

El origen de la violencia según E. Lévinas

Manuel Losada Sierra
Filósofo Universidad Gregoriana-Roma
Magíster en Filosofía-U. Javeriana
Docente U. Javeriana

Resumen:

El presente artículo quiere mostrar la crítica que el filósofo Emmanuel Lévinas hace a la filosofía occidental, a la que acusa de violenta e injusta por colocar al sujeto como dador de sentido, a partir del cual se comprende lo exterior a él. El Otro queda reducido y se pierde en la totalidad y universalidad del ser. Frente a la ontología, Lévinas propone recuperar al Otro como fuente de sentido y, aún más, como principio constitutivo de la subjetividad por la responsabilidad que el sujeto debe asumir frente a él. El Otro se revela en el rostro que pronuncia como primera palabra: «No matarás».

Palabras clave: violencia, ontología, rostro, otro, relación, responsabilidad.

Abstract:

This article intends to show philosopher Emmanuel Levinas' criticism of Western philosophy, which he strongly condemns as violent and unfair because it places the subject as giver of meaning from which the world outside him is understood. The Other, therefore, is reduced and lost in the totality and universality of being. Regarding ontology, Lévinas proposes to recover the Other as a source of meaning and, even more, as a constitutive principle of subjectivity due to the responsibility that the subject has to take on in front of him/her. The other, therefore, is revealed in the face that utters «Thou shalt not kill» as the very first words.

Key words: violence, ontology, face, other, relationship, responsibility.

El 25 de diciembre de 1995 moría en París, a los 90 años de edad, uno de los filósofos contemporáneos cuya voz se ha alzado con más ímpetu para denunciar el poder destructor del ser humano cuando se cierra en sí mismo, y no reconoce la presencia del Otro. Seguramente que esta protesta de Emanuel Lévinas tiene su origen en su condición de hebreo, es decir, en la

experiencia de un pueblo perseguido que se ha considerado en exilio durante gran parte de su historia y, muy especialmente, en su experiencia de la Segunda Guerra Mundial en donde participó como soldado vistiendo el uniforme francés. La postura de Lévinas ha llamado la atención de distintos sectores del pensamiento contemporáneo por la invitación a pensar desde una perspectiva original en

filosofía. Pretendo mostrar en este escrito que la raíz de esta violencia Lévinas la ubica en la misma historia de la filosofía occidental, que ha sido fundamentalmente ontología y, por tanto, egológica. Por esta razón, para nuestro filósofo el mal es exceso de ser y no carencia de él. Analizaremos la forma como Lévinas intenta la recuperación del Otro, que con persistencia y coraje nuestro filósofo ubica en la metafísica como único camino para respetar el carácter absoluto de la alteridad. Descubriremos luego que el Otro se revela fundamentalmente a través del rostro, que pronuncia como primera frase el «no matarás», aún permaneciendo realmente la posibilidad del asesinato.

1. La violencia de la filosofía

Emanuele Severino recuerda que mientras asistía con Lévinas a una discusión pública en Bérgamo (Italia), los dos se encontraron de acuerdo en buscar muy lejos la raíz de la violencia y, más precisamente, en la filosofía¹. Las razones que justifican esta conclusión se distancian notoriamente en los dos filósofos. Para Lévinas el origen de esta violencia se encuentra en una tradición filosófica que ha centrado su reflexión en el ser con un olvido del ente en su situación concreta. En efecto, la palabra que describe esta historia es «totalidad» porque ha sido la tentativa de una reducción de toda la experiencia a una totalidad en donde la conciencia abarca el mundo y no deja nada fuera de ella, y así llega a ser pensamiento absoluto. Ha sido la primacía de ser sobre el existente, de la totalidad sobre el individuo, del dicho sobre el Decir.

1 Severino, Emmanuel. «Lévinas, contro la violenza dei filosofi». En: *Corriere della Sera*, 27 de Dicembre 1995, p. 25.

Lévinas llega a esta conclusión en diálogo crítico con toda la filosofía occidental, pero de manera especial con Husserl y Heidegger. Ésta ha sido por antonomasia una «filosofía del Mismo», ontología egoísta: «Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía»². La crítica fundamental apunta a la reducción que hace la filosofía occidental de lo Otro al Mismo, porque ésta ha poseído una especie de alergia hacia lo Otro en cuanto Otro, hacia la alteridad: en el ser se reducen todas las diferencias, allí se suprime la alteridad y se reduce el sujeto a la inmanencia. Esto se da porque el Otro se convierte en un tema u objeto de conocimiento, lo que da como resultado la comprensión violenta de lo exterior en el sujeto que piensa y conoce. Es el resultado de una iniciativa del yo, de una espontaneidad que no respeta la absoluta alteridad porque busca comprender lo incomprensible.

Lévinas considera que la comprensión es insuficiente para alcanzar al Otro en su alteridad. Esta insuficiencia ha sido puesta de manifiesto también por Karl Rahner cuando critica la forma tradicional de entender el conocimiento como «máxima comprensión». A este propósito dice:

lo que es llamado conocimiento de acuerdo con el uso común originado por la tradición

2 Cf. Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 70.

occidental de la filosofía, p. ej., comprensión y máximo entendimiento, consiste en el ordenamiento de datos en un horizonte de entendimiento y un sistema de coordenadas que nos es tan evidente como el objeto que poseemos idénticamente con nosotros mismos. Pero esto es una forma defectiva de la real naturaleza del conocimiento en el cual se revela el mismo misterio³.

Además,

el conocimiento comprensivo es un modo deficiente de conocer cuando es medido con aquel conocimiento que está más allá de toda duda, el más grande, el más intenso y aquel que nos concede la mayor bendición, ese que tiene lugar en la visión inmediata de la incomprendibilidad de Dios⁴.

Para Lévinas Dios no puede ser objeto de conocimiento racional, tal vez por conocimiento se accedería al Dios de la filosofía pero no al Dios de la Biblia que está más allá del ser. En síntesis, detrás de la filosofía occidental, según Lévinas, está presente esta coacción ontológico-comprensiva. Antes de continuar, vale la pena aclarar que cuando Lévinas habla del Otro (en mayúscula), no se está refiriendo a Dios, si bien Dios viene a la idea precisamente en la relación con el Otro. Pero este tema sobrepasa el propósito de nuestro escrito.

En su crítica a la filosofía, nuestro filósofo tiene en mente, en primer lugar, a su maestro Husserl que en su fenomenología da primacía

3 Rahner, Karl. «The hiddenness of God», en: *Theological investigations XVI*, New York, Seabury Press, 1979, p. 234.

4 Rahner, Karl. «Reflections on methodology in theology» en: *Theological investigations XI*, London, Darton, Longman & Todd, 1974, p. 104.

a la conciencia. En efecto, lo real no tiene sentido sino en la conciencia y una conciencia intencional (el pensamiento piensa algo, la conciencia es conciencia de), activa, *identificadora, representadora, luminosa, originaria, libre*. De Greef expresa así esta objeción: «Husserl está abocado a buscar una evidencia absoluta, encerrándose así en un pensamiento de tipo egológico, pues desde Descartes la conciencia se ha convertido en el único dato absoluto adecuado en su modo de donación. Así se abre camino la idea de una alteridad consistente en la irreductibilidad de un dato originario, otro que la conciencia, a la presencia adecuada de este dato a la conciencia»⁵. Lévinas, por tanto, descalifica a Husserl por su concepción de la intuición, según la cual este acto es siempre identificador. Identificar es concebir «esto en tanto que esto», pero de este modo se ejerce una primera violencia sobre lo Otro, al encerrarlo en unos límites definidos por la propia intuición. Esta violencia del lenguaje fenomenológico se produce por su idealización del objeto, al concebirlo en una identidad no dada, sino impuesta por el acto de la intuición. El lenguaje fenomenológico realiza también una función de mediación: el «esto en tanto que esto» se expresa siempre como «esto en tanto que aquello». Se realiza, por tanto, una identificación y una universalización, cuyo término último es el ser⁶.

En segundo lugar, Lévinas se siente atraído por el proceso de revisión de la filosofía

5 De Greef, Jan. «Lévinas et la phénoménologie». En: *Revue de Métaphysique et Morale*, 76 (1971), p. 450.

6 Toda identificación supone, al menos implícitamente, el recurso al ser: A es A; y la universalización remite al término más abstracto: el ser.

occidental que hace Heidegger, el cual llama la atención sobre el olvido del ser. A nuestro autor, como hemos visto, le resulta igualmente inaceptable la posición de la filosofía occidental que se muestra incapaz de pensar la alteridad. Pero hace una fuerte crítica a este proceso revisionista heideggeriano.

En efecto, las diferencias que establece Heidegger para describir el olvido del ser (especialmente la diferencia ontológica) son relativas. Lo diverso no tiene cabida en esta forma de pensar: «al imperio total y totalitario del ser critica Lévinas su incapacidad para reconocer lo diverso; lo que llama 'diferencia' e incluso 'diferencia ontológica' lo es siempre dentro del ser y eso supone ya todo el trabajo de violencia engullidora de la diversidad»⁷. Para nuestro filósofo, la ontología es incapaz de reconocer lo exterior a ella sin violentarlo en su carácter irreductible, con lo que la trascendencia es siempre dentro del ser o en última referencia al ser. Por eso el esfuerzo de Heidegger por revisar la filosofía anterior a él se agota en este punto. La diferencia ontológica no consigue superar la concepción clásica, en la que «la idea de 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»⁸.

Lévinas rechaza de plano el pensamiento de Heidegger cuando antepone la cuestión del

ser a la cuestión del hombre. González Arnaiz lo expresa de esta manera: «la significación no es algo dado o prefijado de antemano, sino más bien un acontecimiento de la misma existencia en tanto en cuanto la situación es ya significativa y la significación se da en la existencia puesta como ser-ahí (*Dasein*)». De este modo, «en Heidegger no sólo la significación de toda situación humana es inmanente a esa situación, sino que incluso el problema filosófico mismo, propuesto como pregunta sobre el ser, en su diferenciación del ente, se pone en el interior mismo de la existencia»⁹.

La violencia aparece bajo la forma de una nueva absolutización. El ser instauro un nuevo orden, una totalidad que no admite trascendencia. En esta recuperación del ser por Heidegger se ha producido una nueva pérdida, un nuevo olvido: el olvido del Otro. Por eso, «La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general –aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente– permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía»¹⁰. Este Otro olvidado es lo absolutamente Otro, lo no reducible por excelencia; no lo que es de otro modo sino, aún más radical, de-otro-modo-que-ser. Sólo la relación con el Otro puede salvar al hombre del anonimato en que le había sumido su comprensión a partir del horizonte del ser. Sólo entendido como responsabilidad por el Otro, el sujeto encuentra su sentido y adquiere su

⁷ Pintor-Ramos, Antonio. «Introducción a la edición castellana». En Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, P. 25.

⁸ Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 282.

⁹ González- Arnaiz, Graciano. *Emmanuel Lévinas: humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988,p. 109.

¹⁰ Levinas Emanuel. *Totalidad e infinito*, p. 70.

singularidad. El sujeto no se determina a partir de sí mismo sino a partir del Otro, por el que debe responder sin que nadie pueda relevarle ni asumir por él esta responsabilidad.

Para Lévinas, la filosofía de Heidegger es una filosofía de lo neutro, que parte de la diferencia (distinción ontológica) pero que termina en una reducción a lo Mismo: el ser. Para nuestro autor, la pregunta por el hombre es siempre anterior, pero no de forma anónima y general, sino bajo la forma de responsabilidad por el otro hombre. Plantea frente a la ontología fundamental una filosofía entendida como ética, en donde la preocupación por el otro es anterior a cualquier marco general, a cualquier horizonte. El ser deja de considerarse como el horizonte de toda comprensión ya que se establece un nuevo origen para la significación: el Otro.

2. La recuperación del otro

Lévinas propone un «humanismo del otro hombre»¹¹. Su propuesta es el encuentro cara-a-cara con el Otro. En este proceso deconstructivo Lévinas critica la supremacía del sujeto como fuente y origen de sentido para colocar en el Otro, y específicamente en la responsabilidad por el otro el principio de individuación del sujeto.

En una civilización que erige al sujeto como el que da razón de todo, como el supremo legislador, Lévinas se manifiesta diciendo que la verdadera novedad no proviene del sujeto donador de sentido, que éste no es la última instancia para entender la realidad. En el mundo contemporáneo, dice Lévinas, «todo

se absorbe, se hunde, se amuralla en el Mismo (...) salvo el Otro que, en medio de todo este hastío, no se puede dejar caer»¹². Lévinas así establece una contraposición entre la ontología de la tradición filosófica como reducción de lo Otro al Mismo y, por tanto, absoluta inmanencia, y la metafísica como verdadera trascendencia que sea algo más que un juego neutro dentro del ser.

El Otro no admite conceptualización alguna, es una dimensión sin objeto. Por encima de las posibles caracterizaciones del Otro (sean éstas sociales, políticas, históricas o culturales), la auténtica alteridad del Otro se descubre en el otro despojado y desnudo. Aquí están las huellas de una relación con el Otro en su forma original. Esta idea la expresa Lévinas con mucha fuerza:

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un 'develamiento' intencional, sino un rostro, la desnudez proletaria, la miseria; que el otro (*l'autre*) sea otro (*autrui*); que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro, expiación, condición -o incondición- de prisionero; que la responsabilidad como respuesta sea el Decir previo (...); he aquí algunos términos éticos por los cuales la trascendencia significa a modo de humanidad¹³.

Se entiende la crítica de Lévinas a la ontología occidental que centrándose en el ser ha olvidado el ente concreto, en sus circunstancias particulares y reales. Esta recuperación del Otro la realiza la metafísica, única capaz de

¹² Ibid, p. 38.

¹³ Lévinas, E. *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995, pp. 39-40.

manifestar la irreductible originalidad de lo exterior al ser.

La relación con el Otro «no puede ser pensada como un encadenamiento a otro yo; ni como una comprensión del otro en la que desapareciera la alteridad, ni como la comunión con él en torno a cierto tercer término»¹⁴. Podríamos pensar en tres modelos de relación con el Otro que Lévinas no acepta. Haremos una rápida descripción del sentido general de este rechazo de Lévinas con el propósito de entender mejor la propuesta de nuestro filósofo.

A. La relación yo-tú de Buber.

Las ideas de Buber tienen un gran paralelismo con Lévinas. En efecto, en su principal obra *Ich und Du*, Buber, también judío, distingue dos tipos de relación: yo-tú y yo-ello. La primera se manifiesta como encuentro, mientras la segunda es relación del hombre con las cosas. En realidad, la verdadera relación es la primera que se expresa como un tipo de conocimiento en que el otro le dice *algo* al yo, algo que exige respuesta.

La relación yo-tú no tiene mediación conceptual, es directa e inmediata. Por tanto, se trata de una presencia pura, transtemporal y transespacial. De modo que no hay para Buber un conocimiento empírico del hombre al que se llama tú. Incluso lo originario es la vivencia del yo-tú: «en el principio fue la relación» dice Buber. Ontológicamente esto significa que el ser del tú es esencialmente otro que yo. Está implícita una consideración no

unívoca del ser: cabe una auténtica alteridad en el orden del ser. Esa alteridad cobra, sin embargo, su más pleno significado en la relación del yo con el tú que forma un nosotros, entendido como una comunión de personas independientes que han alcanzado ya la altura de la mismidad y la responsabilidad propias.

A pesar de las evidentes semejanzas entre los dos en temas como la común inspiración judía, la responsabilidad, el carácter original de la llamada personal de cada hombre; sin embargo, Lévinas rechaza la reciprocidad en la relación yo-tú que plantea Buber. La consecuencia ontológica de considerar al ser de modo análogo y, por tanto, en el mismo plano sujeto-otro, lleva a Buber a considerar la relación yo-tú como reciprocidad, una relación simétrica que Lévinas no puede aceptar: «Para Buber, la relación entre el yo y el tú es contemplada, de entrada, como reciprocidad (...). El tema de la asimetría determina una manera de hablar diferente entre nosotros»¹⁵.

Frente a la reciprocidad sobre la que insiste Buber, Lévinas propone una «desigualdad –una disimetría– en la relación»¹⁶. La razón de esta desigualdad se encuentra en la descripción de la responsabilidad: el yo está llamado a responder del Otro, antes de ser, en un pasado inmemorial. La relación interpersonal no es el efecto de una iniciativa de un sujeto, ni siquiera de las iniciativas coordinadas de varios sujetos: la

14 Lévinas, E. *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monf. Marietti, 1986, p. 86.

15 Poirié, Francois. *Emanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon, La manufacture, 1987, pp. 123-124.

16 Lévinas Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, p. 237.

responsabilidad por el Otro es previa a cualquier acto libre por parte del Mismo.

Lévinas rechaza cualquier analogía en la relación con el Otro. El Otro se presenta siempre a distinto nivel, no es una especie de yo situado en la otra orilla. La analogía encubre las mayores hipocresías. Se cae en una dialéctica en la que confluyen el Mismo y el Otro en la totalidad, que precisamente se ha tratado de trascender. La relación no parte del sujeto hacia el Otro decidida desde mi libertad, sino que viene inicialmente hacia mí.

B. La relación cognoscitiva: el modelo husserliano.

Lévinas rechaza también la relación en donde aparece el Otro como presencia de un objeto ante un sujeto. La relación con el Otro es anterior y distinta. El Otro no es alguien a quien se contempla; primariamente, es alguien del que se responde. Por esto, Lévinas ha rechazado desde el principio «la noción de visión para describir la relación auténtica con el otro; es en el discurso y, más exactamente, en la respuesta o la responsabilidad, en la que se da esta relación auténtica»¹⁷.

Según esto, el Otro y el Mismo no podrían ser parte de un conocimiento que los abarcara: «las relaciones que sostiene el ser separado con el que lo trasciende no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en el sistema»¹⁸. El Otro escapa a la tematización, es la excepción a la pretensión trascendental del conocimiento: «La dimensión de altura en

la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia»¹⁹.

La tematización equivale a la reducción del Otro al Mismo y el término intermedio que se pone entre el objeto conocido y el sujeto despoja de su alteridad al Otro. Este término intermedio es el concepto, el universal, en últimas, el ser. La alteridad no es una diferencia cualitativa, reducible a un género o una forma: «El hombre se identifica independientemente de cualquier cualidad característica que distinguiera un yo de otro, y en la cual se reconociera. En tanto que 'puro yo', los diversos yo son lógicamente indiscernibles. La alteridad de los indiscernibles no se reduce a una simple diferencia de contenido»²⁰. Es preciso, por tanto, que la relación intersubjetiva carezca de un elemento común, que convertiría a dicha relación en un proceso de reducción de lo múltiple a lo uno, de lo diverso a lo mismo. «La alteridad irreductible del otro hombre, en su rostro, es lo suficientemente fuerte para 'resistir' a la sincronización de la correlación noético-noemática y para significar lo *inmemorial* y lo *infinito*»²¹.

Lévinas rechaza igualmente la relación por *empatía*, término que encontramos ya en algunos románticos como Herder y Novalis, pero que la fenomenología traspasa al campo de la gnoseología para hablar de la intersubjetividad. Este término se entiende como «experiencia de sujetos distintos de

17 Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991, p. 82.

18 Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, p. 103.

19 Ibid, p. 109.

20 Lévinas, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*, p. 235.

21 Ibid, p. 236.

nosotros, y de sus vivencias»²². La empatía es un acto que no corresponde a experiencias ordinarias en las que se perciben colores, formas, etc, sino más bien un acto que consiste en la experiencia de una conciencia ajena, con independencia del tipo de sujeto cuya conciencia es experimentada. Esta muy cerca de la posición levinasiana en donde el rostro, por ejemplo, no se reduce a lo que percibe la vista, las formas exteriores, sino la desnudez, la exposición extrema.

La empatía también se refiere directamente a la corporalidad humana. En la tensión de una mano, por ejemplo, pueden descubrirse sensaciones múltiples, según una cierta co-originalidad. Es decir, el sujeto asume esa situación y ese comportamiento del otro no «como si» fueran suyos, sino «con» los suyos, según el modo de la empatía²³. Es posible alcanzar el centro personal del otro, vivir cada acción suya como algo que nace de un querer y de un sentir. De este modo, una sola acción, una sola expresión corporal, pueden dar al sujeto una vivencia del núcleo de la persona²⁴ Scheler, p. ej., habla de que «el ánimo amistoso u hostil de alguien para conmigo lo aprehendo en la unidad de la expresión de su mirada mucho antes de que yo pueda indicar, por ejemplo, el color o el tamaño de sus ojos»²⁵. Los actos de empatía permiten establecer relaciones intersubjetivas incluso con desconocidos y extranjeros.

22 Stein, Edith. *L'empatia*, Milano, Angeli, 1986, p. 51.

23 Ibid, p. 126.

24 Cf. Ibid, p. 191.

25 Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, 1942, p. 338.

Estas son expresiones muy similares a Lévinas. Sin embargo, para Lévinas la empatía es insuficiente, porque sigue siendo un acto. En otras palabras, supone un sujeto ya constituido. Mientras que para Lévinas la relación con el Otro parte de la suprema pasividad. El sujeto no puede tomar ninguna iniciativa con relación al Otro, porque ya lo estaría conociendo a partir de sí. La responsabilidad es anterior a cualquier ejercicio de la propia espontaneidad. Así, es el otro, en su anterioridad, el que constituye al sujeto asignándole a que responda de sí.

En consecuencia, la relación con el Otro no es algo que deba establecerse, ya que «esto supondría que comenzamos en la soledad. Por el contrario, la primera conmoción del psiquismo humano, su primera sacudida es precisamente una búsqueda de alteridad»²⁶. Es importante no olvidar que el problema de Lévinas no es cómo salir de la soledad, sino cómo salir del ser. No se trata de estudiar la relación con el otro *a partir* de un sujeto ya constituido; la significación plena del sujeto se encuentra precisamente en su sustitución por el Otro, en la responsabilidad original –anterior a su libertad– que le llama desde el rostro del Otro.

3. El rostro, maestro y víctima

«Yo me pregunto, dice Lévinas, si se puede hablar de una mirada hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Yo 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

26 Poirié, Francois. *op. cit.*, p. 104.

otro como hacia un objeto». Y agrega con fuerza: «¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos!»²⁷. Este rostro es, en primer lugar, pobreza y desnudez. Está permanentemente expuesto, amenazado. Pero, en segundo lugar, ordena, manda, pronuncia el «no matarás». Esta contradicción la resuelve Lévinas con una frase: «Me pide como se pide algo que se ordena, como cuando se dice: '¡se os ruega que...!'»²⁸.

En el rostro aparece una exigencia: no matarás, ese es el sentido del rostro, es una exigencia ética que puede encontrarse con la trágica realidad del asesinato. Sin embargo, ahí cobra sentido la proclama ética de no matarle y de no dejarle morir solo: «Según mi análisis, el rostro no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil –lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el rostro del otro está siempre la muerte del otro y también en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo –esto es lo paradójico– el rostro es también el No matarás²⁹. Aparece entonces, por un lado, el dominio del Otro junto con su debilidad; y, por otra, la sumisión

del sujeto con su riqueza. Esta es la manera como tendremos que entender la relación con el Otro.

El rostro prohíbe su posesión y abuso. No es algo que se muestra a la observación, que pueda ser representado. Esta oposición no se deriva de una resistencia insuperable: «la expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce»³⁰. El rostro no es develación sino revelación, es la manifestación privilegiada del Otro: habla, se expresa y pide respuesta. Responder *al* rostro que habla es ya responder *de* él: aquél de quien tengo que responder es también aquél a quien tengo que responder.

El rostro, por tanto, no es un fenómeno, una imagen: «La noción de rostro, que determina la resistencia ética del otro al concepto, traduce una significación irreductible al para-sí de la conciencia representativa (...). El rostro del otro es mi condición ética y positivamente mi responsabilidad por él. La relación con un rostro me asigna una responsabilidad radical más acá de toda conciencia y de todo compromiso.

4. Conclusión

En las anteriores páginas hemos querido mostrar la crítica de Lévinas a la filosofía occidental y su propuesta de pensar el sentido a partir del Otro. La tradición filosófica de

27 Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 79.

28 Ibid, p. 92.

29 Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 130.

30 Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, p. 211.

occidente ha sido violenta, y la mejor expresión de esta afirmación es la experiencia de persecución sufrida por el pueblo hebreo, especialmente la experiencia trágica de la Segunda Guerra Mundial.

Hay estrecha relación entre la crítica filosófica y la experiencia histórica de persecución, dice Lévinas: «Mi crítica de la totalidad surgió, en efecto, después de una experiencia política que nosotros aún no hemos olvidado»³¹. Y en otro texto: «El totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada acaba y en el que nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga. Neutro anónimo, universo impersonal, universo sin lenguaje (...). En este mundo sin palabra se reconoce el Occidente entero»³².

Esta experiencia lo marcó tan profundamente que llegó a ver en la filosofía occidental el origen de toda violencia, una filosofía centrada en el sujeto que piensa y conoce. Una filosofía que hace violencia al Otro, filosofía del poder, filosofía que no cuestiona al Mismo, filosofía de la injusticia.

Bibliografía

GONZÁLEZ ARNAIZ, G. *Emmanuel Lévinas, humanismo y ética*, Madrid, Cincel, 1988.

GREEF, J, de. «Lévinas et la phénoménologie», en: *Revue de Métaphysique et Morale*, 76 (1971), pp. 448-465.

LÉVINAS, Emmanuele. *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato, Marietti, 1986.

LÉVINAS, Emmanuele. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987.

———. *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.

———. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

———. *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995.

———. *Ética e infinito*, Madrid, Vrin, 1991.

———. *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993.

———. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1993.

———. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas* (colección *Qui Çtes-vous* n° 20), Lyon, La Manufacture, 1987.

RAHNER, Karl. «The hiddenness of God», en: *Theological investigations XVI*, New York, Seabury Press, 1979, p. 234.

RAHNER, Karl. «Reflections on methodology in theology», en: *Theological investigations XI*, London, Darton, Longman & Todd, 1974, p. 104.

SEVERINO, Emmanuel. «Lévinas, contro la violenza dei filosofi», en: *Corriere della Sera*, 27 dicembre 1995, p. 25.

STEIN, E. *L'empatia*, Milano, Angeli, 1986.

Recibido 8/11/05. Aprobado 1/12/05

31 Lévinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, p. 74.

32 Lévinas, Emmanuel. *Difficile Liberté*, París, Le Livre de Poche, 1986, p. 288.