



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XIX | Nro. 42 | enero-junio 2026 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 19.02.26 | aceptado: 25.03.26

pp. 73-110

Rostro y sustitución: el lenguaje de la responsabilidad en Emmanuel Levinas

Face and Substitution: The Language of Responsibility in Emmanuel Levinas

Gabriela de los Ángeles Caram



<https://orcid.org/0000-0003-2680-2522>

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza, Argentina
graciela.caram@ffyl.uncu.edu.ar

Resumen

En trabajos anteriores nos hemos referido a la filosofía de Emmanuel Levinas, cuya obra introduce una inflexión decisiva en el modo tradicional de pensar la subjetividad y la relación con el Otro. Lejos de inscribirse sin más en los marcos heredados de la filosofía occidental, su reflexión ensaya un desplazamiento que afecta tanto al contenido como al lenguaje mismo de la interrogación filosófica.

Si bien su pensamiento se nutre de la tradición fenomenológica, Levinas desarticula sus supuestos al situar la ética no como una disciplina derivada, sino como el ámbito originario desde el cual se hace posible toda consideración de la alteridad. En este giro, la relación con el Otro no se deja reducir a un acto de conocimiento ni a una experiencia tematizable, sino que se impone como una exigencia previa, irreductible a la lógica del Mismo.

Es en este marco donde la subjetividad deja de comprenderse como autosuficiencia o identidad cerrada, para pensarse como exposición, apertura y respuesta. La reflexión levinasiana apunta así a una concepción de lo humano definida menos por la autonomía que por la responsabilidad que antecede a toda elección, y que se inscribe en una relación asimétrica con el Otro. Nociones como *proximidad*, *responsabilidad* y *substitución* permitirán profundizar este desplazamiento, en que el rostro irrumpe como epifanía de lo infinito.

Palabras clave: : Emmanuel Levinas, lenguaje de la responsabilidad, ética como filosofía primera, rostro, substitución.

Abstract: In previous works we have referred to the philosophy of Emmanuel Levinas, whose work introduces a decisive inflection in the traditional way of thinking about subjectivity and the relation with the Other. Far from simply fitting within the inherited frameworks of Western philosophy, his reflection attempts a shift that affects both the content and the very language of philosophical inquiry.

Although his thought draws from the phenomenological tradition, Levinas dismantles its assumptions by situating ethics not as a derivative discipline, but as the

original domain from which any consideration of alterity becomes possible. In this turn, the relation with the Other cannot be reduced to an act of knowledge or to a thematizable experience, but rather imposes itself as a prior demand, irreducible to the logic of the Same.

It is within this framework that subjectivity ceases to be understood as self-sufficiency or closed identity, and is instead conceived as exposure, openness, and response. Levinasian reflection thus points toward a conception of the human defined less by autonomy than by responsibility that precedes all choice, and that is inscribed in an asymmetrical relation with the Other. Notions such as proximity, responsibility, and substitution make it possible to deepen this shift, in which the face emerges as an epiphany of the infinite.

Keywords: Emmanuel Levinas, language of responsibility, ethics as first philosophy, face, substitution.

Introducción

En trabajos anteriores nos hemos referido al pensamiento de Emmanuel Levinas, cuya obra ofrece una mirada filosófica con una voz nueva. De familia judía, este lituano de nacimiento y francés de adopción, se hallaba integrado en la religión y en las tradiciones de su pueblo, y se formó en las últimas filosofías del mundo occidental. Desde joven supo introducir la fenomenología en Francia, y por consiguiente en la fenomenología francesa que derivaría en una buena cantidad de obras significativas después de la Segunda Guerra Mundial. Algunos trabajos iban presentando una discrepancia marcada respecto de la fenomenología existencial con distintas versiones de “humanismo” (Pintor Ramos, 2003, p.12), alcanzando una

madurez en su trabajo *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, que vio la luz en 1961: un texto de gran centralidad y dificultad, que ha conocido no menos de 5 ediciones con varias reimpressiones, y ha suscitado una reflexión sostenida, manteniendo vigente el interés de quienes reflexionan críticamente sobre el presente.

Levinas ensaya un desplazamiento respecto de los supuestos de la filosofía occidental, intentando moverse fuera de los márgenes de ella, con una propuesta innovadora que incluso en su lenguaje manifiesta. Partiendo de un horizonte fenomenológico, que fue la fecunda matriz filosófica de la que se nutrió, dispuso su obra a una apertura diferente. Oigamos, pues, su legado.

Lejos ya de la intencionalidad husserliana constitutiva de la conciencia en cuanto donante de sentido (*Sinngebung*), el autor también tiene claramente asimilado el desmontaje que operó Heidegger respecto del pensamiento occidental, sobre todo en los caminos abiertos por el llamado “último Heidegger.” Pintor Ramos ilustra, sin embargo: “La sospecha de Levinas es que el planteamiento de Heidegger sigue siendo “griego”, lo cual señala sus posibilidades y límites. La filosofía sólo puede ser “repetición” y su destino está fijado porque iluminar los márgenes no es salir “fuera” de su estructura. Dada la concepción heideggeriana de la historicidad de la comprensión del ser y todos los problemas que se mueven en torno al círculo hermenéutico, ese “fuera” señala un vacío imposible; una exterioridad total es imposible, en sentido literal. El infinito sólo puede concebirse al lado del ser y la trascendencia lo es dentro de la inmanencia” (2003, p. 24).

Emmanuel Levinas puede ser considerado uno de los filósofos contemporáneos que incorpora de manera explícita la experiencia del judaísmo como principio constitutivo de su reflexión filosófica. A diferencia de otros pensadores de origen judío cuya obra se inscribe predominantemente en la tradición filosófica griega, su pensamiento se nutre de una ética de raíz bíblica y talmúdica, orientada fundamentalmente hacia una filosofía práctica centrada en la responsabilidad y en la alteridad.

Levinas (2004)¹ observa que el judaísmo trata e incluye en su desarrollo una serie de problemáticas y pensamientos que lo ubican fuera de la concepción tradicional. Es decir, que deja de referirse solamente a la descripción de un grupo étnico, cultural y religioso para definirse como una experiencia común al género humano: en este sentido el exilio, el sufrimiento, la búsqueda de trascendencia, la responsabilidad hacia el otro, la necesidad de justicia y esperanza, son experiencias propiamente humanas que conforman rasgos comunes. Según el pensador, estas experiencias de alguna manera quedan sintetizadas en la particularidad del pueblo judío, pero se extienden y se abren al universo de las experiencias humanas de cualquier pueblo y de cualquier ser humano. Por ello su propuesta filosófica se despliega en torno a problemas de la moral, de la metafísica, de la religión y de la política. Es propio de sus escritos el énfasis crítico en la ontología, en la teoría del conocimiento y en general en todo el pensar de la modernidad que ha entronizado el papel del sujeto en cuanto base

¹ *Difficile liberté. Ensayos sobre el judaísmo* es una compilación de conferencias y ensayos escritos durante la década de 1950, y aunque lleva el subtítulo, su contenido abarca una serie de ideas y reflexiones que van más allá de este tema.

y garante de todo acontecer humano. En el seno de esta noción de sujeto acontece –según su perspectiva- una pérdida del *Otro*, para lo cual se hace necesaria la ética como punto de partida y reflexión originarios de la existencia. No será ya la ontología, con su estudio sobre el ser la disciplina fundamental para el pensamiento y la acción humanos, sino que es la ética y su reflexión (Caram, 2024) lo que constituye la fuente originaria que, a través del *Otro*, alcanza los rasgos de una humanidad hospitalaria y pacífica.

Por eso la ética adquiere un sentido trascendental, porque coloca en el mismo escenario al sujeto y al *Otro*, y en un sentido más profundo señala que el sujeto en sí contiene ya, de hecho, al *Otro*, en la medida en que éste experimente un estado de apertura ante la otredad. Así, ser sujeto es también ser pasividad y recepción; en todo caso la subjetividad sería un acontecimiento que emerge del encuentro con el *Otro*, más allá del egoísmo y del interés personal.

1. Un recorrido breve por la fenomenología: apuntes en torno a *conciencia, intencionalidad y ser*

Levinas encontró en la fenomenología un método que le permitió interrogar las cosas de un modo distinto y repensar el quehacer filosófico. Desde esta orientación, pudo examinar los contenidos de la conciencia y describir las operaciones del pensamiento en su relación con el mundo; gracias a la reducción fenomenológica se hace posible definir las estructuras profundas de la acción intencional, olvidadas en la “actitud natural”. Sin embargo, el yo trascendental, aun cuando haya podido superar la relación clásica sujeto-objeto y descubrir los fenómenos tal como aparecen en la

conciencia, no ha podido apartarse de la constitución, por la propia conciencia, de lo otro, e incluso del *otro*. En su filosofía de la intersubjetividad, aun cuando el otro es un *alter ego*,² no puede sustraerse de la constitución de la conciencia, aunque ya no con una finalidad gnoseológica o representativa.

La fenomenología reconcilió lo mejor del idealismo y del realismo dirigiéndola “a las cosas mismas” en una aspiración por distanciarse de lo aprendido³, a abstenerse de aplicar las nociones asimiladas y a descubrir los fenómenos, esto es, las cosas tal como aparecen en la conciencia (Levinas, 1987, p. 19). Aquí subyace la idea de que la relación hombre-mundo, el primero como realidad situada espacial e históricamente, es anterior a la manera en que puedan pensarse ambos uno con independencia del otro. Para Husserl el carácter riguroso de la Filosofía sólo puede mantenerse si se parte de un ámbito al que se accede inmediatamente: la conciencia. La filosofía moderna se orientó a entender a esta

² “En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada». Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión («*alter ego*») soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a *mí* mismo; el otro es reflejo de *mí* mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de *mí* mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual.” (Husserl, 1991, p. 154).

³ “...reconcilia lo mejor del idealismo y del realismo; va más allá de la oposición entre la espontaneidad del espíritu y la percepción sensible, sin renunciar a la profundización en la verdad del mundo de la vida que habitamos. Esta verdad depende del objeto, pero no desemboca en una metafísica realista, porque la intencionalidad esencial hacia él, previa a la tematización de su existencia o no existencia, es la que funda la verdad de las intenciones del pensamiento, y esta verdad se origina en la intuición, fenomenológicamente entendida como acto de la conciencia que presenta al objeto y que no es únicamente un modo de conocimiento, sino “el fenómeno primitivo que hace posible la verdad misma” (Levinas, 1987, p. 19).

última como receptáculo autosuficiente en el cual entraban los objetos, o desde cuyo desarrollo se configuraba la subjetividad. Husserl advirtió, sin embargo, que antes de cualquier teorización se debe avanzar con una simple descripción de los “hechos”. De ello resulta que la conciencia no existe como algo autónomo al margen de los objetos, sino que lo que existe son actos conscientes que se presentan como “conscientes de” algo. Es *intencionalidad*: “lo que llamamos objeto es parte de la unidad que conforma todo acto consciente y aparece sólo como polo correlativo de la tensión intencional. Con ello el problema del saber consistiría en analizar los distintos modos de objetividad, que aparecen “dados” en los distintos modos de conciencia y sólo en ellos encuentran un sentido objetivo. La intencionalidad constitutiva de la conciencia es, así, donación de sentido -*Sinngebung*- y ese sentido, totalmente inmanente, es justo la objetividad” (Pintor Ramos, 2003, p. 20).

Husserl consideró incluso que la conciencia puede transcurrir en actos de presentación (*Vorstellung*) que no implican juicio ponente (*nichtsetzende*) (de Nigris, 2015, p. 219).⁴ Es la intencionalidad no ponente la que conduce al fenomenólogo a una actitud contemplativa que amplía la experiencia intuitiva, porque ve en cada fenómeno una representación funcional

⁴ De Nigris explicita en este pasaje: “... podemos ya apreciar una primera y decisiva diferencia respecto de la teoría de la conciencia intencional de Brentano. Si para este la presentación y el juicio eran modos de intencionalidad inseparables y fundados en el mismo acto, que versaban sobre el mismo objeto, Husserl concibe que la conciencia puede transcurrir en actos de presentación modificados, que no implican ningún juicio ponente. Esta nueva formulación permite liberar a la conciencia de su intrínseca intencionalidad metafísica, con lo cual la instala en una actitud puramente descriptiva, que no reduce los fenómenos a un tipo de existencia, a una existencia que se ha asumido como “la realidad”, sea esta la *physis* griega o el *cogito* que ha llevado, en último análisis, a perder el *cogitatum*, esto es, al psicologismo solipsista” (p. 219).

(*Repräsentation*), según el modo originario en que se da o existe el objeto. Gracias a esta noción, la intencionalidad se encuentra abierta al puro aparecer de la conciencia en cuanto intención significativa y cumplimiento intuitivo (*Erfüllung*). Cabe señalar entonces que la *conciencia transcendental* en cuanto resultado del sistema de reducciones arribará a una peculiar forma de comprensión del conocimiento y de arribo a la realidad. Será precisamente esta concepción —y sus límites— la que Levinas retome críticamente en su lectura de la fenomenología husserliana.

Las construcciones del mundo que se habían realizado hasta entonces eran eso: construcciones. El naturalismo olvidaba que la pretendida objetividad de la naturaleza había pasado por la conciencia, que había sufrido las diferentes decantaciones de la historia y la cultura, y que su objeto, en última instancia, era un “objeto” de segunda mano. La vuelta a la intencionalidad de la conciencia pretendía entonces poner entre paréntesis toda construcción previa, toda la historia, y hasta las causalidades, para ir a las cosas mismas antes de interpretarlas. En esta línea, la intuición era intencionalidad privilegiada en su contacto con lo real.

Una doctrina de la subjetividad que estructure las operaciones constituyentes de la subjetividad y por ello de toda subjetividad ha sido la búsqueda de la filosofía, para comprender la totalidad de los sentidos del mundo. Husserl entendió que la transparencia de sentido no se daba a partir de una “actitud natural”, que contiene creencias como resultado de la realidad de la naturaleza psicofísica del hombre. Con las *reducciones* propuestas por el

pensador, se intenta prescindir de las condiciones existenciales de los sujetos y objetos, para quedarse con los elementos esenciales de toda posible subjetividad y objetividad, con lo cual podrían alcanzar validez trascendental. Pero este esquema, aparentemente sencillo, generaba un problema: el pensamiento de Husserl es posible solamente sosteniendo que el ámbito consciente es originario y último. Pintor Ramos comenta al respecto que “...la necesidad de la reducción significa que la originalidad del principio no es la de un comienzo, y, por tanto, es preciso saber de dónde surge la materia de la objetividad y la fuerza que pone en marcha la reducción. El carácter marcadamente teórico del pensamiento de Husserl no le permitirá ver el aspecto mítico de la presunta inmediatez” (Pintor Ramos, 2003, p. 21). Con esta afirmación se debe poner en cuestión el carácter mediado de aquella inmediatez: la comprensión de que la intencionalidad considerada se despliega sobre un tejido consciente, que en realidad supone elementos no explícitos que conforman el horizonte de lo real. En relación con esto, Levinas concluye, tras un análisis detenido de la teoría husserliana de la donación de sentido, que esta posición conserva, aunque de modo no clásico, un trasfondo intelectualista.

Por su parte, Heidegger dejó atrás el idealismo clásico que subordinaba el ser a la conciencia, apelando a su procedimiento más fundamental: comprender lo que es, lo concreto, el ente, por el ser. De este modo el ente concreto en tanto subjetividad se subordina al ser y encuentra su autenticidad al salir de sí, comenta Guillot, “en un ex-tasis que oculta la alienación del individuo por lo que más adelante llamaremos totalidad. El individuo concreto sólo puede ser rescatado por una salida hacia lo otro, que al mismo

tiempo sea ética. (...) Se tratará entonces de formular una trascendencia que no se mantenga en el ser y que no signifique elevar al existente (el sujeto) a una forma superior de ser.” (Levinas, 2002, p. 19). A este respecto, en *De la existencia al existente*, Levinas expone:

La idea que parece presidir la interpretación heideggeriana de la existencia humana, consiste en concebir la existencia como éxtasis posible, a partir de aquí, únicamente como un éxtasis *hacia el fin*; y, en consecuencia, en situar lo trágico de la existencia en esta finitud y en esta nada a la cual el hombre se arroja a medida que existe. La angustia, comprensión de la nada, sólo es comprensión del ser en la medida en la que el ser mismo se determina por medio de la nada. El ser sin angustia sería el ser infinito, si es que esa noción no fuera contradictoria. La dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología heideggeriana en la que el mal es siempre defecto, es decir, deficiencia, falta de ser, es decir nada.

Vamos a intentar poner en cuestión la idea de que el mal es defecto. ¿Acaso el único vicio que comporta el ser reside en su limitación y en la nada? ¿No tiene el ser en su positividad misma algún mal de fondo? (...) el miedo de la nada no mide más que nuestro empeño en el ser. La existencia, por mor de sí misma, y no en virtud de su finitud, entraña un elemento trágico que la muerte no podrá resolver. (2000a, pp. 18-19).

En el ámbito del ser, el existente y no la existencia, el ente y no el ser, constituirán la positividad fundamental que sólo será trascendida por un bien que está más allá del ser. Pero este retorno al ente no debe ser interpretado como un nuevo “olvido del ser”. La reflexión de Levinas en este aspecto apunta a una

filosofía de lo concreto centrada en la completa singularidad de lo individual. La pregunta no se formulará tanto por el ser cuanto por los seres, contemplando la unicidad intransferible de cada singularidad, lo que produce, sin embargo, dos grandes interrogantes:

¿cómo superar el aislamiento, el solipsismo de esta subjetividad, permitiendo la apertura a una trascendencia que para nuestro autor debe situarse más allá del ser? ¿Cómo aun dentro del ámbito del ser explicar una objetividad que haga la comunicación posible y la moral efectiva? (Guillot, 2002, p. 20)

2. De otro modo que ser o más allá de la esencia

El filósofo judío tiene asimilado desde el comienzo el asombroso desmontaje que operó Heidegger sobre el pensamiento occidental. Pero Levinas apunta a un desmontaje aún más radical. Incluso la “*Destruktion*” heideggeriana resulta, para él, insuficiente para pensarnos de otro modo. La invocación del ser “no pasaría de ser una reinstauración del centro mismo de la filosofía griega, aun cuando ahora sea visto como lo “olvidado”, pues tal olvido debería remediarlo una operación de reminiscencia (...) Por tanto, el “más allá del ser” o de “la esencia” recoge el impulso crítico de Heidegger para ir más allá de él. Pero ese “más allá” es una metáfora espacial no fácil de aquilatar”. (Pintor Ramos, 2003, p. 25).

Levinas realiza una crítica al imperio del ser en cuanto lógica de totalización, que impide el reconocimiento de la alteridad. Ve en la ontología la incapacidad de concebir lo exterior a ella, aquello

que tiene un carácter irreductible, con lo que toda trascendencia es dentro del ser o en referencia última al ser; en sus palabras:

En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia. (Levinas, 2002, p. 282)

2.1. El Mismo, el Otro y el lenguaje

Para Emmanuel Levinas, el pensamiento ha arribado a un estadio en el que la experiencia del *cara a cara* ya no remite al otro como familiar o íntimo, sino como un tercero: la humanidad que aparece impotente y necesitada en un rostro que nos exige justicia. Desde su peculiar fenomenología de la alteridad, el rostro no se reduce a un fenómeno, sino que se da como epifanía, haciendo posible una metafísica anclada en la experiencia concreta del otro, quien tiene hambre y frío, y luce en sus ojos toda la dignidad de la humanidad. El egoísmo de la subjetividad es puesto en juego en esta experiencia, que es anterior a la libertad, anterior a toda capacidad de elegir.

Levinas designa al *otro* como un presente absoluto, original y lejano –en un cierto sentido–, cuya llegada acontece en un modo de exterioridad infinita; es infinita porque no se puede pretender conceptualizarlo o referirlo a un sistema de concepciones y nociones del pensamiento, ni siquiera de mis propias percepciones o conciencia. Aquél que es “totalmente otro” aparece interrumpiendo mis propias certezas y hábitos, dislocando la

autoconciencia y sosteniendo la apertura a aquello. En la presentación inicial de *Totalidad e infinito*, el pensador nos conduce hacia el propósito central de su libro y de sus reflexiones:

Nuestro libro encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es *responsabilidad* por el prójimo, en vez de asirse a cierto «contenido» de conocimiento que tal vez no es más que la sombra de una presa. *Totalidad e infinito* describe la *epifanía del rostro* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez –y el desnudamiento- «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero», y su expresión indica el «no matarás». Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa. Ella rompe el englobamiento clausurante -totalizante y totalitario- de la mirada teórica. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre -sobre el inenglobable-: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo (Levinas, 2002, p. 9).

El estar disponible para el Otro se manifiesta como generosidad, que no se encuentra ahora apoyada en la universalidad de la razón y en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación del Otro, que exigirá un lenguaje más cercano. La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es *la idea de lo infinito* cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual contempla más de lo que se puede contener. El Otro es precisamente lo que no se puede condensar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término que pueda amortiguar la

alteridad del Otro. Amplía: “El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad” (Pintor Ramos, 2003, p. 25). Sin embargo, esta referencia a la idea de lo infinito, en su formalismo, es solamente una descripción negativa de la experiencia de la alteridad, que se niega, en última instancia, a ser representación y es anterior a toda *Sinnggebung*.

En la experiencia del *cara a cara* y de la relación sin violencia que en ella se instaura se despliega como lenguaje, que descubre y escucha al Otro como necesitado, como «el extranjero, la viuda y el huérfano» que exige justicia y, al mismo tiempo, muestra la excelencia sin límites de lo altísimo como moralidad: “El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común (...) La diferencia absoluta [del Otro], inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje.” De este modo, “El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia” (Levinas, 2002, p. 208).

El *Decir* en este contexto es originario, es anterior a la conciencia, a la constitución de un sujeto; es comunicación, pero en cuanto condición de toda comunicación (Levinas, 2003, p. 100).⁵ El

⁵ Se manifiesta un nivel pre-lingüístico de la palabra, del decir.

lenguaje, entonces, supone un acontecimiento positivo y previo al de la comunicación: la aproximación y el contacto del próximo donde reside el nacimiento del pensamiento mismo como enunciado verbal que lo manifiesta (Levinas, 2005, p. 332). Es así que el discurso pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente (Levinas, 2002, p. 208).

Aunque el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo establece en el Mismo⁶, ya que de este modo terminaría siendo capturado. Es así como “la dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro.” (Levinas, 2002, p. 209). Justamente aquí se encuentra la precedencia del acontecimiento ético, ya que en la ética se hace presente una región del existir que es previa (el “pre” que es otro que la anterioridad temporal), anterior al mundo, al sujeto y al saber, y “en la que se hace patente el acontecimiento fundamental gracias al que el hombre es, y desde el que es: ese acontecimiento es el reconocimiento de mi fraternidad con el Otro (del otro hombre, de cualquiera, del prójimo) en su Rostro, en su infinitud” (Pinardi, 2010, p. 34). La relación con el Otro no es de orden cognoscitivo, sino ético: se establece en el *cara a cara*, donde el rostro irrumpe como exigencia moral⁷ que rebasa toda apropiación. La idea de lo

⁶ El “yo”, “sujeto”, “conciencia”, el ser que se representa la realidad y a sí mismo, esto es lo que Levinas denomina el “Mismo”, y también “Totalidad”. Cfr. Joan Solé, *Levinas. La ética del Otro*, p. 80.

⁷ La verdadera alteridad no se da en el conocimiento sino en la ética, en que el rostro me interpela, me exige.

Infinito se realiza así concretamente en la experiencia del rostro: se anuncia en lo finito –sin ser aparición fenomenal, no aparece como algo-, pero sin ser contenido por él, garantizando la exterioridad del Otro aun en la relación misma, ya que:

(...) no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. Este desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al Mismo. La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro. La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación (Levinas, 2002, p. 209).

2.1.1. El Decir, lo Dicho y la significancia

En la revelación del Otro se produce la *significancia* de la significación en cuanto el acontecer del sentido, incluso como desbordamiento, aquello que se cristaliza como lo indecible del rostro. En relación con la experiencia de la *significancia*, Levinas propone una comprensión pre-ontológica del lenguaje, en la que el Decir es la expresión de la significancia infinita que adviene en la proximidad con el Otro. Pinardi observa en este contexto: “¿Cuál es el lenguaje, la palabra propia, de ese sujeto pasivo, de ese sujeto que es rehén del Otro (del prójimo), que está sujeto a él? ¿Cuál es el lenguaje del dar-se, qué palabra puede hacerse cargo de lo que es siempre in-apropiable? ¿Cómo será ese lenguaje que intenta decir lo otro del ser, ese lenguaje capaz de “traducir” la significancia que se da en la experiencia ética originaria, aquella

en la que la “unicidad insustituible de una persona se expone a otra persona?” (Pinardi, 2010, p. 33). Para responder a estas preguntas el texto *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2003) distingue entre dos elementos expresivos: el *Decir* y lo *dicho*, estableciendo entre ellos una vinculación de fundamento/fundado, respectivamente. A lo *dicho* Levinas opone el *Decir*, a través de un juego de alusiones que, lejos de construir un desarrollo lógico, se articulan como un mosaico, en que el que se vislumbra el evento del *Decir*; en sus términos:

Es la pasividad inasumible de Sí mismo. En esta pasividad ningún acto viene a doblar, a comprometer ni a multiplicar el *uno*. La pasividad del sujeto en el *Decir* no es la pasividad de un «lenguaje que habla» sin sujeto (*Die Sprache Spricht*): es un *ofrecerse* que ni siquiera es asumido por su propia generosidad, un ofrecerse que es sufrimiento, una bondad a su pesar. Ese «a su pesar»⁸ no se descompone en voluntad contrariada por el obstáculo, sino que es vida, envejecimiento de la vida e irrecusable responsabilidad: *Decir* (Levinas, 2003, p. 109).

La pasividad del sujeto en el *Decir* es un brindarse que comporta una responsabilidad inexcusable: es la significación misma, “el

⁸ Levinas explica que “a su pesar” no es una expresión opuesta a “de (buen) grado”, a una voluntad, a una subsistencia en el sujeto que una potencia vendría a contrariar. En la pasividad *para-el otro* se comprende en un sentido en que no entra ninguna referencia a una voluntad previa, sino que esto sucede a través de la corporeidad humana viviente en tanto que posibilidad del dolor, “en tanto que sensibilidad que es por sí misma susceptibilidad de sufrir el mal, en tanto que sí mismo descubierto que se ofrece sufriendo en su piel, en tanto que en su piel se encuentra mal al no tener su piel por sí mismo, en tanto que vulnerabilidad (...). La dolencia del dolor, la enfermedad o la malignidad del mal y en estado puro la propia paciencia de la corporeidad, la dificultad del *trabajo* y el *envejecimiento* son la misma adversidad (...). El buen y mal grado de la voluntad supone ya esta paciencia, esta adversidad y esta laxitud primordial” (2003, p. 105).

uno-para-para-el-otro hasta a substitución; pero substitución dentro de la separación, es decir, responsabilidad” (Levinas, 2003, p. 109). Esta *substitución* será el *de otro modo que ser* en la proximidad. Pero dejemos esta importante noción por el momento.

Ricoeur (1999, p. 5), desde su lectura de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, señala que en el juego interno a la apofántica adecuada a una filosofía centrada en el ser, la filosofía analítica del lenguaje sistematizó la oposición entre la semántica del enunciado y la pragmática de la enunciación: en ellas se reconocería lo dicho y el decir. Es precisamente esa correlación lo que Levinas no considera pertinente. ¿Por qué?

La teoría de los actos del discurso y los performativos sugieren una posición del sujeto hablante como el que realiza el acto del *decir*, como el que toma la palabra, por lo tanto, como el que toma la iniciativa del discurso. Pero tal iniciativa induce a convertir al sujeto hablante en el origen de su Decir: “Levinas no está dispuesto a aceptarlo por nada del mundo, en la medida en que, en el «acercamiento», la iniciativa viene principalmente del otro, del prójimo” (Ricoeur, 1999, p. 9). En esta dirección, apunta Levinas: “El ser y el ente pesan de modo sordo gracias al Decir que los alumbraba. No hay nada más grave ni más augusto que la responsabilidad para con el otro y el Decir, absolutamente sin juego, es de una gravedad superior a su propio ser o no ser” (2003, p. 97). El Decir, entonces, no se agota en la apofántica, sino que es la gravedad de lo *de otro modo que ser*.

Lo que se entiende en este contexto como Decir, que desborda y precede a la primacía ontológica de lo dicho⁹, no es pensado como un “acto de habla” o como una mera enunciación, sino más bien como un responder, un dar-lugar anterior a cualquier reconocimiento. Este dar lugar es inmemorial, no se funda en el acto de decir de la enunciación que es correlativo a lo dicho y que, de alguna manera lo hace posible. Siendo un responder, este Decir es previo a la enunciación, al habla, es una *pasividad* extrema: “El acto «de decir» desde el comienzo debería haber sido introducido aquí como la suprema pasividad de la exposición al Otro, que es precisamente la responsabilidad para con las libres iniciativas del otro” (2003, p. 100). Responsabilidad más primitiva que cualquier compromiso, indeclinable, deber de una deuda impagable, obediencia sin deserción. Esta *pasividad más pasiva que toda pasividad* implica para el pensador una exposición sin sustracción posible que no controlo, una responsabilidad que no elijo, sino

⁹ En relación con lo *dicho*, este designa el ámbito del sentido fijado, tematizado y conceptualizable, es decir, el registro en el que el lenguaje se estabiliza y se vuelve susceptible de ser comprendido, transmitido y evaluado. Lo dicho pertenece al orden del ser y de la ontología, ya que en él el sentido queda integrado en un sistema de saber, expuesto a la lógica de la tematización y de la totalización. Levinas subraya que lo dicho no es originario, ya que antes de toda tematización, se da el Decir, que no consiste en comunicar un contenido ni en expresar un significado, sino en una exposición al Otro. El Decir es responsabilidad, vulnerabilidad y ofrecimiento: un “heme aquí” previo a toda intención cognoscitiva. En este sentido, el Decir es significancia, esto es, el acontecer mismo del sentido antes de que este se convierta en significación objetivable.

La relación entre Decir y lo dicho es inevitable y asimétrica. El Decir debe necesariamente pasar por lo dicho para hacerse lenguaje y entrar en el ámbito de lo comunicable; no obstante, en ese pasaje se produciría una traición estructural, ya que el sentido ético originario queda fijado por la ontología. Aunque lo dicho es necesario —pues no hay ética sin lenguaje ni responsabilidad sin palabras—, comporta siempre el riesgo de reabsorber el Decir en el orden del ser, olvidando su anterioridad ética. De este modo, Levinas no propone eliminar lo dicho, sino mantener abierta la tensión entre ambos registros: no debemos olvidar que todo dicho remite a un Decir que lo excede.

que me precede, me excede, me acusa, me interpela desde un horizonte anterior a toda libertad y conciencia; es una desprotección sin refugio. El yo no actúa ni asume, sino que es ya reclamado.

El Decir, en la exposición al Otro, es una acción: el aproximarse corporal y sensiblemente al Otro y una comunicación en la que se recupera y se acredita la significación del Otro. En tanto pasividad, “el Decir es la acción de una singularidad, de una unicidad irreemplazable, no de una forma universal ni de una condición existencial, sino siempre de alguien: sensibilidad, carne y sangre, vulnerabilidad, fragilidad.” (Pinardi, 2010, p. 41).

De esta manera, el Decir es apertura, es el vínculo desde el que se realiza la posibilidad misma de hablarnos, el Decir descubre: el sujeto del Decir no aporta signos, sino que *se hace signo* – excediendo este carácter, sin embargo–; la exposición tiene un sentido radicalmente distinto al de la tematización. El uno se expone al otro como una piel se expone a aquello que la hiere, como quien está en cuestión y sin vestido y coraza para protegerse. “*Antes de lo Dicho*, el decir descubre al *uno* que habla, no como si fuese un objeto encomendado a la teoría, sino como se descubre en el momento de descuidar las defensas” (Levinas, 2003, p. 102). La significación se da en el desnudamiento hasta el uno incalificable, hasta el puro alguien único y elegido; “el Decir en su sinceridad de signo dado al Otro me absuelve, de toda identidad que resurgiría como un coágulo que se coagularía para sí mismo, que coincidiría consigo mismo. Absolución que invierte la esencia; no se trata de negación de la esencia, sino de *des-*

interesamiento, un «de otro modo que ser» convirtiéndose «para el otro» (...)» (Levinas, 2003, p. 104).

Pinardi condensa el planteo levinasiano: “El lenguaje, entonces, antes de ser un sistema de signos, o un acto de habla, es un *dar-lugar*, un *dar-lugar* que no es ontológico, no está pensado en términos de una aparición (de una presencia y un presente), sino que está pensado más bien como la *recuperación* de la huella de lo infinito que se expresa en el Rostro” (2010, p. 45). Ese lenguaje es capaz de traducir la significancia que se da en la experiencia *ética* originaria, aquella en que se produce la unicidad insustituible de una persona que se ofrece a otra persona.

El Decir en este sentido es testimonial. El *testimonio* es un revelarse antes de cualquier aparecer en la “representación del sujeto” (Levinas, 2003, p. 225). Aquello que se dice en el testimonio deja de ser palabra de su propiedad y pasa a ser la huella de un evento que nos sobrepasa, la exposición de la palabra inarticulable del Otro. Lo que se convoca en el testimonio es la experiencia ética del cara a cara, que, por su exceso y riqueza, elude la posibilidad de ser “nombrada” o constituida como objeto o representación alguna.

2.2. Hospitalidad, responsabilidad, Bien y justicia en relación con el Rostro

La obligación que irrumpe desde el Otro es el Rostro. Pero esa obligación no es una propiedad objetiva, sino que rompe la lógica ontológica en cuanto no se ofrece a la mirada como objeto, se sustrae a toda conceptualización, es irreductible a lo dicho, pero

me dice algo. Pero no habla en un sentido puramente lingüístico, sino de modo *ético*. El rostro es una exterioridad que me concierne, cuya significación no se deja limitar a una consideración ontológica; nada describe o anuncia su silueta, el Rostro desborda la fenomenalidad, huella del exceso, de lo excesivo (Ricoeur, 1999, p. 19). El Rostro no se da primariamente como ente en cuanto objeto de conocimiento, sino como exigencia ética que desborda el horizonte del ser y funda una responsabilidad anterior a toda tematización.

No sé si se puede hablar de «fenomenología» del rostro, puesto que la fenomenología describe lo que aparece. Por lo mismo, me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso, más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede usted describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos. Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, por lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella. (...) La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo el rostro es lo que nos prohíbe matar. (Levinas, 2000 b, pp. 71-72).

En la *hospitalidad*, en el *recibir* al Otro, se lleva a cabo la idea de lo infinito que debe ser resguardado. En el acceso al Otro se hace presente una orden: “No matarás” es la primera palabra del rostro¹⁰ que, afirma en *Ética e Infinito*, es lo que *no se puede matar*: “Hay, en la aparición del rostro un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo todo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que «primera persona», soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que respondan a la llamada” (Levinas, 2000 b, p. 75).

¿Quién es el Otro? El Otro no es un personaje en un contexto:

Por lo general, somos un «personaje»: es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación, de otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es «visto». (...) Por el contrario, la visión es búsqueda de una adecuación; es lo que por excelencia absorbe al ser. Pero la relación con el rostro es desde un principio ética (Levinas, 2000 b, p. 72).

¹⁰ Olivia Navarro explica: “Emmanuel Levinas concibe el homicidio no sólo como aniquilación física, sino también como asesinato semiótico. Matar al otro implica eliminar y/o neutralizar su alteridad en todas sus variantes posibles. Por ello, matar, a parte quitarle la vida a alguien, indica fijar o estabilizar al otro en una forma, es decir, abolir su capacidad expresiva, diferencia e ipseidad. Con el término homicidio, Emmanuel Levinas reúne todas las formas de violencia, ya sean lingüísticas o físicas, que le permiten al yo imponer su poder sobre el otro. Al mismo tiempo, amplía negativamente la dimensión ética del yo, al transformar la naturaleza de su poder, que, en sus palabras, «ya no puede aprehender; pero puede matar»” (Navarro, 2008, p. 186).

La relación que Levinas reconoce entre los seres humanos es una relación ética que siempre es *asimétrica* y *diacrónica* (trascendente e irrepresentable), ya que esta relación entre el Otro y yo comienza en la desigualdad de términos, trascendentes el uno en relación con el Otro. El Otro es la excepción primera, como lo que es más allá de toda certidumbre. La alteridad del Otro lo constituye: lo otro es el Otro (Levinas, 2002, p. 262). El Otro se revela aquí en su exterioridad absoluta, como lo infinito, quebrando y limitando cualquier poder de dominio, apropiación y comprensión (Pinardi, 2014, p. 105). Pone en cuestión al “yo” —al mismo. En el interior de esta relación asimétrica en la que se es siempre responsable por el Otro, la justicia aparece bajo la forma de un mandato.

Este vínculo es siempre, anticipadamente, un donar o entregar, en que los “derechos” son siempre del Otro. Su asimetría consiste precisamente en que cualquier egoísmo o indiferencia de un yo están subordinados a la responsabilidad ineludible de *dejar ser* y abrigar la singularidad absoluta del Otro. En este contexto, la idea tradicional de justicia pierde validez, ya que ahora queda muy lejos la noción de justicia en cuanto “otorgar a cada quien lo que le pertenece”, o como un dar o repartir. Ni siquiera puede entenderse como la posibilidad de discernir sobre el derecho de cada persona.

Justicia se refiere entonces al evento de la experiencia ética que se inscribe en el mundo: la justicia, el mandato de tú no matarás, es el aspecto existencial del principio ético: la *Ley de la fraternidad*, que se concreta en el reconocimiento de la

singularidad del Otro, y se conjura en un “entre-nosotros.” (Pinardi, 2014, p. 106).¹¹

La justicia habita en esa ínfima diferencia que separa al hombre del no-hombre, a saber, en ese aplazamiento perpetuo de la hora de la traición (Levinas, 2002, p. 59). Su acontecer está enraizado en lo humano del hombre: eso “humano” no es una cualidad o una esencia, sino más bien una labor constante, un ejercicio que nos compromete continuamente. Una justicia laboriosa, y a la vez un aplazamiento y un Deseo.^{12 13} El Deseo en cuanto tal es deseo del Bien más allá del ser.

¹¹ Ilustra y amplía el sentido de estas afirmaciones el texto de la comentadora: “En este sentido, la justicia previene, en el mundo empírico, la universalización, porque abre el espacio del “entre-nosotros” de la procreación— que se instala afirmando que antes del ser o la esencia se encuentra junto a mí —en su separación y unicidad— el “Otro” hombre, cualquiera, mi prójimo, todos” (Pinardi, 2014, pp. 107-108).

¹² Destacamos aquí una puntual apreciación de Pinardi (2014, p. 107): “Levinas escribe y piensa como un testigo, y testifica un momento trágico —indecible— del mundo, en el que la civilización pareciera haber “despedido” lo humano del hombre, construyendo una *polis* sin comunidad. Escribe y piensa, entre otras cosas, para recuperar la posibilidad de un “mundo justo”, sustentado en principios “verdaderamente éticos”, para que surja una justicia ética. Esta justicia, como decíamos, no puede comprenderse, ni instaurarse, bajo la forma de una institución o voluntad totalizante y autónoma, ni como un pensamiento que conoce u otorga “algo”, que discrimina o discierne; por el contrario, el único modo de comprenderla es en términos de la condición necesaria para que la fecundidad, la “procreación” tenga lugar. En efecto, para Levinas la relación ética con el Otro solo puede acontecer mundanamente como fecundidad —procreación, es decir, como un hacer-se más allá del ser, un hacer-se y hacer del mundo un “entre-nosotros”.

¹³ Desde *Totalidad e Infinito* (2002, pp. 57-59), Levinas introduce la noción de Deseo para nombrar una relación con la alteridad que no puede ser comprendida en los términos habituales de la necesidad, la carencia o la anticipación. El Deseo no se orienta hacia un objeto previamente pensado ni responde a una expectativa que pueda satisfacerse mediante su cumplimiento. A diferencia del querer o del apetito, el Deseo no posee de antemano una representación de aquello que busca, sino que se dirige “a la aventura” hacia una alteridad absoluta, imposible de prever o de asimilar.

En este sentido, el Deseo no se funda en la posibilidad de apropiación ni en la adecuación entre una idea y su objeto, propia del conocimiento. Por el contrario, señala una

Se trata de una justicia de la primacía del Bien por sobre el ser, o del “decir” por sobre “lo dicho”, del porvenir por sobre lo establecido. Es en la anterioridad del Bien y su elección¹⁴ donde se otorga significación a la *responsabilidad* por el otro. En la precedencia del Bien, que Levinas identifica como la “bondad original de la creación”, la bondad precede a todo. Es en ella que la responsabilidad para con el otro no se produce como fruto de una actividad libre, autónoma y responsable de su conciencia, sino que la *responsabilidad* está ligada, desde siempre, a un fondo de *pasividad* absoluta. Entonces ella no es algo en lo que intervengo como sujeto activo, y tampoco es un accidente que me adviene una vez constituido, sino que me precede (Herrero Hernández, 2005, p. 394).

inadecuación radical, no como simple carencia de claridad o como límite provisional del saber, sino como desmesura: una relación con lo que excede toda medida, toda luz y toda comprensión englobante. Lo Deseado no se da como algo visible ni presente, pero esta invisibilidad no implica ausencia de relación, sino una relación con aquello que no puede convertirse en objeto ni ser contenido por una idea. Es por ello que está profundamente relacionado con el Bien.

El Deseo se distingue de las necesidades vitales como el hambre, la sed o el placer sensible, que encuentran satisfacción y reposo. Lejos de apaciguarse, el Deseo se intensifica en la distancia misma que lo separa de lo Deseado. No hay gesto corporal, ni caricia posible, ni invención de un nuevo modo de apropiación que pueda colmarlo. Su estructura es la de una apertura que no se cierra, una aspiración que *no busca su cumplimiento*, sino que mantiene y acoge la exterioridad del Otro. Por ello, el Deseo es deseo de lo absolutamente Otro y sólo puede pensarse como relación con una alteridad que permanece irreductible y exterior.

¹⁴ El movimiento que conduce hacia el Bien no es, en realidad, sino una salida del ser. Herrero H. coloca en nota al pie de página con respecto a la noción de Bien: “Levinas ha retomado constantemente la fórmula platónica que sitúa la idea del Bien más allá del ser o esencia «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» (Rep 509b) para referirse a este movimiento de excedencia del ser hasta el punto de haber podido llegar a ver en este recurso un hilo conductor o un Leitmotif que recorrería todo su pensamiento. (Herrero Hernández, 2000, p. 248).

De este modo la ética se desliza en nosotros antes de la libertad; antes de la polaridad entre bien y mal, nos hallamos ya comprometidos con el Bien, en la pasividad del soportar. Es una pasividad anterior a toda pasividad, anterioridad previa a cualquier anterioridad representable, de la cual nadie puede desentenderse (Levinas, 2003, p. 194). Como si el Bien existiese antes que el ser, antes que la presencia (Parra, 2009, p. 584). El Bien nos elige y nos responsabiliza, antes de que tengamos noción de él. (Correa, 2019, p. 88).

La prioridad del Otro está presupuesta en todas las relaciones humanas; el moderar el privilegio del Otro: allí es donde reside la justicia. De modo que, habiendo descubierto al otro en su Rostro, lo descubrimos como aquel respecto de quien somos responsables:

La responsabilidad, en efecto, no es un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética (...) el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como un pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento -en tanto yo soy- responsable de él. Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto – no importa de qué objeto se trate, aunque sea un objeto humano-. La proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el otro me sea conocido.” (Levinas, 2000 b, pp. 80-81).

Si el Rostro, que es la manifestación toda del Otro, significa una orden dirigida a mí, no es de la manera en que un signo cualquiera significa su significado; esa orden es la significatividad misma del rostro. La significatividad es la apertura, donación, inicio inapropiable de todo sentido. Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida, ya que la

recíproca es asunto *suyo*. Levinas (2000 b) enfatiza sus afirmaciones como sigue: “Yo soy quien soporta todo. Conoce usted la frase de Dostoievski: «Todos somos culpables (responsables), de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros.»”¹⁵ El sentido último de esta responsabilidad consiste en pensar el yo en la pasividad absoluta del sí-mismo como el hecho de substituirse al otro, de ser su rehén; y en esta substitución, como liberado del *conatus essendi*, de otro modo que ser.

Ahora bien, yo soy responsable con una obligación total, pero también de las persecuciones que yo sufro. Pero sólo yo. Para mi pueblo, para los otros reclamo justicia: “Pero la justicia tan sólo tiene sentido si conserva el espíritu del des-interés que anima a la idea de responsabilidad para con el otro hombre” (Levinas, 2000 b, p. 83).

Yo soy quien soporta al Otro. No es que el yo sea un ser dotado de ciertas cualidades morales que lleva como atributos. La unicidad del yo remite a un acontecimiento incesante de *sustitución*¹⁶, que es el acontecimiento ético de la “expiación por el otro”. Esta es la condición de rehén, por la que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad. La palabra “Yo” significa “heme

¹⁵ En *Ética e infinito* (2000 b, p. 82) se hace referencia a un pasaje de la obra *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievski.

¹⁶ Este término indica la posibilidad de hacer cualquier sacrificio por el otro, con lo que en buena parte significa una responsabilidad total. Carlos Celiméndiz Ferrández, en *Emmanuel Levinas: la noción de “rostro” y su relación con la fenomenología de Husserl*, p. 31, expresa una apreciación de la “sustitución” como la culminación de la transmutación del para-sí ontológico en un para-Otro total.”

aquí, respondiendo de todo y de todos” intransferible e irrecusablemente.

2.3. La proximidad y la substitución

“¿Será acaso la proximidad una cierta medida de intervalos trazados entre dos puntos o dos sectores del espacio, cuya contigüidad e incluso la coincidencia señalarían el límite”? (Levinas, 2003, pp. 140-141) No para nuestro pensador, ya que en este caso la proximidad tendría un sentido relativo. Su sentido en *absoluto*, y se refiere a “humanidad”. La significación propia de la subjetividad es la proximidad, pero la proximidad es ella la misma significancia de la significación¹⁷, la propia instauración del uno-para-el-otro, en que ambos están puestos de acuerdo antes de cualquier tematización, según un acuerdo que, en modo similar a un arpeggio, lejos de establecer cualquier intención de inteligibilidad, *recibe* al Otro, y adquiere una identidad irreemplazable al *darse* al otro.

El prójimo no es mi contemporáneo, ya que, si así fuera estaríamos ante la sincronía que grava la memoria, la historia y el relato:

La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar (...). La proximidad, como «lo cada vez más próximo», se convierte en sujeto. Ella llega a su punto *superlativo* como *mi* inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia. (...) No

¹⁷ Significancia que significa en el Decir antes de mostrarse en lo dicho.

se puede ya decir lo que es el yo o lo que soy. Desde ahora es preciso hablar en primera persona. Yo soy un término irreductible a la relación y, sin embargo, en una recurrencia que me vacía de toda consistencia” (Levinas, 2003, p. 142).

La raíz de la noción de *substitución* se sitúa en la experiencia radical del Otro. Levinas traza con esta idea un desdecir una de las convenciones más asentadas para la filosofía como es la común aceptación de la similitud entre yo y otro, en la que el otro se reconoce como un *alter ego*, un “como yo no siendo yo” pero, en definitiva, otro modo de ser sujeto. Levinas intentará mostrar, en cambio, que el Otro no es de ningún modo otro-yo, un otro-sí-mismo. (Herrero Hernández, 2000, p. 247). Frente a la hegemonía de lo mismo levanta Levinas un arte que, a modo de rareza, pretende fracturar el círculo de la totalidad creando una abertura desde la absoluta exterioridad de lo otro totalmente otro.

Es importante subrayar que la substitución nace de la imposibilidad de tomar distancia y desentenderse del Bien. El movimiento que conduce hacia el Bien no es, en realidad, sino una salida del ser, es decir, una ex-cedencia: “La responsabilidad para con el otro, que no es el accidente que le adviene a un sujeto, sino que precede en él a la esencia, no ha alcanzado la libertad donde habría adquirido el compromiso para con el otro. No he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido ¹⁸ (Levinas, 2003,

¹⁸ Más adelante en el texto Levinas expresa: “La pasividad que está más acá de la alternativa pasividad-actividad, más pasiva que cualquier inercia se describe mediante términos éticos como acusación, persecución, responsabilidad para con los otros. El perseguido es expulsado de su sitio y sólo se tiene a sí mismo, sin nada en el mundo en donde recostar su cabeza. Está arrancado a todo juego y a toda guerra.” (Levinas, 2003, p. 192).

p.183). La frase de Rimbaud, tan a menudo citada por él resulta particularmente expresiva a este respecto: “Je est un autre” (Herrero Hernández, 2005, p. 394). Aquí queda subvertida la esencia por la substitución, que es anterior al acto de apertura al otro, y que sugiere el carácter *no intencional* de la relación con él. El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Me concierne al margen de todo *a priori*, pero quizá antes de todo *a priori*, de modo más antiguo que el *a priori*, lo que remite a una absoluta pasividad. Me emplaza antes de que yo lo designe (Levinas, 2003, p. 148). La asignación es una urgencia, y como tal, inasible como una intencionalidad. El exceso irrumpe:

No obstante, ¿no es necesario tomar conciencia de esta asignación? ¿Está la proximidad al margen de la representación, de ontología, de logos? ¿No es una toma de conciencia, una recepción de lo dado precursora de toda relación, como quiere Husserl? La extremada urgencia de la asignación es precisamente quien hace estallar la igualdad o la serenidad de la conciencia, la igualdad de la conciencia que hace suyo el objeto visible o concebible. (...) La urgencia extrema de la asignación trastorna la «presencia de espíritu» necesaria para la recepción de un dato y para la identificación de lo diverso en que aparece el fenómeno como noema de una noesis. Urgencia extrema: modalidad de la obsesión, que es sabida pero no es una forma de saber; no tengo tiempo de plantarle cara. Al margen de las convenciones, que son otras tantas poses de la exposición teatral, ninguna acogida iguala mi medida del prójimo. La adecuación es imposible. Las obligaciones son desproporcionadas respecto a todo compromiso adquirido, que se vaya a adquirir o a mantener en el presente. En este sentido, nada es más encumbrador que el prójimo. ¿No es este indeseado lo propiamente indeseable? El

prójimo, que no puede dejarme indiferente –el indeseable deseado-, no ha revelado al deseo sus caminos de acceso como la leche materna ha sabido inscribir los movimientos de succión en los instintos del nuevo nacido (Levinas, 2003, pp. 149-150).

El Rostro del otro en la proximidad, más que representación es huella irrepresentable. Pregunta “¿Por qué me concierne el otro? (...) ¿Soy yo el guardián de mi hermano?”. Responde el pensador: “Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple «usted delante, señor». La *incondición* de rehén no es el caso límite de la solidaridad, sino la condición de toda posible solidaridad” (Levinas, 2003, p. 187). De este modo, el yo no es un ente capaz de expiar por los otros; es esa expiación original e involuntaria porque es anterior a la iniciativa de la voluntad, anterior al origen como si esta subjetividad particular *fuese ya la carga sobre sí* de la gravedad del Otro.

En el acontecimiento no constituido de la substitución, la subjetividad no debe ser considerada como el punto de partida, sino como *el término al que podemos llegar gracias a la sustitución del Otro en mí*. En el interior de este pensamiento, solamente puede contemplarse un presupuesto: la precedencia absolutamente significativa de una bondad enunciada como Infinito, reconocida como “Bien antes que el ser” (Herrero Hernández, 2005, p. 394). La proximidad entre dos Rostros comporta una distancia infinita y al mismo tiempo una *proximidad* que preserva a cada uno.

Consideraciones finales

El recorrido realizado permite afirmar que Levinas desplaza la fenomenología más allá de sus propios límites, otorgándole una nueva significación, como un modo nuevo de abordar la relación con lo real y de redefinir la tarea misma de la filosofía. Su trabajo filosófico ha mostrado que acerca del *Otro*, el pensador deja de lado una caracterización en cuanto substancia permanente como substrato de operaciones (*hypo-keimenon*); más bien en él contempla su imprevisibilidad, su irreductibilidad, su carácter de único no deducible de ninguna categoría, que estalla y se impone en su pluriformidad, que me hace responder de él sin permitir que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo, que me hace responsable antes de que pueda responderle (Levinas, 2003, p. 27). La noción de *rostro*, abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a la *Sinnggebung* y, así, se revela independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica de una exterioridad que no recurre al poder ni a posesión alguna. Las reflexiones, de algún modo, nos permiten finalmente arribar a la noción de lo inmediato: lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo.

La sustitución del otro en mí es un acontecimiento central que redefine la subjetividad humana, situándola no como un ser autosuficiente, sino como una vocación que existe fundamentalmente para el otro. Esta sustitución no es una elección libre ni una decisión racional, sino una responsabilidad anterior a toda conciencia y a todo acto del yo. En este sentido, el yo no es un sujeto cerrado, sino que se constituye como sustituto del otro, que me reclama.

La sustitución implica una pasividad radical, una vulnerabilidad que no es debilidad, sino el corazón mismo de la ética. El yo, al sustituir al otro, no se anula, sino que se trasciende, ya que el otro, al ser más importante que yo, me obliga a existir no para mí mismo, sino para él. Esta relación no es una identificación, sino una alteridad que permanece inalcanzable; el otro concierne al yo, pero sigue siendo exterior, y es precisamente su exterioridad la que hace que el yo salga de sí mismo. El yo es sustituido por el otro, y solo *en esta relación con el otro alcanza su sentido más profundo*. Se manifiesta en la responsabilidad infinita que el yo tiene ante el otro, incluso más allá de la muerte. Este compromiso no es una opción, sino una obligación que me atañe desde un pasado inmemorial, un pasado que no es representable ni rememorable, que ha solicitado una responsabilidad, que es lo que define a la humanidad. La sustitución, por tanto, no es una usurpación, sino un “de otro modo que ser” que se funda en la ética como filosofía primera.

El prójimo, antes que cualquier relación contratada, me ordena antes de ser reconocido. Justicia, en este entramado, es entonces la fidelidad original a una alianza pretemporal con el Bien.

Lo más allá del ser, *lo otro que el ser o lo de otro modo que ser*, titulado aquí en la diacronía y enunciado como infinito, ha sido reconocido por Platón como Bien. No importa que Platón lo haya convertido en una idea y en una fuente de luz. Lo más allá del ser al mostrarse en lo dicho se muestra siempre enigmáticamente, es decir, aparece ya traicionado. Su resistencia a la reunificación, a la conjunción y a la coyuntura, a la contemporaneidad, a la inmanencia, al presente de la manifestación significa la diacronía de la responsabilidad para con el otro y de un profundo

«antes», más antiguo que toda libertad que él dirige, si bien se sincroniza con el presente enunciado. Tal diacronía es ella misma un enigma: lo más allá del ser retorna y no retorna a la ontología; en cuanto enunciado, lo más allá, el infinito se convierte y no se convierte sentido del ser. (Levinas, 2003, p. 64).

Llegados al final de este recorrido, más que ofrecer un cierre conclusivo, parece más fiel al espíritu de Levinas dejar un pasaje abierto, una palabra que continúe **convocando**. En este sentido, un pasaje del comentador puede funcionar como una suerte de eco o de resonancia final:

Tal vez la obra de Levinas no sea sino un poema o una botella con mensaje lanzada al mar que, sin destinatario fijo, no pierde la confianza de que en algún momento el mar la vomite a la tierra, quizás a la tierra del corazón. Pero ¿puede haber poesía después de Auschwitz? La obra de Paul Celan junto con los escritos de Levinas están ahí para desmentir el aserto de Adorno y manifestar al mundo que la poesía y el pensamiento pueden darse aún de nuevo, aunque el modo de hacerlo ya no sea igual al de antes. (Herrero Hernández, 2000, p. 243).

Bibliografía

Caram, G. de los Á. (2024). Pensar el presente con Emmanuel Levinas: La ética como filosofía primera y la concepción del Otro como infinito. En M. Rodríguez de Grzona & P. M. Meier (Comps.), *Pensar el presente: Escritos y archivos multimedia del Congreso Internacional de Filosofía* (pp. 205–214). Jagüel Editores.

Celiméndiz Ferrández, C. (2018). *Emmanuel Levinas: La noción de "rostro" y su relación con la fenomenología de Husserl*. UNED.

Correa, O. A. (2019). El pensamiento de Emmanuel Levinas y su relevancia para la teología. *Revista Teología*, 56(128), 77–102.

De Nigris, F. (2015). Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la fenomenología de Husserl. *Ideas y Valores*, 64(157), 219–237.

Guillot, L. (2002). *El humanismo del otro hombre: Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Ediciones del Signo.

Herrero Hernández, F. J. (2000). Alteridad e infinito: La substitución en Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 27, 243–277. <https://doi.org/10.36576/summa.1116>

Herrero Hernández, F. J. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

Husserl, E. (1991). *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.

Levinas, E. (1974). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.

Levinas, E. (1987). *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (A. Sevilla, Trad.). Anthropos. (Trabajo original publicado en 1930)

Levinas, E. (2000 a). *De la existencia al existente* (J. F. Ledesma, Trad.). Arena Libros. (Trabajo original publicado en 1947)

Levinas, E. (2000 b). *Ética e infinito* (J. M. Ayuso Díez, Trad.). Machado Libros.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (A. Aparicio, Trad.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1961)

Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (A. Pintor Ramos, Trad.). Sígueme.

Levinas, E. (2004). *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo*.

Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis.

Navarro, O. (2008). El «rostro» del otro: Una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 13, 177–194.

Parra, F. (2009). El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas. *Teología y Vida*, 50(3), 565–598.

Pinardi, S. (2010). Notas acerca del decir y lo dicho en el pensamiento de Levinas. *Episteme NS*, 30(2), 33–47.

Pinardi, S. E. (2014). Expresión y desnudez: Un acercamiento a la noción de justicia en el pensamiento de Emmanuel Lévinas. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 21, 104–126.

Pintor Ramos, R. (2003). *Emmanuel Lévinas: Una filosofía de la alteridad*. Sígueme.

Paul Ricoeur (1999). *De otro modo: Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia"*, de Emmanuel Levinas. Anthropos Editorial.

Rimbaud, A. (2002). *Obras completas* (M. A. Vázquez, Trad.). Cátedra.

Solé, J. (2016). *Levinas: La ética del Otro*. EMSE EDAPP.

EL AUTOR

Gabriela de los Ángeles Caram es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Desarrolla su labor investigativa en el ámbito de la filosofía práctica, con dedicación central a la ética —en diálogo con la tradición y sus proyecciones contemporáneas— y con especial énfasis en la ética aplicada. Su trabajo se articula, asimismo, con la reflexión antropológico-filosófica en torno a la cuestión de lo humano.