

## LA METAFÍSICA DE LEVINAS EN *TOTALIDAD E INFINITO*

Eduardo Lostao Boya. Universidad de Málaga

**Resumen:** Este artículo intenta explicar algunos de los conceptos más importantes utilizados por Levinas en *Totalidad e infinito*. En este libro, la primera de sus dos obras principales, Levinas sostiene que hay una relación esencial entre la realidad del Bien, de la conciencia y de la subjetividad y la realidad de la intersubjetividad. La diferencia es la cuna de la libertad y la conciencia.

**Abstract:** This article tries to explain the meaning of some of the most important concepts that are used by Levinas in *Totality and infinity*. In This book, the first of his two main works, Levinas affirms that there is a essential relation between the reality of Good, consciousness and subjectivity and the reality of intersubjectivity. Difference is the cradle of freedom and consciousness.

[Todo es uno! Por eso digo: «¡Consume al íntegro y al culpable!»  
(Job 9,22)]

El prólogo *textual* de *Totalidad e infinito* —prólogo que quiere mostrar la raíz ética del concepto de totalidad— comienza con las siguientes palabras: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa»<sup>1</sup>. Esta idea, la idea de que la totalidad del ser, o la naturaleza, guarda con razón un mutismo ético que tan sólo se rompe para operar una destrucción cómica de la moral, es antigua como la historia de la filosofía. Ciertamente, lo es mucho más. El espectáculo de la historia, en la que se confunden indiferentemente los destinos del justo y del injusto es un contenido esencial de la Biblia; es lo que comprende Job en medio de su incomprensible sufrimiento. Lo que hay, no sólo para Heráclito, sino también para quien, como Levinas, ha vivido la primera mitad del siglo XX, es la guerra; la guerra que, dice Levinas, suspende la moral<sup>2</sup>, es decir, la conducta supuestamente incondicional que garantiza el despliegue de la subjetividad humana en cuanto tal. Esta guerra, esta polémica omniabarcabilidad de los destinos es lo que, según él, «se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental»<sup>3</sup>.

La realidad como totalidad es la ubicación de lo perfecto, de lo real supremo, en la indiferencia ante lo humano. Es lícito, y necesario, usar aquí la palabra «perfecto», porque consista el Absoluto en lo que consista, filosóficamente, es decir, en base a razones, es imposible renegar de la realidad, no se puede sino declarar que la realidad es santa. En esto, entre otras cosas, ha consistido la historia de la metafísica desde

---

<sup>1</sup> E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 47.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 48.

Parménides hasta Hegel y Nietzsche, ambos incluidos. Quizás lo humano sea un error, pero es imposible que la realidad lo sea. Lo supremo tiene lugar «necesariamente».

Como para Levinas el Bien no está donde el pensamiento de la indiferencia ubica lo último, lo perfecto, lo que hace, tras describir la raíz ética del concepto de totalidad —es decir, tras describir qué mirada es la que comprende el significado del Todo, que no es otra que la que goza de sensibilidad para la guerra—, es preguntarse por el espacio concreto en el que lo infinito, es decir, lo que para él es realmente el Bien, recibe su significado. Ese es el marco de la metafísica de Levinas: «En realidad, se trata de un orden en el que la noción misma de Bien toma un sentido»<sup>4</sup>. La metafísica trata de describir las circunstancias en las cuales alguien deshace el orbe de esa «perfección» anaximándrica y por encima de la evidencia de la guerra otorga al Bien un sentido superior al de la totalidad que equipara los destinos.

¿No hay que sospechar de quien nos dice que la palabra «Bien» tiene sentido, de quien nos habla de metafísica? Nietzsche nos ha enseñado a ver en ese supuesto amor hacia lo trascendente supremo un desbarajuste psicológico que, producto en el fondo de una debilidad ontológica, es el responsable de este tipo de obsesiones trasmundanas y de que determinadas palabras parezcan tener otro sentido que el que determina su pertenencia al léxico del resentimiento. La filosofía del fenomenólogo Levinas es también una crítica al psicologismo; no sólo al epistemológico, sino también a la disolución de la subjetividad en psicología. Levinas probablemente cree que la fenomenología puede refutar el psicologismo gnoseológico, pero que la subjetividad, que para los renovadores de la fenomenología ya no rige como acto de conocimiento, es asunto de lo que él llama ética, o metafísica, para resaltar que no quiere hablar de éticas normativas, sino de la ética como el lugar propio de las cuestiones metafísicas.

### 1. El rostro

La situación en la cual el yo, el Mismo, el sujeto, se relaciona con el otro hombre, con el Otro, la denomina Levinas cara-a-cara<sup>5</sup>. Y a la significación ética que el Otro posee cuando, en la situación del cara-a-cara, estamos frente a él, se refiere Levinas con la palabra «rostro». Lo característico de esta palabra, y por lo que suelen aparecer confusiones acerca de cuál sea su significado, consiste en que el rostro es la aparición del Otro en tanto que Otro y es, a la vez, el modo como toma su sentido la palabra «Bien». No es que el Otro sea una mediación, un escalón entre Dios y yo. La significación ética del rostro tiene otro sentido, en el cual sin embargo sí se dan cita, constitutivamente, esos dos momentos: el otro hombre y Dios. El rostro es la presentación del otro hombre, pero no, por ejemplo, en la perspectiva del pensamiento universal; tampoco aparece como objeto de las ciencias positivas, ni como

<sup>4</sup> *ibid.*, p. 125

<sup>5</sup> *ibid.*, pp. 103-4.

cuando podemos referirnos a alguien por la función que desempeña dentro de un sistema determinado. El rostro es la presentación del otro hombre en su deseable alteridad amparada por lo Perfecto.

La alteridad, para Levinas, no es mala; y el rostro es precisamente el modo como un yo descubre que eso es así. Por el rostro, debido a que su energía permite vislumbrar la fractura a través de la cual la bondad se desliga de los parámetros de la totalidad, es como tiene sentido la idea de un bien Otro y de un Bien Otro. En otras palabras, la idea de que la bondad de lo diferente no consiste en que el destino de eso otro sea su incorporación a la unidad, al modo como, y según ha explicado Rafael Alvira, el destino de la diferencia comprendida como potencia, en la filosofía aristotélica, es el acto, lo que equivale a su anulación como tal diferencia<sup>6</sup>, sino en permanecer siempre como Otro. Es el rostro, para Levinas, lo que hace significativa la idea platónica de un Bien en sí, es decir, la idea de aquello que es infinitamente bueno a la vez que está absuelto de su relación conmigo. A este Bien, lo llama Dios. Por eso, afirma que nuestras relaciones con los hombres «dan a los conceptos teológicos la significación que poseen», es decir, que «sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales. A las relaciones interhumanas remite, en metafísica, el papel que Kant atribuía a la experiencia sensible en el dominio del entendimiento»<sup>7</sup>. En breve: «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano»<sup>8</sup>. De ahí que entienda Levinas que «es necesario obrar con justicia para que se produzca la brecha que lleva a Dios», y que «la 'visión' coincide aquí con esa obra de justicia»<sup>9</sup>. El rostro, donde Dios toma su sentido como quien ampara lo deseable del Otro en su alteridad, significa la prohibición de matar<sup>10</sup> y, de este modo, establece la distinción entre lo posible y lo permitido<sup>11</sup>. Quizás sea obvio para el sentido común, pero Camus ha mostrado mejor que nadie, en la figura de Calígula, lo que significa tener sentido común en la evidencia de la guerra y de qué modo, lo que para el sentido común es el juego de un loco, se torna lucidez y virtud en quien abraza sin condiciones la lógica de lo real. Porque la realidad mata hombres.

Llevada al extremo, o quizás vista desde sus supuestos, la posición de Levinas respecto de la teología significa que hay una diferencia entre que Dios sea el Bien supremo, lo cual es un «cuadro vacío y formal» (es decir, lo cual es una cuestión puramente lógica y de definición, porque es necesario que la realidad sea insuperable, al margen de lo que eso signifique respecto del destino de los millones de sujetos humanos que fueron, son y serán. Es decir, lo cual es verdadero, pero no dice nada acerca de qué tiene que ver esa bondad con el modo, tan precario como insustituible,

<sup>6</sup> R. Alvira, «Nada y Voluntad», *Anuario Filosófico*, 13 (1980), pp. 11. Recogido en R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*. Pamplona: Eunsa, 1988.

<sup>7</sup> E. Levinas, *op. cit.*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *ibid.*, p. 212.

<sup>11</sup> Distinción que equivale en la filosofía de Levinas a la intelección de la existencia no fáctica.

con el que los millones de sujetos humanos hablamos de lo bueno y utilizamos unos determinados criterios que regulan nuestra vida ética), que hay, repito, una diferencia entre, por una parte, ese Bien, formal y supremo, y, por otra, que ese Bien tenga algo que ver con la justicia, al modo como la justicia rige entre los hombres. Que el *Ipsum Esse Subsistens* es bueno, es una cuestión de definición, lógica pura. Que tenga algo que ver con mi responsabilidad respecto del hambre del Otro, o, principalmente, con el hambre del Otro y con el destino de ambos, es otra cuestión: y que la primera no englobe la segunda le da la razón a Levinas: La metafísica es ética —no normativa—: «la dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano».

Por lo mismo que el rostro trae la significación de aquello que es infinitamente bueno a la vez que está absuelto de su relación conmigo, dice Levinas, trae la significación de aquello respecto de lo cual yo también estoy absuelto, es decir, soy libre<sup>12</sup>. La enseñanza del rostro es, por tanto, que *la manera del bien es la relación entre absolutos que se absuelven de la relación*<sup>13</sup>. Y como para Levinas esta estructura es última y, por tanto, afirma la alteridad en el ser, entiende que la ética es la filosofía primera, la metafísica. No es que, de súbito, haga aparecer el ser en su filosofía por obra de magia, sino que a lo primero real, consista en lo que consista, se le suele llamar ser. Lo que quiere decir que en Levinas el sentido de la palabra «ser» está en la relación ética. Habrá que ver, por tanto, en qué sentido es fundamental esta relación que para Levinas «es la metafísica misma»<sup>14</sup>.

## 2. El deseo

Afirmar la irreductibilidad de la diferencia después de Hegel es complicado porque, como afirma Derrida contra Levinas, no se puede criticar a Hegel sin haberle dado *ya* la razón<sup>15</sup>. Según Aristóteles le ocurre lo mismo a quien ataca el principio de no contradicción. Levinas afirma que en la ética se despliega la diferencia absoluta<sup>16</sup>. El sujeto se relaciona con lo Otro a la vez que se absuelve de la relación. Pues bien, a esta peculiar relación, e este peculiar pensamiento lo llama Levinas Deseo, otras veces conciencia moral, otras conciencia fundamental, y otras idea de infinito. De ahí, *Totalidad e infinito*. Mas es importante recalcar que cuando Levinas habla de lo infinito está hablando, siempre, de lo perfecto<sup>17</sup>, del Bien —cuyo sentido se despliega en la ética y no es sólo una cuestión formal. Por eso habla de

<sup>12</sup> Esta libertad o separación del sujeto respecto del origen, que dota a la subjetividad de una dimensión inintegrable en la totalidad histórica, la denomina Levinas ateísmo natural del alma humana. *Op. cit.*, p. 82.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 228.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 76.

<sup>15</sup> J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. Para una exposición concisa de la crítica de Derrida a Levinas en este libro, cf. P. Peñalver, «El Filósofo, el Profeta, el Hipócrita», en G. González R. Arnaiz (ed.), *Ética y Subjetividad. Lecturas de E. Levinas*. Madrid: Universidad Complutense, 1994, pp. 183 ss.

<sup>16</sup> E. Levinas, *op. cit.*, p. 208.

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 106.

Deseo y de lo deseable en su alteridad.

Para Hegel la voluntad no busca lo Otro y por eso se afirma no que perdemos al hombre concreto que es cada uno, como si fuera algo valioso, sino que el individuo es algo que no da más de sí. En Nietzsche la voluntad no busca y por eso se dice no que perdemos a Dios, sino que, simplemente, Dios no vale: muere a fuerza de insignificancia, por indeseable; no porque no haya nada que sea lo más alto, sino porque en los tratados nietzscheanos sobre la autorredención la intersubjetividad es irrelevante de cara a la consecución empírica de la misma: que la protesta del individuo contra la totalidad, esgrimida desde la propia voluntad de pervivencia, y la identificación de la individualidad creadora con la totalidad, argumentada desde el poder de la voluntad como fuente única de todo lo que existe, no muestran el secreto que convierte en insustituibles a los millones de sujetos humanos que fueron, son y serán, bien porque en la protesta del individuo mortal contra el todo la razón no ve más que un defecto psicológico, o a lo sumo una de las tesis que deben ser puestas, superadas y conservadas, bien porque cuando hasta el suicidio es un acto de amor a una realidad que se declara imperfectible, como en Nietzsche, se está confesando que se es un metafísico dogmático fiel a la deducción formal de la bondad y que propiamente no se cree en el irracionalismo —necesidad ésta que Unamuno sintió existencialmente y justo porque comprendió que la muerte no hace temblar la razón ni la lógica éticamente irrefutable de la realidad—, todo esto, digo, puede considerarse una de las tesis principales de *Totalidad e infinito*.

Para hacer a la vez apología de Dios y de los sujetos hay que afirmar la diferencia. Se comprende así, en el marco de esta búsqueda de la apología simultánea del sujeto y de Dios, la fascinación de Levinas por la idea de infinito de Descartes, tal y como éste la expone en la tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*. En ella también se trataba de afirmar el sujeto y aquello de lo cual estaba separado. Para Descartes, de todos los pensamientos podría haber dado cuenta la subjetividad por sí sola. Sólo el pensamiento de lo infinito revela la inadecuación entre la realidad formal y la objetiva, lo que excluía ubicar su origen en la actividad del sujeto. A este curioso pensamiento se refiere Levinas con las palabras «intención trascendente»<sup>18</sup>, y piensa que es lo que habría perdido Husserl, porque al ver «en el *cogito* una objetividad sin ningún apoyo fuera de sí, constituye la idea de infinito y se la da como objeto»<sup>19</sup>. Al desatender la exterioridad de lo infinito Husserl habría absolutizado la conciencia intencional, es decir, el pensamiento que parece ser que no puede pensar lo Otro, pero que así parecería mostrar que puede no pensarlo. «El valor del método trascendental y su parte de verdad eterna reposan en la posibilidad de reducción del representado a su sentido, del ente al *noema*, en la posibilidad más asombrosa de reducir al *noema* el ser mismo del ente»<sup>20</sup>. De este modo, «la tesis husserliana del primado del acto objetivante (...) conduce a la filosofía trascendental a la afirmación —tan sor-

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 55.

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 224.

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 146.

prendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de intencionalidad— de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como 'sentido' dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*. (...). En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del sujeto que la recibe. La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado»<sup>21</sup>.

Con todo, aunque Levinas entiende que la conciencia intencional no recoge la excedencia que implica para el pensamiento la presencia en él de lo infinito, también cree que lo que él va a hacer es, en definitiva, desarrollar la vocación realista del intelectualismo de Husserl y, además, como aplicación del método fenomenológico<sup>22</sup>. La fenomenología de Husserl habría interpretado el horizonte de sentido en el que vive la conciencia intencional a su vez en términos de adecuación al objeto. Pero, afirma Levinas, «lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento por una experiencia olvidada de la cual vive»<sup>23</sup>.

Levinas, al retroceder así hasta Descartes entiende que el tratamiento cartesiano de la idea de infinito es también insuficiente, porque hay que pensar que si la idea de infinito no recoge la adecuación entre el pensador y lo pensado, entonces esa idea no es un objeto; pero Descartes no plantea la cuestión de qué sea positivamente ese pensamiento<sup>24</sup>. Y eso es lo que quiere hacer Levinas: describir el encuentro con aquello que se deja pensar sin ser exclusivamente objetividad. Descartes reconoce que el primer movimiento de la conciencia —lo que Levinas llamara, su ateísmo— estaba condicionado por lo que la conciencia descubre después. Porque lo perfecto revela su imperfección, la conciencia se despierta. La conciencia es sin saberlo, sin haberlo tematizado, tocada por lo perfecto antes de que el sujeto se levante para afirmar su autonomía, su a-teísmo. La conciencia es ese haber sido tocado por lo perfecto, que sostiene todo pensamiento, toda evidencia, sin ser un objeto. El ateísmo que exhibe la conciencia intencional está fundado en una estructura más profunda que despierta al sujeto para luego sólo aparecer ante él. Por eso afirma Levinas que la fenomenología «no constituye el acontecimiento último del ser»<sup>25</sup>. La conciencia en su nivel fundamental es haber sido tocado por lo perfecto, que no es un objeto, sino Otro.

La argumentación de Levinas es siempre fenomenológica. Descartes había utilizado la idea de infinito para urdir una demostración de la existencia de Dios. Para Levinas, al contrario, la idea de infinito no puede utilizarse para elaborar una demostración en ese sentido, precisamente porque no está en el orden del objeto. Las únicas deducciones que Levinas considera oportunas son las fenomenológicas, en el sentido en el que antes se ha dicho que el recibimiento de la idea de infinito supone la separación del sujeto respecto del Absoluto<sup>26</sup>. Levinas entiende que sería absurdo

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 142.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 55.

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 54.

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 225.

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 54.

<sup>26</sup> *ibid.*, 198.

acometer una demostración en el orden de la existencia cuando se dice que es precisamente una relación intersubjetiva la que constituye la conciencia, que es ahí donde la palabra «Dios» toma su sentido y que ese sentido no puede ser un producto interior del pensamiento sino que está más allá de las evidencias objetivas en las que la inteligencia reposa idéntica sobre sí misma. Como se ve, Levinas se niega a comenzar una demostración de la existencia de Dios por razones similares a las que llevaron a otro renovador de la fenomenología, Heidegger, a declarar, en el parágrafo 46 de *Ser y Tiempo*, que la pretensión kantiana de demostrar la existencia del mundo exterior es un contrasentido. Del mismo modo que para Heidegger el hombre vive instalado en la verdad, para Levinas la alteridad sostiene y es constitutiva de la claridad y de la evidencia de que pueda gozar el espíritu solitario. Estos planos son previos al de la demostrabilidad, como los primeros principios aristotélicos.

Levinas piensa que la idea de infinito que desborda la objetividad, en Descartes, coincide con la idea de un Bien más allá de la esencia, tal como la expone Platón en *La República*. Lo infinito es para Levinas lo perfecto. Lo perfecto desborda el concepto y para él eso significa que lo perfecto implica diferencia. El rostro en el que el otro hombre se presenta amparado en su alteridad por lo perfecto, la enseñanza del rostro, es que la manera del bien es la relación entre absolutos que se absuelven de la relación, y es ahí donde se justifica la posibilidad de comprender la trascendencia del Bien, solidaria de la irreductibilidad de la diferencia anunciada en el rostro. El rostro testimonia la separación y la relación con lo deseable. Y a esto se refiere Levinas con la palabra «Deseo» —término sinónimo, como se dijo, de «idea de infinito», «conciencia fundamental» y «conciencia moral». Deseo que Levinas escribe con mayúscula para distinguirlo de otras formas de la voluntad que, como en Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, son incapaces de trascendencia y culminan, bien en el hastío de la asimilación de lo finito al hombre, bien en la obnubilación de la asimilación del hombre a lo infinito. Para Levinas, el pensamiento que piensa lo Otro es Deseo, piensa lo Otro en su bondad, respetándolo como Otro, como lo que rompe la constrictión del objeto y trasciende la conciencia intencional en la que el pensador es uno con lo pensado.

Ahora bien, Levinas no se está sentando a debatir con la comunidad filosófica si su prójimo es un absoluto o deja de serlo. Evidentemente, no se está preguntando si la moral es una farsa. La alteridad del Otro, su bondad que no me debe nada, la afirma Levinas sin más: sin más entra la diferencia absoluta, lo radicalmente inantici-pable, en la filosofía. Es entonces posible según él pensar lo Otro, lo absolutamente nuevo. En otras palabras: el verdadero prólogo de *Totalidad e infinito* es el Otro, el Otro que abre la dimensión de lo infinito y de lo perfecto, y no la pregunta acerca de si la moral es una farsa. En rigor, el Otro está fuera del texto: en la medida en que es tematización, objetivación, no contiene absolutamente lo Otro. El libro no nos va a llevar de unas premisas a unas conclusiones en las que súbitamente aparezca ante nosotros lo Otro: hay libro porque hay Otro. La precedencia es lógica. Levinas acepta que el pensamiento habla en general o formalmente. Ahí reside la primacía de la unidad, el que el pensador sea uno con lo pensado. Por eso mismo, según Derrida,

el discurso de Levinas es contradictorio. Ahora bien, si se parte de que hay Otro, de que, como afirma Levinas con Platón y Descartes, lo perfecto no se lo puede haber dado a sí mismo el pensamiento universal, no puede tener su origen, como las otras ideas, en la espontaneidad de la subjetividad, entonces es necesario pensar que lo Otro ha venido desde fuera. Si, como se suele reconocer, el pensamiento es identidad y no puede lo Otro, lo Otro ha tenido que venir porque el juego del pensamiento consigo mismo no podría sacar, de lo Mismo, lo Otro. La incommensurabilidad entre la diferencia y el texto supone que la precedencia del Otro respecto del discurso que habla de él es lógica y, por lo mismo, significa que el texto no puede refutar lo Otro.

El problema apuntado por Derrida es claro: ¿cómo, si el texto es la adecuación del pensamiento consigo mismo, si es universal, adecuación, forma, objetivación, tematización, puede hablar de lo Otro? El argumento del texto, de lo dicho, es lo Otro, pero Levinas dice que el Otro está más allá de la objetividad. Por tanto, ¿no debería más bien haber guardado silencio nada más pensar-desear lo Otro, y en el caso de que eso sea posible? En verdad, para Levinas la idea de que la conciencia fundamental es este pensamiento peculiar que él denomina Deseo, este recibimiento que no equivale a la tematización del Otro, no ofrece, curiosamente, muchas dificultades. Porque es como afirmar: el pensamiento, el sentido, está abierto a la infinitud de lo real, pero el yo no puede haberse dado a sí mismo eso infinito, lo Otro —lo cual es el argumento que se utiliza para tachar el discurso de Levinas de contradictorio—, por tanto, pensar es haber recibido lo Otro, lo perfecto, el sentido. El sentido no es pura objetividad, porque lo Otro tiene sentido y está más allá de la objeto. Por tanto, estar en el sentido, estar en la apertura de la significatividad, haber sentido, supone haber recibido lo Otro, es decir, aquello que el Mismo, que el yo, que el sujeto, no podría haberse dado en virtud de su propia identidad<sup>27</sup>. La alteridad de lo personal es irreductible, luego pensar, estar en el sentido, es tener la idea de infinito<sup>28</sup>.

### 3. La esencia ética de la filosofía crítica

La concepción de la existencia como predicado no real, en la filosofía crítica, se desarrolló hasta entender que el que la existencia añadida al logos nada en términos de logos, implicaba remitir la verdad a la coherencia interior del pensamiento. La filosofía crítica identificaba así «el problema del fundamento con un conocimiento objetivo del conocimiento»<sup>29</sup>, en consonancia con el ideal aristotélico del pensamiento que se piensa a sí mismo, reformulado ahora como reflexión total.

Para Levinas, la esencia de la filosofía crítica, la cual pretende dirigir el pensamiento hacia la verdad, es la ética. Esto quiere decir lo siguiente: la libertad del yo es puesta en cuestión sin que quien cuestiona pueda reducirse a la interioridad del yo.

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 52.

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 217.

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 108.



El rostro, como alteridad irreductible, lleva a cabo la crítica. El rostro es el modo como tiene sentido una alteridad deseable: el Otro amparado por lo perfecto es también la exigencia ética, la imperatividad del mandato que ordena no matar: y este cuestionamiento irrefutable es el que según Levinas realiza la esencia crítica del saber<sup>30</sup>. ¿Qué tipo de cuestionamiento, de negación, de oposición a la totalidad es ese cuestionamiento que viene del rostro? Es un cuestionamiento moral<sup>31</sup>. Que sea moral quiere decir que no es fáctico, sino inteligible. El rostro que manda no matar establece la distinción entre lo posible, lo que es así pero podría ser de otro modo, o no ser, (poder, facticidad) y lo permitido (moral, ser). El Otro no ejerce sobre el sujeto, sobre el yo, sobre el Mismo, ninguna fuerza real, no se puede ver esa oposición, no es evaluable, como si simplemente fuera otra fuerza entre las fuerzas, no es un límite del que me pueda exonerar al pensarlo, no es una negación de la totalidad que se apoye en la totalidad. Es la inteligibilidad, la distinción entre lo posible y lo permitido.

Se apuntó antes que para Levinas esta era una relación última —porque escapa a las fuerzas del yo, porque viene de aquello para lo que el Mismo no tiene palabras que no sean las que le trae el Otro—, era una relación en el ser. Ahora se sugiere que para Levinas *el ser no es facticidad*. Y, ciertamente, tampoco objeto; fuera del pensamiento, pues, pero no fáctico<sup>32</sup>. Lo que existe de hecho es lo que, por una parte, puede ser verdadero o falso y, por otra, se sitúa en el interior del espacio que recibe su sentido de la libertad absolutizada del Mismo, del Único. Lo que puede ser verdadero o falso está en el orden de lo que yo puedo, su sentido no remite a nada al margen de la identidad del pensamiento consigo mismo. El plano del ser, en cambio, es el orden en el que la libertad es cuestionada, es decir, el orden en el que se afirma tanto lo otro en tanto que Otro como la libertad del sujeto, pues por lo mismo que es cuestionada, instada a la justicia, la libertad es ratificada, de modo que desde ese momento es imposible diluirla en la concatenación de fuerzas psicológicas, trascendentales, o sociológicas, que urden el devenir histórico. El pensamiento objetivo no presenta lo otro en tanto que Otro, y por eso existe la posibilidad de reducir el ser al *noema*. En cambio, la presencia del Otro es la presencia de un ente que es —no fácticamente— y que es deseable en tanto que Otro, ante quien aludido en su libertad asiste, según Levinas, a su ser más íntimo: el sujeto es confirmado en su libertad y por eso puede desentenderse de lo Otro, pero no puede eludir ser responsable, porque no tiene poder ni astucias más profundas que su propio ser.

Al hablar de la situación ética, Levinas está diciendo que el ser cae fuera del binomio objetividad-facticidad. El pensamiento objetivo no da la alteridad, sino la adecuación entre el pensador y lo pensado. Pero en la relación ética se afirma lo Otro

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>31</sup> *ibid.*, pp. 211-17.

<sup>32</sup> La comprensión de la filosofía de Levinas como una forma de empirismo es una de las contraréplicas —ya apuntada por Derrida— que desde la fenomenología con más frecuencia se han dirigido a su pensamiento. Por ejemplo, cf. J. De Greef, «Levinas et la phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1971), p. 459.

como deseable y el yo accede a sí: «Sólo al abordar al otro asisto a mí mismo. (...) El rostro que recibo me hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la relación con Otro y esta urgencia de la respuesta —punta aguda del presente— me engendra en la responsabilidad; como responsable me encuentro ligado a mi realidad última. Esta atención extrema no actualiza lo que fue en potencia, porque no es concebible sin el Otro. Estar atento supone un excedente de conciencia que supone la llamada del Otro. (...). Mi existencia como 'cosa en sí' comienza con la presencia en mí de la idea de infinito, cuando me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir a Otro»<sup>33</sup>. Eso que aquí Levinas llama lo fenoménico es la posibilidad de reconducir la libertad hacia los entramados psicológicos, trascendentales o sociológicos, que podrían disolver el sentido de la libertad, investida desde la bondad como responsable, y, con ella, la subjetividad. La diferencia, el vacío entre los sujetos, es la confirmación de la libertad del yo, de su inescapable carácter novedoso, y el énfasis de la autoconciencia<sup>34</sup>. El yo asiste a sí mismo —atención, conciencia, paso del pensamiento al ser— cuando hay Otro que se presenta como Otro, como lo Deseable que no es uno conmigo en el concepto, sino alguien en el orden del ser: «La presentación del rostro me pone en relación con el ser. *El existir de este ser* —irreductible a la fenomenalidad, comprendida como realidad sin realidad— se efectúa en la inaplazable urgencia con que exige una respuesta»<sup>35</sup>. El cara-a-cara donde se produce la «diferencia absoluta —inaccesible en términos de lógica formal—»<sup>36</sup>, se impone como estructura última en la que el ser, pese a todo, es bondad. El conjunto del discurso de Levinas, como se ve, depende de la aceptación de la alteridad. Pero sería injusto afirmar, como se ha hecho antes, que la alteridad se afirma sin más. Es más bien el Otro el que se afirma sin más al poner en cuestión la arbitrariedad de mi libertad, al cuestionar, sin que yo pueda hacer nada para remediarlo, mi poder de poder. Por eso, está más allá del objeto, al cual el sujeto puede buscar un origen en la actividad trascendental.

Esta clase de necesidad, este carácter imperativo de lo imperativo, la filosofía lo ha puesto desde antiguo en relación con el ser. «En ningún grado, pues, es el ser objeto, está fuera de toda dominación. Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su *expresión*, su lenguaje. *Lo Otro en tanto que Otro, es Otro.* (...) *Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso.* Si la verdad surge en la *experiencia* absoluta en la que el ser brilla con su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la *justicia*»<sup>37</sup>. Si la presencia en términos de objeto marcaba las expectativas del idealismo, Levinas entiende con esto haber ido más allá del idealismo, para acceder al ser que, inidentificable con el pensamiento, se impone al sujeto a la vez que lo ratifica en

<sup>33</sup> E. Levinas, *op. cit.*, pp. 195-6.

<sup>34</sup> *ibid.*, pp. 194-200, 253-61, 297, 306-8.

<sup>35</sup> *ibid.*, pp. 225-6.

<sup>36</sup> *ibid.*, p. 208.

<sup>37</sup> *ibid.*, p. 94.

su libertad. Frente al rostro, que me exige y me libera, que no es la oposición de lo fáctico, ni la unidad de lo objetivo, el pensamiento piensa lo que está fuera del pensamiento, es Deseo. La responsabilidad marca la simultaneidad de la necesidad y de la libertad. Soy libre, pero la responsabilidad es inesquivable. El pensamiento piensa esa peculiar necesidad fuera de la objetividad del objeto: fuera de lo que siempre puede ser verdadero o falso, fuera del orden del discurso en el que la existencia sólo no es un predicado real.

En este sentido habla Levinas del ser: «La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no-verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico. La presentación del ser en el rostro no deja lugar lógico a su contradictorio»<sup>38</sup>. La presentación del rostro, el ser, esa exigencia de no eludir al Otro, no son una posibilidad entre otras. Es posible que yo responda o deje de responder, pero es necesario tener que responder. Y ese pensamiento del rostro se corresponde con la definición clásica de metafísica: pensamiento de aquello cuyo contrario es impensable. Que yo lo piense efectivamente, o que efectivamente lo asuma, o no lo haga, no desmiente el que sea imposible que a un sujeto no le conciernan los Otros. El rostro, la iluminación de la diferencia y de la intersubjetividad no es un pensamiento poseído por la inteligencia de modo que sea posible con posterioridad preguntar por su verdad. Si hubiera una fórmula general de la verdad ésta no sería la pregunta «¿Es verdad que...?», en la cual el pensamiento se reserva el derecho para concluir que todas las tesis deben conservarse puesto que han sido pensadas por igual, sino alguien que saca al sujeto de sus ritmos interiores para ponerlo de cara a lo que no sólo no vale tanto como su contrario, sino que no deja opción al que lo recibe. El rostro es la imperatividad de lo imperativo, la necesidad de la libertad, la no contradicción *real*, y no la no contradicción como pensabilidad de un pensamiento, porque mi responsabilidad para con el Otro no es un pensamiento mío, ni un defecto de mi psicología: en todo caso, yo, sin un espacio de neutralidad en el que quitarle su energía a aquello que me acusa pero me confirma en mi libertad: lo que para Levinas no puede ser de otra manera es que un sujeto sea el guardián de su hermano<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 214.

<sup>39</sup> *ibid.*: «La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico. La presentación del ser en el rostro no deja lugar lógico a su contradictorio. Tampoco, en el discurso que abre la epifanía como rostro, puedo ocultarme en el silencio, como intenta Transímaco irritado en el primer libro de la *República* (sin conseguirlo, por otra parte). 'Dejar a los hombres sin alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa; a ella no se aplica la distinción de lo voluntario y lo involuntario', dice Rabí Yochanan. Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide 'objetivamente'. Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna 'interioridad' permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, 'fuerza' que convence aún 'a la gente que no quiere entender' y funda así la verdadera universalidad de la razón». (La cita de Rabí Yochanan en *Synbedrín*, 104b; y la siguiente, de Platón, en *La República* 327b). Aunque estas ideas serán desarrolladas por Levinas en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 192.), es claro que, como la

El Otro que requiere nuestra tención, que no nos deja indiferentes, parece poseer, como se ve, alguna coincidencia con el ser de la filosofía clásica. No coincide con la facticidad ni con el objeto. Pero, el Otro es real. Lo real es la pluralidad de sujetos o, como dice Levinas, absolutos, que se relacionan. Se puede pensar que si, por ejemplo, el principio de no contradicción es real, entonces una adecuada formulación del mismo tendría que coincidir con una intelección del ser real. Al pensar el principio de no contradicción, pensaríamos el ser. Mas, ¿es eso en verdad advertir que hay algo inidentificable con el pensamiento? Se puede recurrir a la conciencia, porque la conciencia es. El pensamiento, en la conciencia, es. Pero se sigue estando en el objeto cuando se piensa que la conciencia es la distinción de lo mismo, de lo que será uno en la reflexión total. Lo que Levinas ve en Descartes es que la conciencia afirma de verdad su ser, es decir, que va más allá del objeto, sólo cuando hay diferencia, cuando el sujeto está frente a Otro, frente a lo infinito. Por eso afirma Levinas que la conciencia fundamental está en un nivel más profundo que la conciencia intencional. La etapas del *cogito* revelarían, alternativamente, una y otra.

Y Levinas, por su parte, afirma desde la experiencia del rostro que el acceso a mí (conciencia) es la presencia del Otro (Deseo): fuera del objeto. Como la conciencia es paso del pensamiento al ser, cabe decir que la diferencia entre pensamiento y ser es solidaria de la diferencia entre el Yo y el Otro, porque sólo ante el Otro (Deseo, o conciencia) estoy ante mí (conciencia, o Deseo). Cuando Levinas dice que la conciencia es Deseo lo que hace es aludir a estos dos momentos, o sea, decir que la conciencia implica alteridad, que no es conciencia intencional sino, como se dijo, intención trascendente. Ni yo soy mi pensamiento, en el que sería uno con el Otro en el objeto, ni el Otro es mi objeto. *El rostro significa que la diferencia es constitutiva de la autoconciencia humana*; que la conciencia moral sea la conciencia fundamental quiere decir que si la conciencia alude al conocimiento que el hombre tiene de sí, pero el yo accede a su realidad última cuando está frente al rostro, entonces el Otro no aparece ante la conciencia —supuestamente instalada en el comienzo de la búsqueda humana de la sabiduría para distinguir entre lo verdadero y lo falso— sino que la constituye.

Con esto muestra Levinas que la conciencia es más profunda que la conciencia de objetos, que es Deseo y que, por tanto, la filosofía crítica tiene una esencia ética, vale decir, una intención de alteridad. La esencia ética de la crítica consiste en que la inteligibilidad es el cuestionamiento del sujeto por parte del Otro que lo invita a la justicia. La inteligibilidad va más allá del pensamiento, de lo universal, llega al ser, remite a la necesidad que define al yo como guardián de su hermano. De este modo, el peculiar realismo de Levinas se acentúa hasta el extremo porque ahora está en condiciones de invertir la pregunta heideggeriana por el sentido del ser y afirmar que «*el ser de la significación consiste en cuestionar en una relación ética la misma libertad constituyente*». El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra supone la

inteligencia de la primera significación, pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como 'conciencia de', es sociedad y obligación. La significación es lo infinito, pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni aún a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me obliga por su esencia infinita. (...). Lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia. La significación precede a la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo»<sup>40</sup>. El ser del sentido no consiste en que el pensamiento se piensa a sí mismo, sino en la relación entre quienes no son sólo pensamiento y, absolutos, se absuelven de la relación. El ser del sentido es una trama ética. *El sentido no es, prioritariamente, el conjunto de las proposiciones de un texto, es lo infinito de la intersubjetividad.*

El replanteamiento de la filosofía crítica, que conduce a Levinas a considerar que ésta tiene una esencia ética, le conduce también a invertir la pregunta motriz de *Ser y tiempo*; pero justo porque Levinas se topa con problemas similares a los de *Ser y tiempo*. Entre otras cosas, el desbordamiento de la conciencia en las filosofías de los discípulos de Husserl que buscaban la salida del idealismo, equivale por lo mismo a enfrentarse con que el sujeto ya no rige más como acto de conocimiento<sup>41</sup>, pero ocurre que desde ese momento hay que hablar de acceso a la inteligibilidad, o como hace Levinas, de apertura a la razón<sup>42</sup>. Ahora lo problemático es precisamente el acceso a la idea. Porque el sentido se gesta en la diferencia, dice Levinas que el recibimiento del Otro es enseñanza de lo inanticipable, y no reminiscencia<sup>43</sup>. Levinas no alude a Wittgenstein, aunque lo que ha intentado en *Totalidad e infinito* cabe pensar que es algo de corte muy wittgensteniano, porque como lo que quería, entre otras cosas, es mostrar la necesidad que un ser separado —como revela la experiencia del rostro que es el sujeto— tendría de haber recibido al Otro para poder acceder al sentido, podría decirse que la esencia ética de la crítica viene a coincidir con una crítica ética del lenguaje privado, paralela a la que elaboró la filosofía analítica. Pero el argumento de Levinas ha sido siempre el mismo, es decir, el Otro: la ubicación del sentido más allá de los poderes del yo, a través de la confirmación del yo en sus poderes<sup>44</sup>.

Esta ubicación del sentido más allá de los poderes del yo, a través de la confirmación del yo en sus poderes, es lo que nos lleva de esa teología formal a la ética y de la psicología o la sociología a la metafísica. Y este trayecto justifica el que Levinas, en el mismo prólogo del libro, diga que *Totalidad e infinito* es «una defensa de la subjetividad»<sup>45</sup>, algo que quedó oscurecido a raíz de la primera interpretación que Derrida hizo de este libro en uno de los artículos que serían recogidos en *La escritura y la diferencia*. El problema fundamental parecía ser entonces la imposibilidad de pensar la diferencia, como si sólo la diferencia estuviera en entredicho pero no

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 220.

<sup>41</sup> *ibid.*, 145.

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 232.

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 299.

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 297.

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 52.

cupiera duda respecto de la identidad del sujeto para el cual es un problema pensar la diferencia. Aún siendo un libro tan dedicado a lo Otro, lo que a Levinas le preocupa en *Totalidad e infinito* es defender una subjetividad que él considera desvirtuada hasta la irresponsabilidad en las psicologías, sociologías y ontologías de sus contemporáneos. Para Levinas, la única defensa posible de la subjetividad es el Otro, que la defiende al hacerla libre y a la vez responsable. En este sentido, uno de los últimos títulos de Derrida<sup>46</sup>, tan recomendable de cara a la exégesis de la obra levinasiana como el ya aludido, significa, respecto de aquella su primera interpretación, una sensible rectificación, producida al haber reconducido sus intereses hacia la teoría de la subjetividad de Levinas y, en concreto, de *Totalidad e infinito* y que sirve para resaltar, pienso que con razón, la importancia de este libro sobre el conjunto de los otros escritos de Levinas. Porque el sujeto está tan lejos del Otro como de sí mismo, tan problemática y difícil de pensar, de decir y de vivir, es la diferencia como la identidad.

\* \* \*

Eduardo Lostao Boya  
Cantalejo n°6, 5°A,  
28035Madrid

---

<sup>46</sup> J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabras de acogida*, trad. J. Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998.