.

<sup>72</sup> DOM, p. 104.

<sup>73</sup> DOM, p. 104.

<sup>74</sup> DOM, p. 103.

más, sin pisar ningún suelo”<sup>75</sup> ni el pavimento de la voluntad y del narcisismo coagulado en ella. Para que la ética encarne y el Bien sea posible, para que el protocompromiso del Decir funde los compromisos ulteriores de la ciencia y del Estado, Levinas propone que el sí Mismo aflorado de esta pasividad lo haga a su pesar, identidad de quien en su ser-para-Otro deja de vivir para-sí, y, sin embargo, ella no deja de resplandecer en su propia destitución. A este punto vale la siguiente reflexión de Dussel, aunque formulada desde y para un contexto sociológico: “Esta aceptación “a pesar mío”, en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición responsable”<sup>76</sup>.

## 7. Morir por...

De un yo arrancado de sí mismo en virtud del Otro no debería quedar sino el mismo arrancar. Pero del mismo arrancar en que aún habita el yo y en la suave languidez de lo poco que ha quedado el yo no se marra completamente. La tragedia del yo por no recuperarse es justamente su eterna recuperación, por más delgada que ésta sea. El retorno tiene lugar, aunque la misma voluntad de retorno no se halle en su fuente. Volcado desinteresadamente hacia el Otro, el Yo, perdiéndose, se gana; el Yo, desvaneciéndose, se autoproduce, vuelve a sí mismo no en la mediación del antojo, sino a su pesar. Un volver involuntario, nacido en la pasividad extrema del para-el Otro. Vale decir: a su pesar, el Yo nunca se pierde del todo, incluso en el sufrimiento y en el traumatismo, incluso en la máxima agonía de una vulnerabilidad herida, en el martirio de una carne crucificada: “Es a pesar mío que el Otro me concierne”<sup>77</sup>. En el máximo de su propia disolución, la subjetividad crece, en el ápice de su desvanecimiento, se empalma con la obediencia: obediencia a un mandato que nadie ha emitido y al edicto de un *quién* incapaz de formular edictos. La subjetividad es su propio *perpetuum mobile*, desobedece el imperio de las reducciones ejercidas sobre lo mundanovital, se rehúsa a la captura elaborada desde las mallas lógicas de un yo purificado de mundo, se hurta a los paréntesis que desangran la vida. El diluvio siempre amenaza<sup>78</sup>. También, el apocalipsis, la catástrofe. La intemperie no deja de ser la morada. Se obedece sin mando y sin autoobligarse a la obediencia; por así decir, la estructura ética primordial desde la cual se habla exige que la obediencia no sea exigida. Se presta obediencia no a la vida reducida, no al mundo guardado entre paréntesis reductores, no al *cogito*

---

<sup>75</sup> DOM, p. 101.

<sup>76</sup> DUSSEL, E. *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 53.

<sup>77</sup> LEVINAS, E. *Humanismo del otro...*, p. 110.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 130.

que se presenta como el arca del ser, sino a “la violencia de un verbo inaudito”<sup>79</sup> que manche, con la tintura del mundo, los mismos dedos del Yo puro que pusieron en entredicho al mundo. Ser compelido por una alteridad a cuya invasión no se puede sino dar anuencia expresa, una coacción sin coacciones, mas no racional, sino performativa, plasmación en el Decir y en el rostro que es *in se signum*, palabra plenamente expresiva que ha dejado atrás la cristalización del saber en un Absoluto (Saber Absoluto) textual, en cuyo cuerpo –el cuerpo de este Saber Absoluto– ya no circula una posible transformación de los mensajes. Aquí el lector es incapaz de adscribir el texto a otro sentido, pues está encerrado en los calabozos del sentido ya localizado y ya asentado. El saber Absoluto no es sino la autocelebración del saber en la identidad del concepto, en la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico<sup>80</sup>, en una palabra, en la supresión de toda excedencia con respecto al pensamiento.

Levinas siembra de inseguridad su filosofía. El Decir nos enseña la imposibilidad de “saturación semántica”<sup>81</sup> de los sentidos, su repulsa a la estructura *more geometrico* de los textos consagrados, para así perderse en la tentación de un nuevo amanecer, auscultando lo por venir y lo inaudito que palpita en el sistema de los afectos humanos. Ni el sujeto controla los textos que escribe, ni la firma cierra las lecturas posibles, ni la voluntad regula el destino que la espera. Pero entonces es así como el Bien viene al mundo, como la responsabilidad se convierte en un compromiso más primitivo que cualquier compromiso. Por consiguiente, la respuesta ante un llamamiento ya está dada en la piel misma que hemos descrito como susceptión y vulnerabilidad. Se es recepción antes que voluntad; se es acogimiento antes que cualquier género de compromiso o de cualquier especie de rúbrica que avala a una voluntad. Reino del Bien<sup>82</sup>. Reino de un tiempo sin presente, reino de un tiempo que el presente de la conciencia no atrapa. Por ser para-el-Otro y nunca para-sí, el Yo tiende su propio para-sí.

Llegar hasta a morir por el Otro señala el lugar de una sensibilidad abierta y de una piel susceptible de ser afectada: no afectación debida a una voluntad que decide ser afectada, sino afección que ya ha ocurrido antes de que la voluntad pueda decidir cosa alguna. La piel no está allí para proteger los límites de una corporalidad ante la dolencia, al contrario, la piel está allí como posibilidad de ser vulnerada antes de cualquier decisión de ser vulnerable. La iniciativa se

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>80</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2000, p. 58.

<sup>81</sup> PEÑALVER, P. “Jacques Derrida: la clausura del saber”. En: J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 23.

<sup>82</sup> DOM, p. 106.



ha perdido, el sujeto ha dejado de lado toda clase de gloriosa *Entscheidung* o ha desistido de los movimientos que conducen hacia el *telos* que se desea. Más aun, el *telos* ni siquiera debe ser deseado; si este se desea, se heteronomiza negativamente el movimiento que a él conduce sin querer conducir a él. Asimismo, si el *telos* llega a desearse, el sujeto mismo se desea, recentrándose entonces y expatriando la centralidad del *telos*. Si el sujeto se interpone a sí mismo en la realización del bien moral, es decir, si está demasiado inmerso en el movimiento que lleva hasta el Bien. Este desaloja la escena que él debía copar enteramente, para dar espacio a un sí Mismo demasiado autoconsciente. Si se vive no tanto por la obra como por la propia gloria, o si la gloria intercepta de alguna forma la gloria genuina de la obra, ya no se vive por esta, sino por aquello que se interpone o pestaña en el camino hacia ella. El Yo ha vuelto por sus fueros, expulsando con ello la entrega a la obra, reasumiendo una fatal importancia en el camino hacia la obra, porque no ha comprendido que el autor debe desvanecerse para que la obra viva su vida: desprendida de su autor cobra una vida otra, otra vida, diferente de la del autor. A la síntesis activa se la sustituye por una susceptibilidad o una vulnerabilidad fundamental que ha renunciado a la ordenación a la que el concepto (o la identidad) le llama. La acción es suplantada por la paciencia, la espontaneidad que engendra la unidad de lo múltiple por una síntesis pasiva<sup>83</sup>.

## 8. Obediencia

En este punto reiteramos la pregunta de Levinas: “¿Cómo comprender, entonces, el *a su pesar?*”<sup>84</sup>, la “Obediencia sin deserción”<sup>85</sup>, la “deuda impagable”<sup>86</sup>, el “tiempo como obediencia?”<sup>87</sup>. El sujeto ni contrata ni renuncia la llamada a la cual responde. Una heteronomía alejada del erotismo (este siempre recalca en el sujeto como expresión de un viejo egoísmo en que el Yo se tiene a sí mismo como verdadero blanco del movimiento, y al que el erotismo solamente da inicio) se instala de esta manera en el corazón de la subjetividad, sin que esta pueda salir indemne de la maravilla de un golpe traumático que proviene de fuera. Es menester remontarse hasta el Decir para así superar las constricciones identitarias tanto de lo Dicho, como de su testamento, lo Escrito. Hay una indignidad esencial en el ámbito de lo Dicho, así como en sus soportes testamentarios: es como si la muerte hubiese, en él, alcanzado a la vida y a la sinceridad

---

<sup>83</sup> Cfr. DOM, pp. 105 y 106.

<sup>84</sup> DOM, p. 104.

<sup>85</sup> DOM, p. 106.

<sup>86</sup> DOM, p. 106.

<sup>87</sup> DOM, p. 107.

expresiva de la vida en lo que ella tiene de irreductible: el *uno* o el *alguien*. Es como si una semilla necrológica anidara en el seno de lo admitido, como si en lo logrado se domiciliase, al mismo tiempo, una pérdida, pérdida retraída tras lo logrado que, en un momento propicio, es capaz de contrarrestar la necrofilia de lo Dicho.

En la huella del Decir, remanente en lo Dicho, se absuelve la existencia de sus costosas seguridades: las pólizas contra todo riesgo olvidan únicamente una cosa, ¿quién nos asegura en contra de las pólizas contra todo riesgo? ¿Y quién ha dicho que una vida con sentido es una vida asegurada en contra de todo riesgo? Quien piensa así, se inoculara contra el dolor, el sufrimiento y el gozo que brotan en lo inesperado. La expresión agustiniana (o antiagustiniana, dependiendo de la lectura) cobra aquí todo su vigor: *Semper quaerere, nunquam invenire*. Si la vida es una liturgia perenne y si el oficio divino no puede capturar justamente lo divino es porque lo divino es siempre retracción, una magnitud inapresable por el mundo de los *phaenomena*. Jamás encontrar, aunque busquemos eternamente, es la consigna de un espíritu contrariado, pero animado y enriquecido en la fuente de su misma contrariedad. Saber que una situación adverbial no da pábulo al Absoluto no significa despreciar su búsqueda, como tampoco saber que Dios no existe, sino buscarle desesperadamente. En los privilegios sostenidos en la cosificación de lo Dicho tienen lugar los males de la vida. Por ello Dios no puede sino contraerse ante el mundo y su precaria sabiduría. Dios, perpetua exterioridad ante la conciencia y Gran Ausente fenoménico, nutre con su ausencia a un mundo que malamente ha prescindido de Él, porque se ha limitado a multiplicar sus imágenes en ídolos adquiribles. En Levinas, la marcha de esta intención hacia la exterioridad tiene como su vehículo a la paciencia: el uno o el alguien, desalojándose del centro de su identidad, ingresa en la responsabilidad por el Otro. El sí mismo en que se encuentra el sujeto desautoriza su entrada en los actos volitivos propios del sujeto tradicional que elabora síntesis tras síntesis en su apoderamiento hostil del mundo. De acuerdo con Levinas, por el contrario, la pasividad indica un estadio distinto al de la voluntad constituyente, pero no por eso menos constitutivo y creador de subjetividad. Se supone que puede darse una carrera hacia eso que se halla al margen de lo Dicho, por la huella que se conserva de ese “antes” en lo Dicho. La pasividad se contrae a ‘esto se pasa’, a una ocurrencia en la cual la responsabilidad por el otro comienza. El sí mismo subsiste en la forma de un *conatus existendi*, más lejano del control volitivo de las circunstancias, afortunadamente atrapado en el *pathos* por el otro. El sujeto visualizado como sí Mismo está “colocado de entrada en el acusativo (¡o bajo la

acusación!)...”<sup>88</sup>; “... sujeto que vive en algo como «el reverso» del Yo activo...”<sup>89</sup>, “se trata de una exposición pasiva al ser sin asumirlo”.<sup>90</sup> La piel entra en otra piel gracias al margen de lo Dicho en que habita el Decir, inagotable en la cosificación de todos los Dichos posibles. Pasividad obediente en la cual el sujeto jamás reposa.

No parece haber, lo aseveramos una vez más, reposo en el pensamiento de Levinas. Incluso la pasividad más pasiva, la pasividad cuyo subterfugio no es servir a ningún acto, se transforma en la intranquilidad del sujeto vulnerable y, por lo tanto, en modificación del yo que se ha deslindado de su propio sí Mismo. La fecundidad entra por el Otro y se maximiza en la vida llevada a efecto merced a él. La Mismidad reposada ha dejado de ser una puerta abierta a la vida, más aun, es la puerta que ya se ha cerrado a la vida. El vitalismo de la pasividad levinasiana, como los cuernos de Josué ante Jericó, derrumba las altas murallas en que la Mismidad ha anhelado enclaustrarse. El testimonio del Bien, incluso en los términos de su antinomia, es cualquier cosa menos una esencia testamentaria, menos una palabra que ha guardado las notas fundamentales de la cosa. La voz guarda el fenómeno, pero también recuerda en sí el talante de otro tipo de lenguaje. El testimonio del Bien se alimenta de una inquietud sin lugar a dudas “*mejor que el reposo*”<sup>91</sup>. Pero todo se pasa como si el sujeto no actuase en ese mismo pasar, como si el ser de la vulnerabilidad fuese más potente que el ser de la voluntad, como si el sujeto moderno hubiese sido presa de tal olvido, siendo Levinas la coartada de una memoria indispensable. El ofertorio de sí mismo en la vulnerabilidad deja de lado lo habitualmente asociado a nuestro modelo de sujeto; es más, el mismo Decir testimonia esa pasividad primigenia y la bondad que por ella ocurre a pesar del sujeto. Sin embargo, el autor desea que, aun en la pasividad y en la vulnerabilidad se mantenga el sujeto, pues la vida retorna justamente en ellas (pasividad y vulnerabilidad), rescatándose en ellas. Por eso reprocha a Heidegger la pasividad de un lenguaje sin sujeto (*die Sprache spricht*) o del cual el mismo lenguaje es el sujeto. En la pasividad levinasiana ni siquiera se da una experiencia de pasividad en el sentido de que el sujeto armaría sus menajes para comenzar el largo viaje hacia sí mismo; no obstante, insiste Levinas, sí se produce una irrecusable responsabilidad, un vínculo suficientemente analizado en *Totalidad e infinito*.

---

<sup>88</sup> DOM, p. 108.

<sup>89</sup> DOM, p. 108.

<sup>90</sup> DOM, p. 108.

<sup>91</sup> DOM, p. 109.

El dolor por el Otro no se sufre voluntariamente ni se activa en el sujeto por obra de la voluntad: ello ocurre, pasa, pasa a pesar del sujeto, pesa, a pesar del sujeto, en el sujeto. Pero aquí sujeto significa unicidad de quien obra a su pesar, o lo que es lo mismo, imposibilidad de ser reemplazado en la inquietud pasiva de la sensibilidad que se deja penetrar por el sufrimiento del Otro. Por lo tanto, existe una autonomía de la sensibilidad, aunque ella conste sólo de una pasividad fundamental apta para abrir al sujeto a la recepción sufrida del Otro. Es más, no es propiamente hablando apta para abrir al sujeto, sino que el sujeto, en ella y por ella, ya se encuentra abierto al sufrimiento del Otro. Es decir, ya ella indica una proximidad. Entonces, el sufrir es el sufrimiento de un *quién* en su unicidad e irremplazable en esta: “Unicidad significa aquí imposibilidad de hurtarse y de hacerse remplazar en la que se teje la propia recurrencia del yo”<sup>92</sup>. En su carácter pasivo, la sensibilidad no puede sino decir ‘heme aquí’, *hineni*, con lo cual la bondad ya me ha elegido para ser la puerta de ingreso de la afrenta y del dolor, y para no anestesiarme ante ellos. Claro, la hiperestesia levinasiana impone en su texto una elección pre-original, pues el Bien, en la misma pasividad, elige a un *quién* sin ser elegido a su vez por este: el Bien ocurre y no puede sino ocurrir, y no puede sino ocurrir a pesar del sujeto y al margen de la conciencia. La bondad es siempre antes que la elección. Hurtarse al sufrimiento del Otro significaría añadir un *plus* de sufrimiento al sufrimiento ya ocurrido. Se puede huir ante la afrenta y ante el dolor, pero la huida misma no será sino el testimonio –negativo– de mi propio sufrimiento ante el sufrimiento del Otro: el Otro y su dolor ya han entrado en mí, aunque mi yo, siempre rezagado con respecto a la sensibilidad, dictamine mi condición de fugitivo frente a la desgracia del Otro.

La bondad me ha elegido antes de mi huida: de ello es testimonio la huida. Pero si no huyo, ¿soy por eso bueno? Levinas es categórico en este aspecto: saberse bueno y complacerse en la propia bondad, alimentando el propio narcisismo, sería perder la propia bondad<sup>93</sup>. La bondad, por decirlo de alguna manera, debe actuar siempre *a tergo* para que en efecto pueda serlo. Toda recurrencia del Yo se revela como comprometiendo la vida moral anterior al Yo. El Yo que no sabe cómo escapar de sí es el epígrafe de una vida sustantivizada, pero no moralizada. La posición absoluta del Yo y de su identidad indica la renuncia a ser fecundado por la alteridad, sometiendo la sensibilidad al lazo unificador del entendimiento, engolfándose así en un olvido

---

<sup>92</sup> DOM, p. 112.

<sup>93</sup> Cfr. DOM, p. 112.

fundamental: en el olvido de la autonomía de la sensibilidad por la cual el Bien ya siempre se ha infiltrado en la propia vida. Hay un olvido fundamental que Levinas desea recuperar para una filosofía en la que las comunidades conceptuales han incurrido al sustituir la unicidad del sufrimiento, del vínculo y del Bien. La diferencia irreductible entre uno y otro debe ser comprendida siempre como no-indiferencia, “en tanto no-indiferencia”<sup>94</sup>. Desposeído de mi soberanía que urbaniza lo *alienum a me*, desciendo entonces a una alienación irremplazable, en la cual nadie puede tomar mi lugar: la separación mía con respecto al Otro no significa indiferencia, sino, al contrario, obsesión.

### 9. Alienación vulnerable

Desde la perspectiva de Levinas, la propia alienación por la alteridad del Otro es al mismo tiempo la condición de posibilidad de no estar alienado. La alienación provocada por el Bien es, *eo ipso*, cordura, desalienación, amor. Gracias a la no-recusación de mi responsabilidad el reino ético ha entrado en mí antes de que yo mismo haya gestualizado una anuencia y mi palabra lo haya autorizado. Cautivo de esa pasividad, me alieno al sufrimiento del Otro, respiro la asfixia de su opresión, pero justamente allí soy cualquier cosa menos una alienación insignificante. En tanto que *alienus* el hombre no se aliena. En tanto que no sé cómo evitar que otra piel deslice sus heridas bajo mi piel y eludir que su herida devenga mi herida y responsabilidad por ella, es como no estoy alienado. La auto-recuperación del sujeto no es conceptual en lo absoluto, es ética, pero para que lo sea debe primero cubrirse de los jirones de una existencia marcada por la sensibilidad, el gozo y el sufrimiento. Correr en pos de una subjetividad indemne a fin de salir de los estrechos marcos de la filosofía y del derecho, supone casi ir al encuentro de un más allá rousseauiano en el cual la naturaleza no ha mostrado aún las cicatrices del siempre alterado texto civilizatorio.

La categórica diferencia entre Levinas y otras *formae mentis* radica precisamente en la pasividad inscrita en su pensamiento. Es que para el autor lituano allí donde emerge la voluntad lo propiamente humano deja de ser. En la sociedad ya incoada, imperio de lo Dicho anudado en el olvido del Decir, existe un orden de impostores, de certezas ligadas a la fuerza y al frío clavado en el corazón de quienes se interpelan. Pero en el cénit de semejante barbarie, pareciera que el vértigo de los orígenes corre como una redención al encuentro de un orden particularmente peligroso, descalificador de la autonomía de la sensibilidad y de la vulnerabilidad, esa larga

---

<sup>94</sup> DOM, p. 114.

herida que recubre a nuestra propia piel. La inscripción primitiva a la cual Levinas quiere echar mano corre los riesgos de todo mundo primitivo: lo primitivo ya no puede ser alcanzado, mientras que el mundo civilizado, cosificado y custodiado por funcionarios serviles ya no debe ser aceptado: es una *contradictio in terminis* la esloganización de la espiritualidad, confiada a unos funcionarios sistémicos, adscritos a una estupidez encostrada de la cual ni siquiera son conscientes.

En el pensamiento de Levinas, diciéndolo con las notables palabras de Starobinski referidas a Rousseau, “la felicidad está tras de nosotros”<sup>95</sup>. Por supuesto, con una diferencia capital: en la cercanía con lo lejano y lo separado, el pensamiento de Levinas no argumenta en sentido felicitarlo, sino, por el contrario, en el sentido de no ser insensible ante el dolor que interpela; si se quiere, el de Levinas podría reiterar las palabras de Starobinski, sufriendo estas una ligera variación, “la autenticidad está tras de nosotros”, aunque sus huellas recorren el presente mismo que las vive en forma de olvido. Pero el Decir, recuperado, desempolva ese olvido, da su pasión al reencuentro con ese olvido. Desencuentro como encuentro y alienación como no alienación (incapacidad radical de ser indiferente a la vista de lo humano. Mas tanto el sujeto como el objeto del Decir se topan con la ineludible significación de lo Dicho: ¿qué decir del sujeto que huye de su propio Decir y de su propio acusativo frente al sufrimiento ajeno, para así anestesiar su vulnerabilidad constitutiva? ¿Qué decir de quien se arredra ante el espectáculo del Decir ajeno, eternamente siervo de un sufrimiento que interpela? ¿Qué decir de la perpetua huida de los hombres hacia las significaciones establecidas, hacia la comodidad de los sitios habituales, hacia los prejuicios normalizadores?

---

<sup>95</sup> STAROBINSKI, Jean. “Introducción”. En: Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 35. *Sine dubio*, todavía en la notable estela de Starobinski, Rousseau no pudo con Jean-Jacques. No obstante, ello, y argumentando en pro de Jean-Jacques, no creo que la filosofía deba suprimir en sí al niño asombrado que ahora adulto argumenta. Tal supresión significaría sencillamente y *a fortiori* la del asombro y la de la posibilidad de retomar la palabra más allá del cerco asfixiante de lo Dicho. La normalidad del cliché ha de ser desbaratada por el coraje del asombro y por la pregunta ingenua que todavía no ha sido calmada en el universo de respuestas pre-elaboradas y santificadas por la confianza que todo el mundo les presta. Confiarse al Decir significa darse a una anomalía descosificadora, a una destrucción edificante, aunque ello a veces signifique partirse el alma en una habitación edificada fuera de los límites de la esencia. Un viejo amigo me confesó una vez que el filósofo, entre los cuales él mismo se cuenta, reside entre el libertino y el sacerdote, sin atreverse con denuedo a tomar ora los cuerpos, ora las sotanas. Lo admito, milito en esa afirmación. Pero las retenciones inscritas en lo anterior tal vez solamente signifiquen que una cierta infancia filosófica no debe resignarse a su muerte, pues la filosofía vive de esa resistencia. Salvando las distancias que haya que salvar, repito aquí las palabras de Habermas escritas a propósito de Adorno: “No es casualidad que el misterio del genio se cifre en una edad adulta que logra retener su infancia”. *Perfiles filosóficos...*, p. 149.

En la aparición de la verdad, encajada en la aparente superioridad del entendimiento unificador, la sensibilidad es esa inmediatez hecha para ser reprimida. La intuición sensible es un momento que nace apagado, subordinándose a los privilegios del entendimiento, sea este caracterizado en su plenitud subjetiva, sea en la síntesis preconciada de la *adaequatio*. Si se pudiera afirmar algo puntual del pensamiento de Emmanuel Levinas, esa afirmación sería: inadecuación. Inadecuación entre quien aborda y lo abordado, inadecuación entre interpelante e interpelado, por consiguiente, el sujeto del enunciado no haría jamás desaparecer al sujeto de la enunciación (rostro, *quién*, Decir), con lo cual la proposición no se reduce a una fórmula para la transmisión de una significación dentro de la arquitectura de lo Dicho, sino que en su enunciación es ya más que lo Dicho. Entonces, propiamente hablando, ni el *noema* practica su indiferencia frente a la *noesis* y al pensador, ni el Decir se sumerge para siempre en las cálidas entrañas de lo Dicho. Lo sensible no estaría fatalmente atado al más allá que lo corona y le da cumplimiento. Para rescatar la inmediatez y autonomía de lo sensible, Levinas tiene que llevar a afecto un recorrido tan largo que terminamos por recordar el carácter siempre mediado de toda presunta inmediatez. Para llegar al lugar otro que el autor nos propone en la forma de una inmediatez y de una sensibilidad no referida a lo universal que habita ya en el corazón de la intuición, es menester denunciar los elementos monopólicos del procedimiento gnoseológico que la filosofía ha sabido privilegiar, sin advertir en tal privilegio, justamente, el riesgo de ciertos olvidos y de ciertas autonomías, *in concreto*, de la autonomía de una sensibilidad no reabsorbida en la luz del entendimiento, y de la autonomía de lo individual que el entendimiento tiende a desensibilizar y a desindividuar. Así, pues, el entendimiento posee “la autoridad de una instancia suprema y soberana, en tanto que proclama y promulga la identidad de esto y de aquello; ello es algo que se le reconoce desde hace tiempo en filosofía bajo el título de espontaneidad del entendimiento”<sup>96</sup>. Sin embargo, lo sensible se reserva su propia significación divorciada del movimiento cognoscitivo, entendido en términos de gozo y herida, esto es, en términos de proximidad. La intuición tal como habitualmente se ha entendido se encuentra ya siempre perteneciendo al trance de ser confiscada por el concepto.

El recurso de Levinas consiste en ir tras las sombras mismas de aquello que normalmente se ha dispuesto al horizonte conceptual del entendimiento, es decir, ir tras aquello que usualmente tiene su *ratio essendi* y su *ratio cognoscendi* en un lugar distinto de la luz en el cual se origina.

---

<sup>96</sup> DOM, p. 119.

La intuición no se difuminaría así en la esencia immanente de la conciencia (lo cual representa la grandeza y el límite del idealismo), a saber, “la coincidencia del ser y de su manifestación”<sup>97</sup>. El idealismo zanjaría la disputa con la sensibilidad ahogando a esta en la síntesis unificadora de la conciencia: la sensación como fuente del idealismo es ultimada por el mismo idealismo, transparentándola en el iniciático orden de la intuición y en el orden categorial del entendimiento, su remate. Levinas no querrá remitir la opacidad sensible a ninguna transparencia, pero al mismo tiempo no deseará retirar significación al elemento opaco en que reside la sensibilidad. La sensación se escabulle de la claridad y de la idea, conceptuales hasta el fondo, *hoc est*, de la relación sujeto-objeto que transforma al objeto en mera alteridad del sujeto suprimiéndole a aquél tanto su alteridad como su autonomía. La luminosidad de lo opaco es la inmediatez que debe salir a flote para poder pensar ese lugar que no es conceptual hasta el tope: “La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad del develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la *apertura* del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante de lo sensible”<sup>98</sup>. Con lo cual, el conocimiento no precede a la sociabilidad ni el vínculo se halla sujeto a una gnoseología, sino a una significación otra, a una desmesura del sentido, al reflejo del infinito en los rostros. El encuentro con el rostro es ya y siempre conciencia moral en una relación que no es un poder. Lo racional no se contrae, pues, al control del objeto, ni a reprimir su palabra, si el objeto posee tal palabra, en virtud de la palabra urbanizadora del sujeto dominante. Desde esta perspectiva, la apofansis del objeto habita en la intimidad iluminadora del sujeto, *locus* en el cual el objeto por fin consigue su racionalidad y, en ese mismo instante, su autoerradicación, o, acaso, su olvido. El objeto igualado por la conciencia y sujeto a una abstracción desgarradora queda así prisionero de una ruptura con la inmediatez, y la sensación se convierte en reo de una configuración, puesto que el desenlace de ella es un discurso tematizador. La inmediatez, por de pronto, no se justifica a sí misma. Solo se justifica a sí misma al ser borrada en el proceso del saber, en el largo camino que lleva a la conciencia a presencia de sí y a espectáculo de sí. Su propia gloria. El objeto, despojado de su fundamental alteridad, sería así obra de la conciencia, su propio ectoplasma. El sujeto llega a borrar –aunque no sea capaz de borrar la misma borradura– de esta forma las huellas que le han conducido hasta

---

<sup>97</sup> DOM, p. 120.

<sup>98</sup> DOM, p. 120.



sí mismo. Deja de lado, pues, la alteridad y su castigo; lo otro de sí, y su laceración. No dejar de lado ese origen es la intención de Levinas. Pero no dejarlo de lado en su aspecto más puro, más originario, es decir, no ordenándolo a la esencia habitual del saber, sino conservando de él su esencial retracción frente al saber. Es decir, un origen capaz de bastarse a sí mismo, antes que una actividad en pro de la esencia o encaminada hacia ella. Empecinado con la inmediatez, Levinas rescata de su subsidiariedad lo sensible dentro del esquema ontológico de la significación, de esta forma la inmediatez ya no aparece anestesiada en el proceso del saber ni “reprimida o suspendida”<sup>99</sup>. Con ello se lograría subordinar a la ontología misma a una significación ocurrida más allá de la esencia.

La fenomenología, entendida como “vuelta a lo inmediato”<sup>100</sup>, es abordada por Levinas desde la audacia de una “revolución permanente”<sup>101</sup>, desde el no-lugar que señala la preeminencia del Decir sobre lo Dicho, anterioridad de la ética sobre la política y de la justicia consolidada en las instituciones. Desdecir ambas figuras, política y derecho, revela la rebelión en contra del sitio satisfactorio que ocupan, así como del aburguesamiento radicado allí: *Des prolongements inattendus de l'éthique levinassienne dans la politique et la justice à laquelle je suis nécessaire sont dévoilés dans le premier essai de De Dieu qui vient à l'idée, lorsqu'il évoque la «révolution permanente»; ce texte nous permet d'entrevoir comment la lettre peut, aussi bien que l'esprit, exprimer une possibilité politique fidèlement levinassienne. La révolution dont il est question ici, consistant à dédire continuellement la politique au nom de la justice, est menée contre l'idéologie bourgeoise (en jouant avec le vocabulaire de Marx) ou mieux, contre ceux qui «s'embourgeoise[nt]» dans la présense satisfaite de son lieu*<sup>102</sup>. Traición, pues, de lo Dicho al Decir, pero este se encarga de interrumpir dicha traición; por tanto, ahora, traición del Decir sobre lo Dicho, negación de lo que éste ha negado de aquel. Entonces, relación mutua entre Decir y Dicho, *interruption mutuelle*<sup>103</sup> entre uno y otro, continuación problemática entre la ética y la política, en otros términos, alternancia entre uno y otro, tanto cosificación imposible del orden de la ontología atada a sus Dichos, como triunfo insostenible de la anarquía del Decir (del desdecir

---

<sup>99</sup> DOM, p. 120.

<sup>100</sup> CHECCHI, T. “Presentación”. En: LEVINAS, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 9.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>102</sup> WOLFF, E. *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht, Spinger, 2007, p. 373.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 396.

que en nombre de la justicia rompe con las satisfacciones de lo Dicho), amarrada a sus negaciones.

Lo curioso de tal vuelta a la inmediatez es el largo rodeo que ella requiere, por tanto, tal inmediatez se suprime en el perímetro recorrido, donde nunca se alcanza a sí misma. Ese no-autoalcance y esa diseminación del origen sería precisamente el auténtico alcance del origen. La vida concreta de una sensibilidad no menos concreta encuentra su espacio de adscripción en esa utopía encargada de desacomodar los privilegios de un encierro pequeño y burgués. Es justamente esa inmediatez el lugar que el Decir aspira a reparar: el dermografismo de la propia corporalidad, tierra santa que, no obstante, en su propia traición (lo Dicho, el refugio, el amparo, Israel), debe volver a rescatarse de sí misma a fin de que la verdadera reparación consista una vez más en el exilio. El Decir representaría la respuesta neutralizadora a los espantosos lugares comunes de lo Dicho. Desierto alimentado de su propia erosión, tierra santa que no es sino desierto y erosión en su misma santidad: la traición del lugar arraiga en la construcción de ídolos capaces de preterir la voz que los rescató del cautiverio. El Dios de nuestras viejas plegarias revierte en solo plegaria, en una oración apartada de los recursos amansados del saber. La sola oración de quien se siente dejado de la mano de Dios es ya la mano de Dios. Huella de la mano de Dios, siempre lejanía en la cercanía, siempre presencia en la ausencia. Evidentemente, lo Dicho es la rebelión contra esa ausencia y las secuelas de una inseguridad arraigada en el exilio. Y el Decir es la descosificación o la revolución permanente que desgasta la penuria de las grandes murallas; en el Decir se suscita la excepción, es el estado de sitio en contra de las respuestas preformadas, de los clichés normalizadores y de la cháchara (*Gerede*) que junta rostros que en realidad no se hablan. Apátridas, siempre apátridas, los seres humanos hacen de su exilio concreto la residencia de la verdad, y ello despierta en nosotros, lectores de Levinas, una profunda extrañeza, pero también una no menos profunda admiración. No es la paz, ni la de los difuntos ni la de los burócratas, a la que nos invita el sabio tejido de este discurso siempre en trance de fragmentarse, sino a la inquietud, al gozo, y al infortunio reparador que rescata del egocentrismo del gozo. La encarnación en la cual ya siempre estamos es apertura al Otro (el cuerpo como lugar de la verdad. En Henry, la carne, incapaz de mentir, es el lugar de la verdad;

en la Encarnación la Imagen aparece en toda su verdad cuando Él mismo viene a convertirse en aquello que era su Imagen<sup>104</sup>).

## 10. La política del Decir

Las revoluciones políticas ya no nos convencen, pues han quedado atrapadas en sus consecuencias terroristas, o la promesa emancipatoria a la que adherían se ha hundido en la burocracia y en la experiencia de la represión totalitaria de las diferencias, de manera que “en ellas se aliena la desalienación misma”<sup>105</sup>. Si existe una revolución, esta no puede residir ni en un formalismo brutal que tortura los hechos, a fin de expresar una ley universal, ni en los feriantes de una economía planetaria. El lugar remoto de la metafísica queda precisado, por consiguiente, en la religión de la proximidad y en la íntima comunión de dioses disminuidos, cuya alteridad jamás será suprimida: alteridad insuprimible, porque nuestro propio manto de piel vulnerable y poroso, donde se escribe una significación anterior a las reputadas significaciones, es la frontera que nos guarda del peligro de un vínculo aniquilador. El más allá de la metafísica se ubica precisamente en la encarnación de seres vinculados en su propia separación. El más allá se ha descubierto en el más próximo de los más acá. El no-lugar es la vida misma capaz de frustrar su propio egoísmo, escapar de su repliegue complacido, para así dar(se), arrancando el pan de su propia boca: generosidad desprovista de voluntad, generosidad que ni siquiera es generosidad si ésta implica la actuación del alguien arrancado de sí mismo.

En este marco de comprensión, se trata de “haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un *acto* que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad”<sup>106</sup>. No debe existir iniciativa en la sensibilidad. Pensando desde el “revés” del sujeto y desde antes de todo acto volitivo, la sensibilidad es perpetuamente actuada e impresionada. Sobre ella se gofra la suscepción de la vida: es el texto de una vida ambiguamente escrita muchísimo antes de la entrada en escena de los actos propiamente reflexivos, es decir, de la entrada en la significación ordenada (ontología). Trae a colación Levinas en *La huella del otro* aquel ayer tan profundo que nadie podría jamás atraer hasta sí: “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, retirado en aquello que Paul Valéry

---

<sup>104</sup> Cfr. HENRY, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 335.

<sup>105</sup> LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, p. 116.

<sup>106</sup> DOM, p. 133.

llama ‘*profond jadis, jadis jamais assez*’ y que ninguna introspección sabría descubrir en sí”<sup>107</sup>. La significación migra a su verdadero origen, la sensibilidad recaptura la significatividad en el contacto y, al margen del ser, se anuncia allí la anarquía del Bien. No obstante, para que el Bien se mantenga como Bien, es menester que la obsesión por el Otro no se fije jamás en una reproducción eidética que haría de la alteridad no más que un ídolo en la consumación de un conocimiento.

En la huella ve Levinas desvanecerse el desliz de la idolatría, porque en su presencia constantemente ausente y en su ausencia continuamente presente se borra la tematización ilusoria que querría esencializar incluso el *chorismós* categórico del infinito. Infinito, empero, radicado en lo humano, en una separación fundamental que en *Totalidad e infinito* se anunciaba como “ateísmo”. Sin duda, la poesía del mundo es anterior a la verdad de las cosas<sup>108</sup>, aunque el mundo no quiera sino erradicarla porque su decir, que no dice, dice, porque la palabra poética significa allende o aquende los sentidos familiares de la esencia, porque ella, la poesía, vuelve expósitas nuestras acepciones más solidificadas; la caricia, el contacto y la proximidad solo podrían versificarse, nunca tematizarse, solo podrían caer en el ámbito del puro enunciar, en el ámbito de una palabra que jamás encierra aquello que enuncia. La caricia es más que el concepto que la aprisiona, es más, infinitamente, que una cópula de vocablos prodigada en describirla. Es como si la piel pudiese saber más de sí escapando del concepto o de la pretensión de la plenitud discursiva. El adiós nunca cumplido de la caricia se infiltra en la proximidad, pasando por encima del tema y del saber, deslizándose entre los hoyos jamás azolvados de las redes discursivas. La caricia se marcha y no se marcha al mismo tiempo, vive del tiempo de su consumación y de su acabamiento, que en ella parecen coincidir, vive del apuro de su propia desaparición, por lo cual requiere constantemente de un inicio renovado y agotado a la vez. Ella expresa el hambre de contacto y el tipo de significación incorporado en esta, “lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad”<sup>109</sup>. En ella no hay mineralización ni fosilización cósmica que permita la aproximación objetivante a eso mineralizado o cosificado. La piel no es tema ni se ofrece como cosa a la mirada, sino que se expresa como proximidad que invita al contacto; la piel no es perspectiva deslucida, sino palpitación, dios kinestésico inagotable en el mismo contacto. En el espíritu de las líneas anteriores se puede inscribir el rechazo de

---

<sup>107</sup> LEVINAS, E. *La huella del otro*, p. 67.

<sup>108</sup> Cfr. DOM, p. 135, n. 10.

<sup>109</sup> DOM, p. 135, n. 10.

Henry a la contemplación de la corporalidad como mero objeto manipulable y disponible, exonerado de cualquier género de sacralidad y pneumaticidad: “Ahora bien, para nosotros, fenomenólogos post-husserlianos, o sea, no griegos, el presupuesto cristiano adquiere una significación decisiva. No solo nos ayuda a rechazar la reducción ruinosa y absurda de nuestro cuerpo a un objeto, objeto ofrecido a la investigación científica antes de ser entregado a la manipulación técnica y genética...”<sup>110</sup>, antes de ser entregado, añadimos nosotros, a la protección liberal y jurídica de las patentes que de allí resultan. Por lo tanto, esta clase de intervención no solo mina el misterio divino (cristiano) o la metafísica (levinasiana), sino también transforma en simple comercio eso mismo que, tras la inteligibilidad, es capaz de sentir, de abrirnos al mundo y revelarnos a él. Porque “no toda espiritualidad es necesariamente comprensión, verdad del ser y apertura al mundo”<sup>111</sup>, la proximidad acoge y recoge en una modulación opaca al lenguaje filosófico (aunque luego éste intente aclararla) la maravilla del mundo.

El agotamiento del discurso es combatido, pues, por el desdecir del mismo Decir. Anarquía anterior y superior a todo *arché* postulado, a todo gobierno consolidado, a la *aletheia* como principio sistémico. Por así decir, el *analogatum princeps* de este pensamiento es el revuelo, la conmoción, el temor y el temblor. El verde narrado de los prados que veo nunca será superior al verde de los prados que veo (desde luego, a menos que la poesía supere en su elemento la distancia que la visión impone. ¿Puede ser la palabra que narra a la flor que el amanecer abre más hermosa que esa flor anunciándose a sí misma en tal amanecer? Únicamente si la palabra produce una evocación de nuestros propios olvidos y asombros). En una palabra, la palabra acerca del infinito toma la palabra para denunciar su propia imposibilidad como palabra. Impotencia de una obra que deriva inmediatamente en su contrario: una obra surgida de las vísceras de la impotencia; “poder hecho de impotencias”<sup>112</sup>.

En términos de crítica a la política habitual, la inquietud de los singulares vinculados se expresa de la manera siguiente: allí donde solamente hay leyes, normas generales y códigos normalizadores, allí mismo la justicia se encuentra en entredicho. La obligación jurídica parece insuficiente a los ojos de Levinas para que la justicia entre de veras en el mundo. A su juicio, “la política debe poder ser siempre controlada y criticada por la ética. Esta segunda forma de

---

<sup>110</sup> HENRY, M. *Encarnación...*, p. 330.

<sup>111</sup> DOM, p. 142.

<sup>112</sup> LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, p. 64. Véase *La huella del otro*, p. 64.

sociabilidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida...”<sup>113</sup>. El amor por el Otro es la justicia sin retorno, desprovisto de recompensa, “no es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera del bien común de la totalidad; es el amor gratuito al Otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío”<sup>114</sup>.

## 11. Coda

La imprescriptible obsesión por el Otro es la herida del sujeto que se expone en su Decir. El enunciado de la herida dice: *adsum*, heme aquí, aquí estoy, sin coartada y sin reciprocidad, sin pedir nada a cambio, sin asumir la catástrofe de mi egocentrismo, incluso sin pensar en que mi egocentrismo sería mi propia catástrofe y sin que la no-remuneración en mi herida se circunscriba a la voluntariedad de mis actos de sujeto. En el Decir el sujeto no entrega el resultado de una gnosis intelectual, pues no se habla en este marco significativo de un pensamiento que sería *noesis noeseos*, resultado de abstracciones y contemplaciones que han desnudado la esencia del objeto sometido a distintos escorzos teóricos. No. Decir es sinceridad en la exposición, comunicación como entrega al Otro, no comunicación como entrega de informaciones, sino como respuesta –responsorio– a la provocación de un inquilino incómodo<sup>115</sup>. El propio despertar de mi mismidad devela el Decir. Soy sujeto y subjetividad *a mi pesar*, como pasando de mí, *a tergo* de mí. La afección del sujeto se exige de solicitar reciprocidad al sujeto que lo afecta. El sujeto cuya subjetividad ha instilado en sí un grano de locura en el poder universal de la razón es incapaz de pensar en la reciprocidad general de la obsesión, porque, por un lado, ello significaría depositar a la sensibilidad en el viejo juego de las generalidades normativas y filosóficas, por el otro, negar la subjetividad del sujeto, esto es, su producción en relaciones no reversibles. En la irreversibilidad está el sujeto. Además, el sujeto no solamente está ocupado por su obsesión del Otro, sino que “también se encuentra obsesionado por la obsesión que podría ejercer sobre aquel que le obsesiona”<sup>116</sup>. Una obsesión multiplicada llega al corazón del sujeto, mientras el infinito construye en el ser-para-el-Otro su propia cercanía: la afección dice sí a la interpelación, sin pensar en la medida común de un sufrimiento compartido, pues la propia obsesión se convierte a sí misma en preocupación de la obsesión del Otro ante la obsesión propia.

---

<sup>113</sup> LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 70.

<sup>114</sup> DUSSEL, E. “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”. En: E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 25.

<sup>115</sup> Cfr. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 230-234.

<sup>116</sup> DOM, p. 144.

Al destruir la simetría de las responsabilidades, Levinas querría hurtarse del mecanismo universalizador inscrito en las éticas ya pensadas socialmente. El grano de locura sería, entonces, la simiente de una reversibilidad siempre imposible que permitiría rescatar la unicidad de la afección sufrida y de la subjetividad del sufriente. La herida no permite parámetros comunes. Sin embargo, este escape ante la ontología y ante sus registros normalizadores parece no advertir la necesaria universalidad que entra de contrabando en sus propios rechazos. A saber, aunque Levinas llame “metafísica” –para deslindarse del imperialismo ontológico– a su discurso ético, aunque quiera él exponer el “*más-acá* pre-originario de la abnegación”<sup>117</sup> y la inmediatez de una piel, sin embargo, el registro de una cierta generalización parece inevitable al tratar de derivar consecuencias del lugar trascendental que examina, remontándose hasta él. En su nido de águilas, Levinas generaliza, como suele hacerlo todo lenguaje, aunque busque revocar constante e insistentemente la simetría, reversibilidad y reciprocidad de las relaciones que el yo de carne y sangre establece con la carne y la sangre del otro, es decir, de las relaciones urdidas de herida a herida, trazadas de oscuridad a oscuridad, hiladas de temblor a temblor.

---

<sup>117</sup> DOM, p. 144.