

# RESISTIRSE AL INQUIETANTE ANONIMATO. EL SIGNIFICADO DE LA FILIACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LÉVINAS

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CASTELLÓN

Universidad Católica de Valencia

Con cada nuevo nacimiento nace al mundo un nuevo inicio,  
y un nuevo mundo entra potencialmente en el ser<sup>1</sup>.

HANNA ARENDT

**RESUMEN:** Ante la tendencia de la razón que reduce al ente humano a lo general, intentando despojarlo de lo que lo hace refractario al Todo, haciéndole manipulable, como si tratase de un objeto, hay que afirmar su individualidad. Hay que afirmarla porque lo propio de la homogeneidad es el instante y permanecer en el instante es hastío, ese tipo de hastío que es sufrimiento. ¿Cómo podríamos hacer esto de la mano del filósofo judío Emmanuel Lévinas? La filosofía levinasiana afirma la singularidad del ente humano anteponiendo la ética a la ontología. Es en la relación ética, y ante todo la relación paterno-filial, donde Lévinas estudia qué ocurre en la subjetividad al situarse frente al otro, pues en ella concurren las experiencias que muestran la salida de la homogeneidad del ser. Es decir, frente al hijo, al yo le sucede un despertar en cuanto que le aleja del instante, quedando los límites del tiempo dilatados.

**PALABRAS CLAVE:** paternidad; filiación; fecundidad; alteridad; diferencia; totalitarismo; ontología; sufrimiento.

## *Resisting disturbing anonymity: the meaning of filiation in the philosophy of Emmanuel Lévinas*

**ABSTRACT:** Faced with the trend of reason that reduces the human being to the general, trying to strip it of what makes it refractory to the Totality, making it manipulable, as if it were an object, its individuality must be affirmed. It must be affirmed because the characteristic of homogeneity is the instant and to remain rooted in the instant is boredom, that type of boredom that is suffering. How could we do this from the hand of the Jewish philosopher Emmanuel Lévinas? The Levinasian philosophy affirms the uniqueness of the human being, putting ethics before ontology. It is in the ethical relationship, and above all the relationship paternal-filial relationship, where Lévinas studies what happens in subjectivity when facing the other, since in it the experiences that show the way out of the imperialism of being. That is to say, in front of the son, an awakening happens to the ego insofar as it distances him from the moment, leaving the limits of time dilated.

**KEY WORDS:** Paternity; Filiation; Fertility; Otherness; Difference; Totalitarianism; Ontology; Suffering.

<sup>1</sup> ARENDT, H., «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en: *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Madrid 2005, 395-434, 412.

## INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt explica que la naturaleza de los dos totalitarismos más sangrientos del siglo XX se basó en insertar fuera como fuera a los individuos de la sociedad en un movimiento, en poner a todos los hombres hacia una misma dirección. Para el nacionalsocialismo el principio de ese movimiento fue la Naturaleza, la fijación por una sociedad de superhombres o, lo que es lo mismo, la obtención por el camino de una limpieza racial de la imaginaria pureza de una raza imaginaria; en cambio, para el marxismo el principio del movimiento fue la Historia, el orientar progresivamente a la sociedad hacia un estado de plenitud humana<sup>2</sup>, que en definitiva, como decía Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, es «el problema de la torre de Babel, que se construye precisamente sin Dios, no para alcanzar el cielo desde la tierra, sino para traerlo a ella»<sup>3</sup>. Para esto, para que todos los individuos fueran puestos en marcha en la realización de esas ideologías totalitarias, lo que se acometió fue la eliminación de cualquier rasgo de diferencia y espontaneidad de los miembros de la sociedad<sup>4</sup>. Aterrorizándolos, con violencia, se les aisló destruyendo cualquier vínculo existente entre ellos. En lo que se insistió fue en quitarles aquello que precisamente modela al ser humano en individuo: sus relaciones personales duraderas. Se atomizaba a la sociedad con el propósito de que el estar en el mundo de sus miembros no dijera nada nuevo a nadie, con vistas a que se llegara a ese punto en el que la percepción de tener un lugar en el mundo proviniera meramente de la pertenencia confiada al colectivo. En semejante contexto anónimo, el obrar individual no tenía otra pretensión que acomodarse al momento. Al actuar y reaccionar según las normas al servicio de la transformación de la realidad en algo puramente ficticio y alcanzable en el futuro, los individuos quedaban como despojados de lo que precisamente les identifica como personas, su intencionalidad<sup>5</sup>. Es lo que Arendt, en *Eichmann en Jerusalén*, esclarece directamente con la frase de un recluso judío de un campo de concentración: «nada hay más terrible que aquellas procesiones avanzando como muñecos hacia la muerte»<sup>6</sup>. Sin duda alguna y en definitiva, se trató de cosificar al individuo con arreglo a ajustarlo socialmente al programa del movimiento. Y si bien podríamos pensar que actualmente no tiene sentido hablar de los totalitarismos en cuanto que estos han quedado relegados en el pasado, pues hoy ningún Estado ejerce el terror contra sus ciudadanos como ellos lo ejercieron, hay que preguntarse si lo que nos legitima para hablar de un dominio totalitario cuyo resultado es encontrar a todos en la misma dirección es concretamente hallar en él eso, el uso de la violencia como método de realización del fin ideológico.

<sup>2</sup> Cfr. ARENDT, H., *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, Caparrós Editores, Madrid 2005, 410.

<sup>3</sup> DOSTOIEVSKI, F. M., *Los Hermanos Karamázov*, Editorial Liberduplex, Barcelona 2019<sup>8</sup>, 72 (Libro I, 5 cap.).

<sup>4</sup> Cfr. ARENDT, H., o.c., 422, 429.

<sup>5</sup> Cfr. SPAEMANN, R., «¿Son personas todos los hombres?», en: *Límites, Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, Madrid 2003, 399-408, 404.

<sup>6</sup> ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona 2018<sup>5</sup>, 26-27.

En las *Confesiones* de Agustín de Hipona aparece descrito un amigo suyo llamado Alipio que, arrastrado por los espectáculos del circo, embriagado por el criterio de la masa y la obscenidad y brutalidad de la lucha, queda disuelto existencialmente en la masa: «ya no era él mismo..., sino uno de tantos de la turba con los que se había mezclado»<sup>7</sup>. Esta cuestión en la que el individuo pasa a formar parte del Todo, en la que queda disuelta su personalidad, es remozada quince siglos después en la distopía de Huxley. En su obra *Un mundo feliz*, uno de los modos como se logra el control de los ciudadanos es mediante la suministración generosa de una droga llamada «soma» que controla las emociones de los individuos. Su consumo consigue que cada miembro acepte su lugar en el engranaje social, un engranaje saludable que avanzada tecnológicamente y es libre sexualmente según los dictámenes del «Estado mundial». Mejor dicho: todos son gobernados como esclavos sin que se ejerza coerción alguna sobre ellos en cuanto que aman su servidumbre<sup>8</sup>. También Marcuse habla de que en la sociedad industrial avanzada, considerada como un universo tecnológico, la libido no se sublima o encauza a la creación de la cultura, sino que queda en entredicho por dar rienda suelta a la sexualidad<sup>9</sup>. Es decir, si bien el sujeto está liberado sexualmente, paradójicamente, no es sexualmente libre. Y una cosa es cierta en relación a esto: el percibirse de esta sujeción a lo más básico de la persona mediante una liberación conlleva a percibirse del hecho de que no estamos ante la disyuntiva de totalitarismo o sociedad de confort, puesto que al sujeto también hoy se le aísla para ser insertado en un movimiento que se dirige a la realización de una ideología, mas con la salvedad de que se le fija en ese movimiento, no mediante el uso coercitivo de la fuerza, sino mediante la creación de estructuras omnipresentes que facilitan la obtención denodada de placer. Ahora, esa percepción de tener un lugar en el mundo proveniente de la pertenencia confiada al colectivo y ese dejar de afirmar la propia identidad se dan de un modo agradable, sin violencia.

El interés por la filosofía del judío Emmanuel Lévinas está en que ella es una invitación a escaparse del flujo que culmina en la realización de la ideología o, lo que es lo mismo y en términos levinasianos, a evadirse de la absolutización del ser que no deja aflorar al ente, a romper con el ámbito que enfatiza lo general en detrimento de lo particular, lo individual, a distinguir de la homogeneidad de la población para salir del anonimato. En efecto, existe una necesidad de evadirse del imperialismo del ser, porque, según el filósofo judío, lo que experimenta el ente diluido en el Todo es la situación angustiosa que anuncia el ineludible momento de su indeterminación definitiva, la muerte<sup>10</sup>. El mal, en realidad, radica en esto, en poner a los miembros de una sociedad en la misma dirección mediante su fragmentación y, por ende, su despersonalización. En contra de esto, lo que trata de demostrar la argumentación filosófica del judío Lévinas es que el hijo espolea en

<sup>7</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, cap. VIII, lib. VI.

<sup>8</sup> Cfr. HUXLEY, A., *Un mundo feliz*, Plaza & Janes Editores, Barcelona 1969, 12.

<sup>9</sup> Cfr. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona 1993, 88.

<sup>10</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979<sup>2</sup>, trad. es. Pardo, J. L., Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 55-56 (109-110).

Los números entre paréntesis corresponden siempre a la página de la traducción en castellano.

el yo paterno la riqueza que proviene de su ser personal y lo mete en la dirección distinta a la dirección del colectivo. La relación paterno-filial implica esperanza, bondad.

En una entrevista de 1981, después de hablar de lo femenino, Lévinas explica que «existe una segunda figura de relación con el otro que [...] realiza de modo auténtico la salida fuera del ser, y que también ella, implica la dimensión del tiempo: la filialidad»<sup>11</sup>. Para llegar a esta afirmación en la que se valora de una manera decisiva la filiación, necesitamos exponer los elementos clave levinasianos que la sostienen: el «hay», la soledad, la muerte, el rostro y lo femenino. Lo hacemos centrándonos principalmente en las dos obras más emblemáticas del filósofo: *Le temps et l'autre* (1948) y *Totalité et infini* (1961).

## 1. EL «HAY»

Lévinas comienza hablando del «hay» (*il y a*) en la descripción existencial del sujeto. Para entender qué es el «hay», el propio Lévinas explica los conceptos ser (*Sein*) y ente (*Seindes*) heideggerianos. Tales conceptos vienen a decirnos respectivamente: el existir, «no lo que es, sino el verbo, el “acto” de ser»<sup>12</sup>, que *es*; y el existente, lo que *es*, en lo que consiste, sea sujeto u objeto. El primero se traduce mediante un verbo; el segundo, mediante un sustantivo o participio sustantivado. «*Es la distinción radical entre el ser y el ente*, la famosa *diferencia ontológica*»<sup>13</sup>, distinción que no significa que el ente no esté en relación con el ser, puesto que «el existir se contempla siempre en el existente [...] siempre es poseído por alguien»<sup>14</sup>. Pero una distinción que ha provocado el problema de privilegiar el ser más que el ente. Es decir, se ha llegado a «la idea de un existir que tiene lugar al margen de nosotros, sin sujeto, un existir sin existente»<sup>15</sup>, como si las disposiciones afectivas del ente en vez de tratarse de lo que son, de meros estados del ser, se impusieran a él como los modos de comprenderlo. Ciertamente, dice Félix Duque, debido a este «cierre de la sustancia, reflexionada en sí como sujeto, y manifiesta en la primacía de la acción, del ser, de la representación», hay que «sacarle las vergüenzas al núcleo más duro del pensamiento occidental»<sup>16</sup>.

¿Qué es por tanto el «hay»? Escribe nuestro filósofo en *Le temps et l'autre* (1948):

Imaginemos el retorno a la nada de todas las cosas, seres y personas [...]. Tras esta destrucción imaginaria de todas las cosas no queda ninguna cosa, sino solo el hecho de que «hay». La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: Como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera

<sup>11</sup> *Ibid.*, *Éthique et infini*, Le Livre de Poche, Fayard et Radio France 1982, trad. es. Ayuso, J. M., *La balsa de la Medusa* 41, Madrid 2000<sup>2</sup>, 61-62, (60).

<sup>12</sup> *Ibid.*, *Dieu, la mort et le temps*, Le livre de poche, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1993, trad. es. Rodríguez, M. L., Ediciones Cátedra, Madrid 1993, 138, (144).

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 24 (83).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 25 (83).

<sup>16</sup> DUQUE, F., «Introducción», en: *El tiempo y el otro*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 9-58, 9.

densa, plenitud del vacío o murmullo del silencio [...]. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: No hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro<sup>17</sup>.

Lo importante de esta imaginaria y desnuda forma impersonal es la negación de la posibilidad de lo diferente en cuanto que se trata de un mundo en el que no afloran las particularidades de los sujetos; lo propio de la presencia del existir puro es la «desaparición de todo ente»<sup>18</sup>, que es lo mismo que señalar que lo que le caracteriza es lo anónimo, lo impersonal; ante tal escenario, cuando se piensa en el sujeto como solamente un individuo más de la especie y se le trata de ese modo, la situación que se está forzando es la de la anulación de lo que el hombre individual *es*. Es curioso como Lévinas recurre a la imposibilidad del descanso para describir esta situación, puesto que la supuesta existencia sin existente, en la que el imperativo es «hay que hacer algo, hay que aprender y aspirar»<sup>19</sup>, es «una vigilia sin recurso posible al sueño [...], sin posibilidad de retirarse al sueño como a un dominio privado»<sup>20</sup>. La conciencia que despunta en el «hay» no descansa y, por tanto, esta está cansada, no de algo concreto, sino precisamente del mismo existir, de la nada, del puro anonimato, de la indudable despersonalización. Y desde este modo de concebir la existencia es como podemos dilucidar la manera de hacer sufrir al ser humano: que «el sujeto sepa su reificación»<sup>21</sup>. El juego maquiavélico es este, que se le haga creer al sujeto que es una cosa, y es maquiavélico puesto que, para que sepa el sujeto que su subjetividad está dominada, «es necesario precisamente que el sujeto siga siendo sujeto»<sup>22</sup>.

Esta imaginaria situación es solamente eso, imaginaria, ya que esta pura construcción solamente puede surgir en la conciencia solitaria del pensador. Y cuando se quiere aplicar a la realidad como si fuera factible el aplicarla es cuando aparece el peligro sobrecogedor: «el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico»<sup>23</sup>. Insistimos en que el «hay» es irreal puesto que la experiencia humana no puede quedar cristalizada en el ser. Por mucho que se fuerce a la población a ajustarse a un objetivo ideológico, la ontología solo es posible en el mundo de las cosas, no en el de las personas. Por ello, Lévinas comienza a desgranar la existencia del ente humano para mostrar como esta se desarrolla como una constante lucha con el fin de que aflore su individualidad. Hay que dictaminar la ficción del «hay».

<sup>17</sup> LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 25-26 (84).

<sup>18</sup> SUCASAS, J. A., «La subjetivización. Hipóstasis y gozo», en: NORIEGA. A. (ed.), *Emmanuel Lévinas: Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Revista Anthropos 176 (1981), 38-43, 39.

<sup>19</sup> LÉVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1990, trad. es. Peñalver, E., Arena Libros, Madrid 2006, 31 (27).

<sup>20</sup> *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 27 (85-86).

<sup>21</sup> *Ibid.*, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff Publishers 1984<sup>4</sup>, trad. es. Guillot, D. E., Ediciones Sígueme, Salamanca 1987, 216 (253).

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, *Difficile liberté*, Le livre de poche, Albin Michel, Paris 1984, trad. es. Haidar, J., Caparrós Editores, Madrid 2004, 309-310 (257).

## 2. EL YO, LA MUERTE Y EL ROSTRO

Lévinas señala el poder (*pouvoir*)<sup>24</sup> como la característica más evidente del ente humano varón.<sup>25</sup> Este busca conceptualizar la alteridad y cuando esta es conceptualizada se lleva a cabo la identificación del yo (*moi*)<sup>26</sup> con el sí mismo (*soi*). Preocupado únicamente por su vida interior —soledad (*solitude*)<sup>27</sup>, tal ente se presenta viril, orgulloso y soberano<sup>28</sup>, sin ningún tipo de registro que altere su conciencia, originando un espacio monádico, sin tiempo futuro. «El presente consiste en un inevitable retorno a sí»<sup>29</sup>, en el estar a cargo del sí mismo, una «relación *con* un doble encadenado a mí, un doble viscoso, pesado, estúpido, pero del que el yo no puede desprenderse precisamente por ser yo»<sup>30</sup>. Por tanto: la moral del instante; el mundo del ser o la ontología; la relación con los objetos, que es la relación con lo abarcable y, por esto mismo, con lo más material de la existencia. Desde aquí notamos como el «hay» descrito arriba es la imposición de algo que se da en la experiencia ordinaria del ente humano: el mantenerse en el rasero de lo abarcable no renueva al yo, porque dicha permanencia es «volver a sí mismo, más viejo, es decir, harto de sí mismo»<sup>31</sup>. Concretamente, el sufrimiento (*souffrance*) se define como «el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder [...]. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada»<sup>32</sup>.

Sin embargo, la realidad es que la soledad no es extrema negatividad en cuanto que, en esta relación con la masa informe de los elementos, existe una sutil sustancialización del ser —hipóstasis (*hypostase*)<sup>33</sup>. Es así como el dominar la existencia comienza a ser una manera de erguirse el yo (*je*), el sujeto<sup>34</sup>. ¿Con qué fin se yergue? La relación del yo con lo que le rodea «puede caracterizarse mediante el goce (*jouissance*)»<sup>35</sup> y su transformación (*travail*) para continuar gozando de él<sup>36</sup>. Queda así criticado cualquier tipo de idealismo al valorar lo real de la materialidad por su relación con el sujeto. Y además, por la misma razón de que el yo busca gozar de su realidad, se pone de manifiesto que la primera relación del sujeto con el objeto no es de saber, sino de no saber, es de sensación; «la moral de los «manjares terrestres»

<sup>24</sup> Cfr. DUQUE, F., *o.c.*, 43.

<sup>25</sup> El protagonista de Lévinas es un varón porque Lévinas escribe desde lo que él es, un varón [Cfr. SANDFORD, S., «Writing as a man: Lévinas and the phenomenology of eros», 1998, en: KATZ, C.E. (ed.), *Emmanuel Lévinas, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. IV, Editorial Matter and Selection, New York 2005, 369-387].

<sup>26</sup> Mientras que Lévinas distingue entre el «yo» de la hipóstasis (*je*) y el «yo» de la soledad (*moi*), las traducciones castellanas usan solamente el pronombre personal «yo» para referirse a ambos (Cfr. DUQUE, F., *o.c.*, 31).

<sup>27</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, *o.c.*, 31 (89).

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, 35 (92).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 36 (93).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 37 (94).

<sup>31</sup> *Ibid.*, *Totalité et infini*, *o.c.*, 246 (278).

<sup>32</sup> *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, *o.c.*, 56-57 (109-110).

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, 30 (88).

<sup>34</sup> *Ibid.*, *De l'existence à l'existant*, *o.c.*, 141 (101).

<sup>35</sup> *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, *o.c.*, 46 (102-103).

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid.*, 55 (108).

es la primera moral»<sup>37</sup>. Esta moral es primera en cuanto que se antepone de tal modo en la experiencia que condiciona el conocimiento. Por lo que el mundo ya no se constituye solo mediante el pensamiento, sino, ante todo, por un sujeto que siente corporalmente y que, por ende, le hace percibirse de que no es una cosa más en el mundo de las cosas porque se halla en él experimentándolas de manera significativa. Anclando esto con el pensamiento filosófico anterior a nuestro autor, si bien se sabe que la filosofía cartesiana muestra una predilección por la *cogito*, Lévinas prefiere aquí a Descartes antes que a Husserl ante el hecho de que el cartesianismo jamás reduce la *res extensa* a la *res cogitans*<sup>38</sup>. Y de esta manera es como el cuerpo se presenta como algo bueno en cuanto que, por el simple motivo de ser sensible a la exterioridad, en él se encuentra la razón por la que el ente se distingue del resto del mundo inerte, del elemento.

Sea como sea esta primera aparición del sujeto, ella solo supone «un olvido de sí»<sup>39</sup> y, por tanto, no es suficiente en cuanto que seguimos en la duración puramente del ser humano individual, material, sin tiempo<sup>40</sup>. Es importante retener ahora que de momento no hay tiempo porque aún nos estamos refiriendo a la existencia material, a esa situación en la que el yo está encadenado a sí mismo y, por esto mismo, es soledad. Y es importante volver a decir que aquí, frente a esta reiterada situación de la que el yo quiere salir sin poder salir, asoma el sufrimiento. Tal es así que, en *De l'évasion* (1935), Lévinas explica que «la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento ya que aparece en forma de sufrimiento e invita a la evasión»<sup>41</sup>. En efecto, el ente humano quiere salir del ser, tiene la necesidad «de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo»<sup>42</sup>. Y lo trágico de tal situación es que, por mucho de que exista una voluntad de «evasión», el ser vivo es incapaz de llevarla a cabo por sí mismo. La paradoja es que el yo pensado como poder se experimenta a sí mismo impotente para escapar del ser<sup>43</sup>. Aquí se hace patente una ausencia de significación que lleva a no poder realizar con éxito la salida de tal tipo de existencia. Insistamos de nuevo en que esto es sufrir.

Nos detenemos ahora en el análisis de la muerte (*mort*).

En la filosofía levinasiana, la muerte es aquello de lo que se tiene conciencia pero que «no puede tener lugar bajo la luz»<sup>44</sup>, que «nunca es ahora»<sup>45</sup>, y, por eso, «la muerte es *incomprensible*»<sup>46</sup>. Lévinas señala la limitación del conocimiento con esta realidad al hacer evidente la incapacidad de que el sujeto pueda ponerlo todo bajo su control. No todo es dominio; se suspende la autoafirmación; surge la pasividad

<sup>37</sup> *Ibid.*, 46 (103).

<sup>38</sup> Cfr. TROBATO, R., «Uccidere/nutrire: La corporeità al di fuori del concetto» en: *Idee* 25 (1994), 137-156, 146 [Cfr. Lévinas, E., *Totalité et infini*, o.c., 103 (148-149)].

<sup>39</sup> LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 46 (103).

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, 64 (117-118).

<sup>41</sup> *Ibid.*, *De l'évasion*, Le livre de Poche, Fata Morgana 1982, trad. es. Herrera, I., Arena Libros, Madrid 1999, 98 (82).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 98 (83).

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 57 (110).

<sup>44</sup> *Ibid.*, 56 (110).

<sup>45</sup> *Ibid.*, 59 (113).

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, 59 (112).

(*passivité*)<sup>47</sup>. Con ello, aparece la crítica a la concepción heideggeriana según la cual mediante la aceptación de la muerte es como aparece «la existencia auténtica [...] y, por ello, la máxima virilidad»<sup>48</sup>. Así, en la filosofía levinasiana no hay virilidad ante la muerte, solo pasividad.

Empero, frente a la muerte se rompe el espacio monádico. Ella «es absolutamente otro (*absolument autre*), [...], algo cuya existencia misma está hecha de alteridad. Por eso, la muerte no confirma mi soledad sino que, al contrario, la rompe»<sup>49</sup>. La aparición de esta alteridad conlleva a que el tiempo no queda circunscrito a la acción del yo, a que el yo quede sujeto a otra cosa que no sea el sí mismo. Esto es, la existencia es plural y no con respecto a la relación del yo con el sí mismo; la muerte es una realidad ontológica porque es diversa al ámbito del ser del sujeto<sup>50</sup>. Introducida la pluralidad en la argumentación filosófica levinasiana, nos dice Tina Chanter, se pone en cuestión justamente la noción eleática del ser que subordina la multiplicidad a la unidad, noción iniciada por Parménides y que se extiende hasta Heidegger<sup>51</sup>. Pero, dice Lévinas, aunque la realidad sea plural, aunque el tener conciencia de ella rompa con la soledad del yo, es decir, constituya su subjetividad, a la vez la muerte anuncia su eliminación<sup>52</sup>. Es, por eso, la relación con un Misterio (*Mystère*)<sup>53</sup>. ¿Por qué con un Misterio? Porque es la relación sin posibilidad de relación; el ser vivo deja de existir cuando llega ella. Por lo que hay que preguntarse: ¿realmente es imposible que al mismo tiempo asistan el yo y la alteridad?, ¿no será acaso necesario otro tipo de alteridad que se pueda ver, tocar, con vistas a mantener la subjetividad abierta y no ser destruida? Para que surja la situación en la que el sujeto no deje de ser sujeto debe haber una materialización de la alteridad. Debe haber otra «situación en la que el sujeto le sucede un acontecimiento que no asume [...], pero que con la que sin embargo se enfrenta en cierto modo, es la relación con los demás»<sup>54</sup>.

En este contexto de posibilidad de relación, delante de un rostro (*visage*), también se produce la suspensión del afán conquistador del yo por la imposibilidad de reducir la alteridad al sí mismo<sup>55</sup>. Esto se debe a que el rostro es irreducible (*irréductible*)<sup>56</sup>, atemático, es «huella de lo Infinito»<sup>57</sup>. Con este modo de definir la alteridad, «la referencia a Descartes quiere ser más que una alusión: una

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, 57 (111).

<sup>48</sup> *Ibid.*

En esta máxima virilidad, «el hombre es el ser para quien, en su ser, lo importante es su propio ser, y que debe captar su ser» [*Ibid.*, *Dieu, la mort et le temps*, o.c., 33 (37)].

<sup>49</sup> *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 63 (116).

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, 88 (137).

<sup>51</sup> Cfr. CHANTER, T., *Time, death and the feminine. Levinas with Heidegger*, Standford University Press, California 2001, 40.

<sup>52</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 59 (113).

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, 63 (116).

<sup>54</sup> *Ibid.*, 67 (120).

En *Éthique et infini*, Lévinas dice: «la relación fundamental del ser, en Heidegger, no es la relación con el otro, sino con la muerte, donde se denuncia todo lo que hay de inauténtico en la relación con el otro, pues uno muere solo» [*Ibid.*, *Éthique et infini*, o.c., 51 (53)].

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 102 (148).

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, 52 (103).

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, *Éthique et infini*, o.c., 102 (88).

recuperación original de aquella idea incomparable, que es superada y desbordada por su contenido»<sup>58</sup>, escribe Xavier Tiellette. En Lévinas, efectivamente, la idea de lo Infinito de Descartes es recuperada para poner de relieve que en el pensamiento hay algo más que lo que se piensa<sup>59</sup>. Es «la relación con una excedencia (*surplus*)»<sup>60</sup>. Lo que se está diciendo es que la relación ética se establece primero que nada desde ese más de lo que se piensa, desde la intuición, y no centrándose en el conocimiento. Un rostro se reconoce, no se le conoce. Pero, en este ámbito de la interpersonalidad, al mismo tiempo el rostro es inquestionablemente frágil. «Lo que golpea antes de todo no es el hecho de que es un «yo» como yo, es sobre todo el hecho que es mortal, es decir, cara que mira a la muerte [...] expuesto a la violencia, desnudo de un modo especial»<sup>61</sup>. La irreductibilidad se materializa en la vulnerabilidad. Es la aparición de otra paradoja. Y tal situación paradójica es la que dilata inevitablemente la identificación del yo con el sí mismo, quedando, así, enlazado el concepto de tiempo con la ética<sup>62</sup>. Así, la realidad vuelve a dejar de ser monádica o, dicho de otro modo, ahora volvemos a pasar a un existir múltiple<sup>63</sup>.

Dando un paso hacia delante, la categoría levinasiana que expresa la relación ética es la responsabilidad (*responsabilité*)<sup>64</sup>: la suspensión de la constante autoafirmación del yo con el fin de invertirse en «ser-para-el-otro». No se trata de cualquier actitud, sino de aquella que supone una liberación ética del sí mismo, la evasión de la homogeneidad del ser. Lévinas le da vueltas a la tuerca de la responsabilidad en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Partiendo de que esta actitud

<sup>58</sup> X. TIELLETTE, «Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas», en: *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), 15-30, 19 («Il rimando a Cartesio vuol essere più che riferimento: una ripresa originale di quell'idea incomparabile, che è superata e come straripata per il suo contenuto»).

En *Éthique et infini* (1982), Lévinas afirma que «la idea de lo Infinito implica un pensamiento de lo Desigual». Y sigue diciendo: «parte de la idea cartesiana del Infinito, donde el *ideatum* de esta idea, es decir, eso a lo que la idea apunta, es infinitamente mayor que el acto mismo por el cual lo pensamos. Hay desproporción entre el acto y eso a lo que el acto hace acceder. Para Descartes, hay en ello una de las pruebas de la existencia de Dios: el pensamiento no ha podido producir algo que lo sobrepase; era preciso que eso fuese puesto en nosotros. Hay que admitir, pues, un Dios infinito que ha puesto en nosotros la idea del Infinito» [85-86 (77)].

<sup>59</sup> Concretamente, la reflexión sobre la idea de lo Infinito levinasiana está enraizada en la tercera meditación metafísica de Descartes [ver: LÉVINAS, E., *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1991, trad. es. Pardo, J. L., Pre-textos, Valencia 1993, 181 (203), 227-228 (259-260); *ibid.*, *Dieu, la mort et le temps*, o.c., 250 (255)]. Esta meditación metafísica dice: «pues aunque yo tenga la idea de substancia por ser una substancia, no tendría la de substancia infinita, siendo yo finito, a no ser que ésta proceda de una substancia verdaderamente infinita [...]. Hay más realidad en la substancia infinita que en la finita y, por lo tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo» (Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Editorial Gredos, Madrid 1997, 41).

<sup>60</sup> LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, o.c., XI (49).

<sup>61</sup> LÉVINAS, E., – RICOEUR, P., «Giustizia, amore e responsabilità. Un dialogo tra Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur», en: RIVA, F. (ed.), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, 73-94, 88 («Ciò che colpisce prima di tutto non è il fatto che è come me, è piuttosto il fatto che è mortale, cioè volto che guarda la morte»).

<sup>62</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 68 (121).

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 195 (233).

<sup>64</sup> Cfr. *Ibid.*, *Éthique et infini*, o.c., 93 (81).

se concreta en la proximidad (*proximité*) con el otro<sup>65</sup>, nuestro autor evidencia la responsabilidad describiendo lo que sucede en la subjetividad del yo. De hecho, en la proximidad, se da una no indiferencia en tal grado que se traduce en pasividad (*passivité*)<sup>66</sup> y obsesión (*obsession*)<sup>67</sup>. Exactamente, en una «pasividad de la obsesión»<sup>68</sup>, «obsesión a su pesar, es decir, dolor»<sup>69</sup>, «un gemido de lo humano»<sup>70</sup>. Con ello, Lévinas justifica cómo la responsabilidad es la respuesta lógica a la sujeción de la acción del yo con respecto al otro, sujeción que viene acompañado de un padecimiento que se presenta, no esta vez por estar acorralado por el ser, sino al no poder solucionar la relación de la misma manera que se soluciona con las cosas, a saber, en la inmediatez ante la correspondencia existente entre ellas y el conocimiento. Nos encontramos con una tirantez que concurre en los términos de la relación personal por la existente tendencia de la subjetividad a cosificar y que queda subsanada mediante la responsabilidad. La pasividad no es negativa por sí misma. Si es verdad que frente a la muerte no había una posible respuesta porque no se podía establecer la relación con ella en el presente, ahora, frente al otro, se abre la posibilidad de la responsabilidad.

Hay que decir, si aquí cabe hacer una crítica al pensamiento levinasiano, que la no indiferencia que surge en la aproximación parece darse del mismo modo con un amigo que con un desconocido con el que uno se encuentra por primera vez. En efecto, Lévinas no entra en la cuestión referida al porqué obramos con parcialidad ante ciertas personas<sup>71</sup>. Para él, en general, quienquiera que sea el otro, es un rostro que interpela al yo. Sin lugar a dudas, lo que nuestro autor quiere subrayar es que lo que muestra la salida del ser es el respeto a la alteridad humana, la renuncia del pensamiento a tener al otro como «algo» que sea esencialmente para el sí mismo. Y esto es importante porque, entre otras cosas, cuando no se renuncia a ello surge inevitablemente la cuestión de la conciencia moral<sup>72</sup>, que, como más adelante notaremos, no es nimia para el pensamiento levinasiano. Solamente basta decir esto ahora: lo que la Totalidad tiene muy presente, en su pretensión de controlar a los miembros de una sociedad, es esa distinción de culpabilidad o inocencia que el pensamiento tiene gracias a la conciencia. Y la tiene muy presente porque lo que le es sumamente conveniente es que se deje de estar agraciado por dicho don que implica el percibir la verdad de que todos los entes humanos son personas por el simple hecho de pertenecer a la especie humana.

El hecho de que cualquier rostro debe interpelar al yo viene esclarecido con otra categoría en relación a la responsabilidad: la elección (*election*)<sup>73</sup>. Con otras palabras, el yo es responsable no solo de aquellas personas a las que él elige para serlo,

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, trad. es. Pintor-Ramos, A., Ediciones Sígueme, Salamanca 2003, 103 (142).

<sup>66</sup> *Ibid.*, 65 (104).

<sup>67</sup> *Ibid.*, 116 (155).

<sup>68</sup> *Ibid.*, 116 (155).

<sup>69</sup> *Ibid.*, 70-71 (110).

<sup>70</sup> *Ibid.*, 110 (148).

<sup>71</sup> En relación a esta cuestión: KELLER, S., *Partiality*, Princeton University Press, New Jersey 2013.

<sup>72</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Entre nous*, o.c., 26-28 (30-31).

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 256 (287).

sino —incidamos— de cualquier rostro; «el prójimo me concierne [...] antes de todo compromiso consentido o rechazado [...] antes de que yo lo designe»<sup>74</sup>. Hacía lo que nos señala concretamente esta categoría de la elección es a que, ciertamente, la gravedad de que el mal se exteriorice está en ir en contra de lo que el mismo sujeto *es*, alguien que no puede evadirse ni ser reemplazado para ser responsable del otro, sea este quien sea en la proximidad, incluso siendo un nacionalsocialista<sup>75</sup>.

Todos tenemos rostro y la razón de esto es porque, en la responsabilidad, es como se evidencia al *yo*<sup>76</sup>. Es así como mediante esta nueva disposición la humanidad puede llegar a ser una fraternidad (*fraternité*)<sup>77</sup>, que es la que difiere de la sociedad impersonal de individuos reemplazables. En realidad, debido a que el *yo* es elegido para ser responsable del otro, es por lo que la fraternidad está antes que cualquier otro modo de comprender a un grupo de personas, bien sea mediante la justicia o la sociología o la psicología; cualquier «unidad del género humano es posterior a la *fraternidad*»<sup>78</sup>. También la definición de bondad (*bonté*)<sup>79</sup> solamente es comprensible en este contexto de fraternidad, de responsabilidad del uno por el otro, pues la identidad del sujeto ya no es repliegue del *yo* hacia el *sí mismo*, sino una identidad que es desposesión.

Mas todavía no llega a realizarse lo que parecía una solución para liberarse de la negatividad del ser. Esto es, la relación entre rostros de un mismo género —relación con un *alter ego*— puede finalizar en una relación económica, recíproca, pasando a ser una relación que no interpela<sup>80</sup>. El *yo* puede colocarse en la situación del otro, saber cómo siente o qué piensa, porque el *yo* varón es semejante al otro varón; «se conoce al otro por empatía (*sympathie*)»<sup>81</sup>. De esta manera, por esta posibilidad de conocer al otro que lleva a la absurda situación de convertir la relación ética en algo que deja indiferente al *yo*, es por lo que el *yo* se desmarca del ámbito de la bondad para introducirse en el ámbito opuesto. Con toda su radicalidad: «el Mal, tal y como lo descubre el psicoanálisis en la enfermedad, estará ya predeterminado por la responsabilidad traicionada»<sup>82</sup>.

<sup>74</sup> *Ibid.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o.c., 109-110 (148).

<sup>75</sup> Escribe Lévinas en *Entre nous* (1991): «Jean-Toussaint Desanti preguntaba [...] si un SS tendría eso que yo llamo un rostro. Es una pregunta muy turbadora que merece, a mi modo de ver, una respuesta afirmativa, una dolorosa respuesta afirmativa. A propósito del caso Barbie, yo puedo decir: ¡honra a Occidente! La justicia sigue ejerciéndose incluso respecto de aquellos cuya «crueldad» no ha estado jamás ante un tribunal. El acusado a quien se considera inocente tiene derecho a una defensa, tiene derecho a consideración. Es admirable que la justicia haya funcionado así en este caso, a pesar de la atmósfera apocalíptica» [*Ibid.*, *Entre nous*, o.c., 243-244 (279)].

<sup>76</sup> «Acerca del célebre problema de si el hombre resulta individuado por la materia o la forma, yo mantengo una individuación por la responsabilidad respecto del otro» [*Ibid.*, 118 (134)].

<sup>77</sup> *Cfr. Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 256 (287)

<sup>78</sup> *Ibid.*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o.c., 211 (247).

<sup>79</sup> *Cfr. Ibid.*, 278 (306).

<sup>80</sup> «En *Aminadab*, la novela de Blanchot, esta situación se fuerza hasta el absurdo. Entre las personas que circulan por la extraña casa en la que discurre la trama, y en la que no hay ninguna acción que realizar, en la que simplemente permanecen, es decir, existen, esta relación social se convierte en reciprocidad total» [*Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 75 (126)].

<sup>81</sup> *Ibid.*, 74-75 (126).

<sup>82</sup> *Ibid.*, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les éditions de Minuit, París 1977, trad. es. López, S., Riopiedras ediciones, Barcelona 1997, 137 (137).

Llegados a este punto en el que las relaciones entre iguales se voltean en recíprocas, con el peligro que ello acarrea, hay que seguir preguntándose cómo podría permanecer separado el yo en su individualidad del ser en general. La respuesta es: partiendo de lo que no se reduce pura y simplemente a la oposición de dos especies de un mismo género, aquello que presenta en toda su pureza la alteridad del otro, lo totalmente otro: lo femenino (*le féminin*)<sup>83</sup>.

### 3. EL YO Y LO FEMENINO

Después de que el varón aparece básicamente explicado como poder, la mujer es definida por Lévinas como «aquel que aún no es»<sup>84</sup>, es decir, como pudor (*podeur*)<sup>85</sup>. La idea del pudor está relacionada con la inaprehensibilidad del rostro, significado de la piel que no excluye a lo femenino<sup>86</sup>. En términos más simples, frente al varón que es poder, la mujer, por cómo actúa, tiene honda conciencia de lo degradante que es ser usada. Las repercusiones filosóficas de esta afirmación se hacen notar en seguida: «lo femenino —dice Diana Perpich— invierte la estructura de la conciencia husseriana. Él no es un movimiento «hacia», sino un retirarse»<sup>87</sup>. Pero, escudriñando en la subjetividad del yo, ¿por qué él tiene la experiencia de que lo femenino es pudor?, ¿por qué persiste en su actitud soberana? Porque para el yo viril, dice Lévinas, esta alteridad no es solo pudor, sino también «voluptuosidad»<sup>88</sup>. Esto es, lo femenino además «hostiga y provoca»<sup>89</sup> al ser «pasión y turbación»<sup>90</sup> y esto «sin llegar a ser significación»<sup>91</sup>. Por esta razón por la que atrae y se protege simultáneamente, por la que sujeta sin dejar de ser alteridad, es por lo que lo femenino es lo equívoco (*equivoque*)<sup>92</sup> por excelencia. Esta situación de simultánea contradicción revela que existe un deseo más agudo al de la situación provocada por el talante básico a englobar la alteridad, que el deseo erótico es ante todo deseo metafísico<sup>93</sup>. En efecto, «el amor busca lo que no tiene estructura de ente, sino lo infinitamente futuro»<sup>94</sup>. Aquí, el concepto de fecundidad se abre paso en la argumentación levinasiana: la realidad entre el varón y la mujer es la situación dramática en la que se entrelazan el dominio y el respeto, mas un drama que se abre a lo positivo al ir más allá de la misma relación mediante el hijo. Por esto mismo «aún no es» lo femenino la plenitud por

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 77 (128).

<sup>84</sup> *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 234 (267).

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 81 (131); Cfr. Duque, F., o.c., 43.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 238-239 (271).

<sup>87</sup> PERPICH, D., «From the caress to the word», en: CHANTER, T. (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Lévinas*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1992, 28-52, 33 («The female inverts the structure of husserlian consciousness. Hers is not a movement toward, but a withdrawal»).

<sup>88</sup> *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 243 (275).

<sup>89</sup> *Ibid.*, 237 (270).

<sup>90</sup> *Ibid.*, 248 (279).

<sup>91</sup> *Ibid.*, 234 (267).

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*, 18 (71).

<sup>94</sup> *Ibid.*, 244 (276).

mucho que lo sugiera su sinuosidad, que es un modo de decir que los términos que establecen la relación no pueden lograr la unidad perfecta. La fusión es irrealizable<sup>95</sup>. Con lo que la relación erótica en Lévinas es analizada como relación fecunda y el intentar despojar a lo femenino de su trascendencia sería como prolongar la propia carne del yo, la búsqueda de un ser connatural, el incesto (*inceste*)<sup>96</sup>.

Dos cosas a puntualizar.

En primer lugar, esta nueva alteridad que hace hincapié en la dilatación sin posible deserción de la identificación del yo con el sí mismo, en cuanto que no se puede igualar la relación, en cuanto que se produce la alteración y la dejación subjetivas frente a lo que atrae y permanece completamente exterior, es el porvenir (*l'avenir*)<sup>97</sup>. Por lo que, no todo en la vida del sujeto se resuelve al instante. No todo es virilidad. Tal afirmación nos hace concluir que el *Dasein* heideggeriano no es real puesto que no es verdad que el ser humano priorice en su vida el ser y su captación<sup>98</sup>. La humanidad no solo *es*. Hay una parte de ella que «no *es* aún». Por lo que la unidad de género desaparece; la existencia se troquela definitivamente en dos. Volvemos así a constatar que el ser es múltiple. Y debido a esta nueva alteridad que sexualiza el discurso ontológico, nos hace caer en la cuenta Tina Chanter, ¿no se deberían repensar los términos filosóficos elaborados en la filosofía del siglo XX?<sup>99</sup>.

En segundo lugar, por todo lo dicho sobre lo femenino, Lévinas predica de él que es «otro en cuanto otro»<sup>100</sup>, esto es, lo femenino es «*lo absolutamente otro*»<sup>101</sup>. Si se llega a esta afirmación, como del mismo modo se decía más arriba de la muerte, solamente queda concluir lo que nuestro autor dice inspirado en la Sagrada Escritura: «el amor es fuerte como la muerte»<sup>102</sup>. Es decir, las relaciones del yo con la muerte y del yo con lo femenino son relaciones que no pueden ser explicadas de ninguna manera del mismo modo que las relaciones que se dan bajo la luz. Es en este sentido en el que ambas relaciones son relaciones con una presencia ausente.

Necesitamos hablar de otro aspecto femenino para comprender todo lo que supone la mujer para el yo viril y poderoso y que tendrá sus repercusiones en la filiación.

Es en *Totalité et infini* (1961) donde Lévinas especula sobre la morada (*demeure*) como lugar en la que el yo concreta su existencia<sup>103</sup>. El punto es que el ente humano, que sabe como nadie abrir un espacio cerrado al otro, es el único ente humano que es capaz de acoger al otro en sus entrañas. Lévinas lo dice directamente en el artículo «*Le judaïsme et le féminin*» (1960)<sup>104</sup>: «la Casa (*Maison*) es la mujer»<sup>105</sup>. Por

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 78 (128-129).

<sup>96</sup> *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 232 (265).

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, *Le temps et l'autre*, o.c., 13 (73).

<sup>98</sup> Cfr. *Ibid.*, *Dieu, la mort et le temps*, o.c., 33 (37).

<sup>99</sup> Cfr. Chanter, T., «La descuidada feminización levinasiana de la ontología de Heidegger: repensando el ente y el ser», en: BARROSO, M. – PÉREZ, D., *Un libro de huellas*, Trotta, Madrid, 2004, 247-248.

<sup>100</sup> LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 75 (127).

<sup>101</sup> *Ibid.*, 13 (73).

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*, 64 (117).

(La cita es del libro del Cantar de los cantares 8, 6).

<sup>103</sup> Cfr. *Ibid.*, *Totalité et infini*, o.c., 125 (169).

<sup>104</sup> *Ibid.*, *Difficile liberté*, o.c., 56-68 (53-62).

Artículo publicado por vez primera en *L'Age Nouveau*, 107-108 (1960).

<sup>105</sup> *Ibid.*, 58 (55).

esto mismo, gracias a lo femenino, ese lugar que sirve para protegerse de la intemperie se convierte en un lugar de recogimiento, un lugar carnal, con respecto a que es ahí donde el yo concreta su singularidad frente a las relaciones comerciales y especulativas de la exterioridad. Pero, además, es desde la morada, en esa lógica en la que lo natural precede y sostiene a lo positivo, como la subjetividad se encauza a la apertura para reconocer al otro como alteridad y hacerse responsable de él en la sociedad. En definitiva, como afirma Catherine Chalier, la mujer es la morada porque ella es «*a condition of ethics*»<sup>106</sup>.

Por lo dicho hasta aquí con respecto a lo femenino y, exactamente, en como el varón lo ve<sup>107</sup>, debemos decir que la filosofía levinasiana ha recibido numerosas críticas basadas en el androcentrismo. La principal acusación de Simone de Beauvoir a Lévinas, refiriéndose a los pasajes de *Le temps et l'autre* (1948), es que la mujer parece estar definida en oposición al varón. Mientras el varón es el Mismo o, mejor dicho, el Varón, pues él es el Absoluto, esencia y sujeto; la mujer es el Otro, lo que no tiene esencia, dice Beauvoir<sup>108</sup>. Tal crítica al pensamiento levinasiano será retomada por Luce Irigaray, pero esta vez poniendo la atención en *Totalité et infini* (1961). Irigaray, partiendo de los pasajes en los que Lévinas describe lo femenino como pudor, afirma que, «al despojar a lo femenino de su subjetividad activa, Lévinas se cuelga de la “roca del patriarcado”, abandonando al otro femenino, dejándolo “sin su rostro específico propio”»<sup>109</sup>. Así, uniendo las dos críticas, para Lévinas lo femenino ni tendría esencia ni poseería una subjetividad activa.

Si la propuesta filosófica levinasiana puede parecernos éticamente sesgada al justificar la exclusión de la mujer en el ámbito social, no nos lo parece tanto gracias a ciertas posturas femeninas y bien delineadas acerca del papel que juega la mujer en el pensamiento de Lévinas. Por ejemplo, dice Diana Perpich: «la filosofía de Lévinas se propone como un re-pensamiento del sentido de lo ético»<sup>110</sup>. Y, ¿por qué el pensamiento levinasiano aspira a darle un nuevo sentido a la ética? Porque, como ya ha dicho Catherine Chalier, lo femenino es condición de ética para el yo viril. Así, ella no es un instrumento o algo pasivo; la subjetividad femenina es activa en otro sentido a como lo es la del varón. Es decir:

Lo femenino lleva a detener la actitud conquistadora y viril y le lleva a pensar.

Se detiene el proyecto del ser, un proyecto que es sordo y ciego a todo lo que hace no ser por la fuerza que persiste. Ella llega a ser una morada que ayuda a encontrar el modo de interioridad que detiene esa ciega fuerza<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> CHALIER, C., «Ethics and the feminine», en: BERNASCONI, R. – CRICHLEY, S. (eds.), *Re-Reading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1991, 119-129, 123.

<sup>107</sup> Cfr. SANDFORD, S., «Writing as a man», o.c.

<sup>108</sup> Cfr. DE BEAUVIOR, S., *El Segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires 1975, 4.

<sup>109</sup> PERPICH, P., o.c., 29 [«(Irigaray argues that) in stripping the feminine of her active subjectivity, Levinas clings to the “rock of patriarchy”, abandoning the feminine other, leaving her “without her own specific face”»].

<sup>110</sup> *Ibid.* («Lévinas's philosophy is proposed as a re-thinking of the meaning of the ethical»).

<sup>111</sup> CHALIER, C., o.c., 122 («The feminine compels the conquering and virile attitude to stop and to start thinking. It stops the project of being, a project that is deaf and blind to all that does not belong to the strength that persists. She who welcomes in her dwelling helps to find the way of interiority that stops this blind strength»).

Parece ser que si la subjetividad femenina no es como la del varón es para que el varón no decida cómo ha de ser el mundo. Esto es, en la sociedad no debe primar el poder. No es que la mujer esté definida en contraposición al sujeto viril, sino que ella, de por sí, es lo absolutamente otro por un motivo: la sociedad fraternal, edificada a través de la responsabilidad, no puede llevarse a cabo si en su matriz no se halla la acogida<sup>112</sup>. Y antes de acusar a Lévinas de separar los ámbitos público y privado y asociar respectivamente al varón y a la mujer en cada uno de ellos, hay que darse cuenta que lo que está haciendo es definir el modo de ser de la mujer, que es acogida, esté ella donde esté. Repitamos que este modo terminante de romper con la barbarie del ser pone de relieve que cualquier ontologismo debe hacerse desde un discurso ontológico que coincida con la diferencia sexual. Por ello, esta es la lancinante originalidad que encontramos en la filosofía de Lévinas: ella repensa el significado de la ética al troquelar la realidad en dos.

#### 4. EL YO Y EL HIJO

No existe una situación luminosa que no incluya cierta oscuridad. La relación con la calidez femenina es «fundamentalmente refractaria a la universalización, todo lo contrario de una relación social. Excluye al tercero [...], sociedad cerrada [...], sociedad sin lenguaje»<sup>113</sup>. Los amantes no tienen reglas y el yo decidido y conquistador es arrastrado y conquistado. Ha sucedido aquello que parecía imposible que sucediera: hay reciprocidad sexual; uno se deja usar a cambio de que la alteridad acceda a hacer lo mismo; «poseo al otro en cuanto que él me posee»<sup>114</sup>. Recorremos que el mal hace acto de presencia cuando la relación se desenvuelve entre los términos que la componen sin responder al rostro. Y, ante el mal, el yo se siente culpable. Retomamos la cuestión de la conciencia moral puesto que el sentimiento de culpabilidad aquí se liga a la búsqueda del perdón (*pardon*), y no a través del diálogo entre el yo y lo femenino, ya que no hay lenguaje, sino mediante algo que pueda invertir el orden natural de las cosas<sup>115</sup>.

Si la conciencia de culpa es por no responder al rostro, ¿cómo el sujeto puede ser absuelto de estar sujeto al sí mismo o dejar de estar sujeto al otro?, ¿cómo mantenerse en el reconocimiento de la individualidad del otro y, así, salir definitivamente del ser? ¿Existe la posibilidad de que la vida tenga un sentido, de que el sufrimiento deje de ser determinante y se dé «un triunfo sobre la muerte»<sup>116</sup>? Sin aparente posibilidad de una nueva oportunidad por parte del yo, ¿hacía donde mirar ahora? «El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible [...] un comenzar

<sup>112</sup> Cfr. SALMERI, G., «L'altro e la misericordia. L'itinerario del femminile in Levinas», en: <http://mondodomani.org/dialegesthai/gs03.htm> [última visita 17. 01. 2022].

<sup>113</sup> LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, o.c., 242 (274-275).

<sup>114</sup> *Ibid.*, 243 (275).

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, 259 (290).

«El perdón actúa sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento, purificándolo» (*ibid.*).

<sup>116</sup> *Ibid.*, 27 (80).

de nuevo»<sup>117</sup>. Esto es, solamente existe un camino para pasar del ser uno y estéril a la novedad de la pluralidad: el hijo. Este es el que abre la temporalidad dando la posibilidad de que la novedad vuelva a entrar en la historia.

Que la novedad se dé con el hijo es la conclusión de que igualmente él es elegido. Él también es único<sup>118</sup>. Esto significa que el hijo representa la posibilidad de «restablecer desde allí (el futuro) el pasado»<sup>119</sup>, de propiciar la inversión natural de las cosas. El hijo representa el perdón<sup>120</sup>. Si esto es así, si el hijo representa el perdón, el ser no es la indiferenciada concatenación de sucesos. «No hay pues continuidad del ser. El tiempo es discontinuo»<sup>121</sup>. La formulación del tiempo como noción formal y vacía heideggeriana es recusada puesto que, en realidad, su estructura «supone la relación del yo con el otro y, en su base, la fecundidad»<sup>122</sup>. Quedando los límites de la existencia ampliados, rebasando el instante de la Totalidad, la fecundidad es lo que confiere sentido al tiempo, la que lo hace perceptible. Ella «abre un tiempo infinito y discontinuo»<sup>123</sup>. De repente, entendido que el tiempo no está en relación con el intervalo existencial que dicta la muerte, con el ser finito, sino con aquello que ha de venir, surge, como si de una conversión se tratase, un distanciamiento del sufrimiento, una despreocupación del ser, un rejuvenecimiento. Frente a la novedad del porvenir que posibilita el hijo, la existencia ya no se reduce a hacer algo, aprender o aspirar, sino que es ante todo la invitación a deslindarse de su anonimato, a transmutarse en generosidad para poner al otro por delante del yo mismo<sup>124</sup>.

Démonos cuenta de que la argumentación levinasiana pone de relieve que la salida del ser se realiza desde el ser. En efecto, «existir no significa siempre la misma cosa»<sup>125</sup>. Y semejante afirmación descansa en la idea de que el padre *es* y no *es* el hijo<sup>126</sup>. La relación yo-hijo es la «relación del yo con un yo mismo que, sin embargo, [...] es extraño»<sup>127</sup>, contexto ético de coincidencia que no excluye la diferencia. Por un lado, el yo es el hijo por razón del ser y no tanto por una cuestión de ponerse en el lugar de él<sup>128</sup>. «Él es carne de mi carne». Esto es, la biología propicia una evidente ligazón intergeneracional que se verifica al descubrirse en los propios gestos del otro. Pero, por otro lado, el padre no se mantiene idénticamente en el hijo. «*Why this child?*»<sup>129</sup>, ¿qué es lo que le hace único, otro o diferente al yo, porque parece ser que la experiencia nos dice que «el padre no causa simplemente el hijo»<sup>130</sup>? Es la

<sup>117</sup> *Ibid.*, 259 (289-290).

<sup>118</sup> *Ibid.*, 256 (286).

<sup>119</sup> *Ibid.*, 260 (290).

<sup>120</sup> *Cfr. Ibid.*, 259 (290).

<sup>121</sup> *Ibid.*, 260 (291).

<sup>122</sup> *Ibid.*, 261 (291).

<sup>123</sup> *Ibid.*, 278 (305).

<sup>124</sup> *Cfr. Ibid.*, 225 (261).

<sup>125</sup> *Ibid.*, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, 30.

<sup>126</sup> *Cfr. Ibid.*, 254 (285); Sandford, S., «Masculine mothers?», en: CHANTER, T. (ed.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, o.c., 180-201, 183.

<sup>127</sup> LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, o.c., 85 (135).

<sup>128</sup> *Cfr. Ibid.*, 86 (135).

<sup>129</sup> OLIVER, K., «Paternal election and the absent father», en: CHANTER, T. (ed.), *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*, The Pennsylvania State University Press, 1992, 224-240, 235.

<sup>130</sup> LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, o.c., 255 (286).

elección a la responsabilidad la que conlleva a que las relaciones éticas se liberan de la limitación biológica<sup>131</sup>. Por lo que, el amor del padre (*l'amour du père*)<sup>132</sup> es ver al hijo como hijo único y lo contrario a este amor es disolver su individualidad al pensarlo como un producto que prolonga en el espacio el cuerpo del padre en el contexto de una sociedad uniforme.

No obstante, para que el hijo no finalice en la exterioridad desencarnada, en el mundo abstracto de la ley, y sea responsable del otro, «es necesario el encuentro del otro en tanto que femenino, para que advenga el porvenir del hijo más allá de lo posible, más allá de los proyectos»<sup>133</sup>. De esta forma, si el rol del padre ha quedado justificado unilateralmente desde el neo-freudismo de Jacques Lacan<sup>134</sup> como un mero enseñar a interiorizar la ley con el fin de que se integre el deseo subjetivo, Lévinas introduce aquí el significado de lo femenino en tanto morada para dar cuenta de la modalidad que rebasa el ámbito de la ley, es decir, la responsabilidad, que asumida por el padre se realiza como amor paterno: el dejar espacio al hijo como hijo único para que responda a su elección. Solo así el yo-hijo-elegido ante otros continuará arrostrando la homogeneidad mediante la bondadosa fraternidad en su generación y, a su vez, el hijo de este en la siguiente y, así, sucesivamente.

Exponemos las dos últimas cuestiones sobre la filiación.

En primer lugar, ¿esta es solamente una cuestión biológica? Mejor: ¿el yo está condenado al anonimato si no tiene hijos? En *Éthique et infini* (1982), consciente de que no todos los varones son padres biológicamente hablando, cuando se le pregunta si se podría hablar de una filiación espiritual como la existente entre el maestro y el discípulo, Lévinas dice: «filiación y paternidad —relaciones de parentesco sin bases biológicas— metáforas corrientes de nuestra vida cotidiana. La relación de maestro a discípulo no se reduce a ellas, pero ciertamente las comporta»<sup>135</sup>. En segundo lugar, ¿ese rejuvenecimiento del padre frente al hijo puede realizarse frente a aquel que es lo totalmente otro, es decir, una mujer, la hija? Así responde a esta pregunta Kelly Oliver:

Para Lévinas, el futuro que la paternidad engendra es lo masculino. De hecho, lo que es masculino es limitado. Lo que es limitado, es lo que no está abierto por la radical alteridad. Y, cuando no existe esta apertura que surge de la radical alteridad, el futuro es finito, con lo que debe venir a un fin. Si no hay hijas, no hay más hijos<sup>136</sup>.

Efectivamente, puede ser que el padre no se vea a sí mismo en los gestos de su hija, pero la experiencia de la trascendencia no se reducía esencialmente a esto, sino en otear el tiempo infinito transido de bondad. Sin hijas, sin lo femenino, no puede haber hijos únicos. Como ya hemos dicho, lo femenino es la condición de ética.

<sup>131</sup> Cfr. *Ibid.*, 256-257 (287).

<sup>132</sup> *Ibid.*, 256 (286-287).

<sup>133</sup> *Ibid.*, 245 (277).

<sup>134</sup> Cfr. LACAN, J., *De los nombres del padre*, Buenos Aires, Paidós 2005, 57.

<sup>135</sup> LÉVINAS, E., *Éthique et infini*, o.c., 64 (62).

<sup>136</sup> OLIVER, K., «Paternal election and the absent father», o.c., 239: («For Levinas, the future that paternity engenders is masculine. Insofar as it is masculine, it is limited. Insofar as it is limited, it is not open to radical alterity. And, insofar as it is not open to radical alterity, the future is finite and must come to an end. If there are no daughters, then there will be no more sons»).

## CONCLUSIÓN

Todo este recorrido existencial que hemos señalado, formado de situaciones opuestas anudadas entre ellas sin que se puedan desanudar —como si fuera necesario lo simultáneamente contradictorio (la muerte rompe la soledad del ente humano al mismo tiempo que anuncia su eliminación; ante el rostro contingente no puede darse la tematización; lo femenino representa para el yo el pudor impudoroso)—, muestra la insistente quiebra del tiempo continuo de la existencia anónima que, sin embargo, se presentaba como insuficiente. Faltaba algo que hiciera radiar la subjetividad, que hiciera emerger de una vez por todas al ser personal para que, así, el ente no acábase diluido en la nada que predice su eliminación. En efecto, desde el resultado de otra tesitura de situaciones enfrentadas, el padre *es* y no *es* el hijo, Lévinas introduce el término «*trans-sustanciación*» (*trans-substantiation*)<sup>137</sup>. Es decir, el padre, sin coincidir en el hijo, es sustancialmente él<sup>138</sup>. Esta sustancialización temporal del ser gracias a la alteridad del hijo, en la que la identidad del yo se explaya en otro modo de ser, es la que lleva a dejar ese escenario forzado de conocimientos y poderes. «El aburrimiento de esta recuperación se detiene, el yo es otro y joven, sin que, no obstante, la ipseidad que daba su sentido y su orientación al ser, se pierda en esta renuncia a sí [...] La juventud como concepto filosófico se define así»<sup>139</sup>. El hijo renueva la sustancia paterna. El yo por fin se piensa joven, que es lo mismo que decir que se ve diferente, único, que sale del anonimato o que rompe el movimiento unidireccional de la nada. En este contexto, por mucho que se quiera implantar el «*hay*», la realidad es que el ente humano siempre es refractario a la aprehensión y dominación. Ante todo esto, dadas las repercusiones a las que conlleva esta quiebra de la continuidad ontológica producida por la relación paterno-filial, es por lo que Lévinas afirma que «la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica»<sup>140</sup>, y no en cualquier categoría, sino en aquella que supone para el yo «su trascendencia misma»<sup>141</sup>, la «trascendencia total»<sup>142</sup>. Definitivamente, teniendo en cuenta lo descrito en relación a lo que acontece frente a la epifanía del rostro, a esa quiebra del ser mediante la suspensión de la autoafirmación, ahora se le añade la alentadora identificación en el ser gracias a la alteridad del hijo. Y que al ser se le supere fraccionando el mismo ser *es*, por esto, por lo que la filiación adquiere un significado que ensancha cualitativamente esas ideas que conciben al hijo como el que meramente perpetua la especie o como el que simplemente es el resultado de la proyección paterna.

Universidad Católica de Valencia  
jm.hernandez@ucv.es

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CASTELLÓN

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2023]

<sup>137</sup> LÉVINAS, E., *Totalité et infini*, o.c., 244 (276).

<sup>138</sup> Cfr. *Ibid.*, 255-256 (286).

<sup>139</sup> *Ibid.*, 246 (278).

<sup>140</sup> *Ibid.*, 254 (285).

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.*, 244 (276).