

# El sujeto alterado. Notas introductorias al pensamiento de Emmanuel Levinas

*José Luis Cantón Alonso\**

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

## Resumen:

Este artículo pretende recoger alguna de las líneas argumentales desde las que Levinas intenta repensar, tras el fin de la metafísica y en la crisis de los humanismos, la subjetividad, la dignidad del hombre, la humanidad de lo humano. Y es en el ámbito de lo ético, ámbito anterior al ser y constituido por la presencia del otro, donde la subjetividad humana parece encontrar sus raíces.

## Palabras clave:

Levinas, ser, ética, identidad, alteridad, utopía.

## The altered subject. Introductory notes to Emmanuel Levinas Thought

## Summary:

The point of this paper is drawing attention to some of Levinas ideas to rethink the human subjectivity, the dignity and the humanity of man, after the end of metaphysics and the humanism crisis. It is in the ethical sphere, that is prior to being and constituted by Other's presence, where the human subjectivity finds his roots.

## Key words:

Levinas, being, ethics, identity, otherness, utopia.

Con este texto no pretendo otra cosa que introducir cierta articulación conceptual en un asunto que reconozco en mí más como obsesión que como tema. Considero obsesivos ese tipo de asuntos por los que uno se siente perseguido, que irrumpen en su pensamiento perturbando el sosiego y la complacencia en cualquier pretendida evidencia; los asuntos obsesivos son esos que no acaban de madurar, que se resisten a una última palabra o a un punto final que los amanse o domestique. Se trata aquí de Emmanuel Levinas y, dentro de su pensamiento, de la cuestión del sujeto, de eso que supuestamente somos los hombres y que constituye el fundamento de nuestra dignidad. Hacerme eco de su propuesta es lo que me propongo hacer aquí, consciente en todo caso de la distorsión o al menos modificación que todo eco produce en aquella voz que repite o replica.

Unas pocas palabras sobre Emmanuel Levinas. Es una de las voces paradigmáticas del siglo XX: en ella se registra de una manera intensa y muy singular la conmoción y trastorno espiritual que han acompañado a los grandes y graves acontecimientos que han llenado este siglo. Su vida cubre prácticamente todo el siglo: nacido en Lituania en

1906, muere en Francia el 25 de diciembre de 1995. Experimenta en su propia carne y en la de sus allegados, la revolución rusa y las dos guerras mundiales. Y en su propio espíritu experimenta también la contundente e inapelable impugnación que esos acontecimientos han supuesto respecto a las grandes ideas e ideales que han sostenido a Occidente y han alimentado su esperanza y su confianza en el progreso moral de la humanidad. La racionalidad especialmente, fundamento de la dignidad humana y base de esa esperanza, ha quedado gravemente desacreditada. Su formación intelectual se produce y madura al amparo del magisterio de Maurice Blondel primero, y de Husserl y Heidegger después. Contribuye decisivamente a la introducción y difusión de la fenomenología en el mundo de habla francesa, movimiento éste, el de la fenomenología, dentro del cual se sitúa y que prolonga, más allá de los límites y objetivos de su fundador, de manera muy fecunda y creativa. Su condición de judío le tiene también en cercanía espiritual con autores tales como Buber, Rosenzweig, Cohen, etc., cuya inspiración va a ser determinante en el modo como se apropia y asimila la tradición filosófica occidental. Su obra es muy extensa, destacando en ella *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*<sup>1</sup>.

Unas pocas palabras también sobre el título propuesto y el equívoco que deliberadamente he introducido en él: el sujeto alterado. Seguramente, la expectativa que con él he podido suscitar tendría que ver con ese síndrome que hoy (quizá siempre) nos tiene afectados con especial intensidad y que mantiene nuestra vida en un estado de perturbación y desasosiego crónicos: un continuo estar fuera de sí que amenaza seriamente nuestra identidad e integridad. Ese síndrome, y el malestar que le acompaña, contiene una referencia nostálgica a una identidad firme, a un sí mismo ideal, en el que encontraríamos seguridad y reparación. Pues bien, el retorno a ese sí mismo y la reconciliación con él han sido de muy variadas formas la causa y el objetivo al que la filosofía ha entregado sus esfuerzos, entendiendo que sólo en este retorno a sí mismo vería el hombre salvaguardada su dignidad y accedería a una existencia auténtica, a un estado a la altura de esa dignidad

Esto mismo lo podemos apreciar y reconocer en una mirada rápida al lenguaje con que hablamos de nosotros mismos, al lenguaje que articula nuestra identidad, nuestra condición de sujeto. Reparemos en la diferencia entre estas dos expresiones: “me duelen las muelas” y “yo tengo dolor de muelas”. Aunque a muchos efectos podamos considerar estos enunciados equivalentes, mi presencia, la del sujeto, es diferente en cada uno de ellos: en el primer caso, “me duelen las muelas” soy sujeto pasivo, paciente, dolorido, envuelto en ese dolor que me domina y me tiene alterado y que me impide estar a lo mío: el sujeto en posición “me” es pasivo respecto a lo que le pasa, su estar, su malestar, es producto de una presión externa y agresiva que le saca de sí. Sin embargo, cuando este dolorido sujeto es capaz de decir “yo tengo dolor de muelas” ha realizado con ello una radical transformación en su estado: se ha hecho cargo de lo que pasa, ha tomado posesión de su dolor, lo ha hecho suyo, se ha sobrepuesto y, afirmándose sobre él puede, es decir tiene el poder, la iniciativa de hacer algo, de intervenir en él de la manera que sea: soportándolo pacientemente, acudiendo al Nolotil o al dentista o, para prevenir males futuros y complicaciones, cortándose la cabeza. Este sujeto en posición “yo” ya es dueño de sí, actúa desde sí mismo y ha corregido el estado de alteración. Activo, espontáneo, autónomo, libre en definitiva. Este tránsito de la posición “me” a la posición “yo” ha podido darse en virtud de la toma de conciencia, del conocimiento de lo que le pasa. Pues bien, la filosofía ha sido el persistente esfuerzo por llevar al sujeto de la posición “me” a la posición “yo” mediante la activación y promoción de la conciencia. De esta manera la causa de la dignidad y la libertad acaban siendo una misma cosa con la causa de la conciencia, del saber, de la razón.

Pero es precisamente la constelación de conceptos y categorías que en torno a este asunto va cuajando lo que, tras el siglo XX, ha perdido la capacidad de iluminar o al menos orientar la vida. La disolución de estos grandes y fundamentales conceptos caracteriza la situación intelectual en que nos encontramos, y que describen denominaciones tales como “nihilismo”, “final de la metafísica”,

“posmodernidad”, etc. En este medio hay que situar el pensamiento de Levinas, y dentro de él el esfuerzo por repensar lo humano, la humanidad de lo humano, la subjetividad, intentando fundar su dignidad en nuevas bases. Vamos a presentar con trazo muy grueso la historia de este asunto, el estado en que llega a Levinas, y el singular tratamiento que en él recibe.

El curso de la historia del pensamiento, como ya hemos dicho, es indisoluble de lo que la noción de sujeto evoca. Aunque esta noción de sujeto, como modalidad determinada de plasmar la especificidad de lo humano, es moderna, el esfuerzo por aquilatar, alimentar, cuidar y promover ese momento de humanidad está presente en toda la historia del pensamiento. Sócrates resulta en este sentido paradigmático, y con motivo puede ser tenido por el fundador de la filosofía: con él el “cuidado de sí mismo”, la “curación del alma” aparecen ya explícitamente como objetivo primero del quehacer filosófico. Retengo tres aspectos de la praxis socrática: el alma, el “*autós*”, el sí mismo, aparece en escena necesitado de cuidado, herido o amenazado en su integridad (nunca se muestra la subjetividad en estado de satisfacción o complacencia: el sujeto comparece siempre doliente); por otro lado, el programa terapéutico, el plan de cuidados tanto reparadores como preventivos, va a consistir en el examen y evaluación de la coherencia racional de aquellos contenidos axiológicos o principios de valor que rigen nuestra conducta y nuestra vida; y, finalmente, como efecto de este autotratamiento en virtud del carácter racional del fármaco, se produce la identificación de lo máximamente singular, el yo de cada cual, con lo máximamente universal, la razón. Por ello el término ideal de este proceso, el individuo humanamente sano, el hombre digno, lo es en su condición de miembro de la comunidad racional. En cierto modo, podríamos decir que el objetivo de este proceso terapéutico consiste finalmente en poner al individuo humano en su lugar, corregir la dislocación que padece para ponerle a salvo de deformaciones y alteraciones emplazándolo en su elemento propio, en su salsa, en su “*polis*”, allí donde se encuentre a sus anchas. Modo y lugar van a ser, pues, esas dimensiones del hombre en que se pone en juego su condición de sujeto, de “*autós*”: dónde y cómo, interdefinidos (cómo en función del dónde, o dónde en función del cómo), van a ser los interrogantes en que se traduzca la preocupación por la integridad subjetiva del hombre.

Desde la clave de este ir o venir al refugio, que no es sino la verdad que la razón procura y en la que el alma encontrará la protección que requiere, podríamos repasar toda la historia de la filosofía. Ese lugar ideal que confiere el modo adecuado de ser a quien se ubica en él, ha sido concebido en la tradición antigua y medieval de una u otra manera como lo divino: con lo que el cuidado del sí mismo era al mismo tiempo el trabajo de asemejarse a lo divino, de alojarse en su seno. La vida moral de esta manera activaba y promovía una dimensión radical del hombre de carácter religioso, desde la que se dibujaba un camino cuyo término era siempre alguna modalidad de deificación. Esta identidad

final entre él “autós” y lo divino la vemos ejemplarmente plasmada en una celebre sentencia de Nicolás de Cusa: en su obra *De visione Dei* aparece el fiel que busca a Dios escuchando en su interior la voz divina que le dice “*sis tu tuus et ego ero tuus*”, “sé tú tuyo y yo seré tuyo”<sup>2</sup>. El concepto platónico de “eros”, ese impulso hacia la perfección que habita en nosotros, impregna toda esta tradición en la medida en que proporciona el vínculo que, desde la intimidad del sí mismo, lo mantiene naturalmente orientado hacia lo divino; ámbito éste el de lo divino, que por mucho que se quiera insistir en su transcendencia, nunca podrá ser absolutamente otro ni extraño. El sujeto clásico es alérgico, reacciona negativamente, defensivamente frente a lo otro, no puede entrar en tratos con lo que le es extraño o ajeno: toda relación, eso es lo propio del “eros”, reposa en un cierto parentesco o connaturalidad previa, por muy olvidada o desatendida que ésta haya podido estar.

El sujeto moderno, perfilado ya en los textos de Descartes, toma cuerpo precisamente en el combate sistemático a una crisis alérgica sin precedentes, una crisis que cobra dimensiones universales. Pero ya no hay un “eros” que le proporcione la relación con una instancia absoluta que le prevenga de los eventuales desarreglos causados por la acción alteradora de los muchos otros que le acosan. La alergia resulta especialmente insidiosa, acecha por todos los lados. Higiene y asilamiento: por ahí va a ir el tratamiento, el plan de cuidados. El resultado será la constitución del sí mismo como sujeto: el yo no camina hacia el sí mismo siguiendo una secreta indicación íntima, de carácter erótico, hacia alguna forma de transcendencia a la que asimilarse, sobre la que afirmarse, hacia su fundamento. El yo, en el pensamiento, en la conciencia del pensamiento, se reivindica fundamento de todo aquello que pretenda tener alguna relevancia en su vida y en su mundo: este yo barroco, hipersensible al engaño, obsesionado por la certeza, ya no puede salir de sí mismo, sólo puede entrar en tratos consigo mismo o con proyecciones o réplicas de su propio ser: es un yo en permanente conversación con su propio eco. Sólo Dios, el dios del argumento ontológico, puede sacar a este sujeto de la locura de su ensimismamiento. Este yo autárquico, sujeto, causa de sí mismo, es reconocible también en el “*conatus essendi*” de Spinoza o en la mónada sin ventanas de Leibniz. Esta determinación del yo, entregado a sí mismo, entendido como razón de estructura y proceder matemático, lleva consigo un nuevo emplazamiento de lo divino: el dios que Descartes gusta presentar ataviado de los atributos tradicionales, se parece ya muy poco, como denunciará Pascal, al dios de la religión, al dios de Abraham, Iusaac y Jacob. El dios de Descartes comparece en el cuadro dramático de su sistema en el acto en el que el “yo pienso” queda investido en su nueva condición de sujeto: ese dios ejecuta ese singular ceremonial en el que transfiere al hombre la subjetividad que tradicionalmente detentaba y, tras bendecir al nuevo sujeto investido, se ausenta. Bueno,

no se ausenta, pero inicia su distanciamiento: conservan, con carácter transitorio y provisional –interinamente–, cierta vigencia sus mandatos, pero están llamados a ser finalmente reemplazados por una preceptiva moral fundada por entero en razón, la única preceptiva acorde y respetuosa con la dignidad que al hombre le pertenece. Dicho de manera muy gruesa, el dios que se perfila en Descartes es un dios notablemente disminuido, cuya permanencia cultural en las religiones históricas sólo es racionalmente asimilable en términos de funcionalidad moral o política, o también como concepto o idea filosófica o científica que por su rendimiento sistemático resulta difícil abandonar. Estamos así ante lo que podríamos considerar los comienzos del deísmo, ante una configuración de lo divino descargada de toda caracterización religiosa y existencialmente no vinculante.

Pero este yo que consigue salvar su integridad gracias a Dios y tirando, como el barón de Munchausen, de su propio cabello, y que Descartes consolida reconociéndole la condición de sustancia, sustancia pensante, ¿no está poniendo en marcha al definirse como pensamiento y sólo como pensamiento un proceso cuyo término no puede ser otro finalmente que la disolución de su inicial individualidad sustancial en el proceso mismo del pensamiento? ¿No tiene que acabar el yo reconociéndose como soporte o lugar donde acontece el pensamiento, esto es, la espontaneidad matemática de la razón? ¿No acaba siendo el yo una mera función de la razón, una función del ser que en el yo adquiere la transparencia de la autoconciencia? ¿El yo que se afirma y protege en la razón no acaba necesariamente negado, anegado, en ella? ¿El singularísimo e invulnerable yo que piensa no acaba siendo un anónimo pensante, un ilustre don nadie o un vulgar cualquiera? ¿No acaba sucumbiendo al imparable avance de esa razón matemática que sólo ve mecanismos allí donde pone el ojo? ¿Aquel dualismo que preservaba la singularidad del yo pensante no acabará siendo finalmente más que un gesto astuto, un refinado ardid de la razón, del ser? Alain Touraine, en su obra *Crítica de la modernidad*<sup>3</sup>, ve en Descartes el inicio de un doble movimiento que tiende simultáneamente a la subjetivación y a la racionalización, y constata la desproporción del desarrollo de estas dos tendencias a favor de la racionalización; propone, de acuerdo con este diagnóstico, reparar ese desequilibrio alimentando ese proceso de individualización o subjetivación que la razón ha ido descuidando por su propia dinámica. Ante esa propuesta, autorizadísima por otra parte, de atemperar o frenar la marcha de la racionalidad en favor de la subjetividad, esto es, de rescatar el valor emancipatorio del dualismo cartesiano, se me plantean varios interrogantes: ¿No radica más bien el problema en la definición misma de sujeto, la humanidad de lo humano, como “*res cogitans*”, como conciencia? Ciertamente, cifrar la subjetividad en la conciencia parece poner al hombre a salvo de los naturalismos, pero ¿no implica igualmente entregarlo a otras instancias de orden humano,

<sup>2</sup> N. DE CUSA, *Opera omnia*, Vol VI., Hamburg, 2000, p. 27.

<sup>3</sup> A. TOURAINE, *Crítica de la modernidad*. Madrid, 1993.

cultural o espiritual, que a modo de segunda naturaleza, disuelven su individualidad hasta el punto de hacer ilusos o ideológicos los productos de la conciencia y la propia autoconciencia? Efectivamente, la tesis de Marx que sostiene que “el ser determina la conciencia” es una grave impugnación del sujeto cartesiano, de la subjetividad como autoconciencia: la autoconciencia no es originaria, ni invulnerable, ni segura: también en ella anida la alienación, la peor de las alienaciones. La denuncia del carácter ideológico de la conciencia reedita a su manera la hipérbole cartesiana del genio maligno, al tiempo que se cierra la posibilidad de un argumento ontológico que lo neutralice. El psicoanálisis añade más leña a ese fuego en el que la subjetividad parece quedar consumida y reducida a cenizas; y las ciencias humanas, cuyo concepto y método prohíben la presencia de la noción misma de sujeto, remueven esas cenizas de las que ya no se espera el renacimiento de ningún fénix.

Ciertamente, este esbozo de la autosupresión del sujeto cartesiano, que se niega dialécticamente en su propia consumación, puede considerarse parcial, unilateral. Porque aquel esfuerzo de subjetivación, que en la racionalización científica que despliega puede quedar frustrado, parece encontrar otro cauce más prometedor de desarrollo. El liberalismo político, las revoluciones burguesas, la modernidad política que se levanta sobre el reconocimiento de la dignidad humana cifrada en su inalienable libertad y autonomía, ¿no le dan al sujeto individual, entendido más como sujeto práctico, pero en todo caso racional, lo que la razón en su forma de ciencia le niega? ¿es en la razón práctica, en la vida moral, donde encuentra refugio esa subjetividad fuerte que la conciencia científica ha expulsado? ¿el primado de la razón práctica pone el sujeto a salvo de la acción disolvente de la ciencia? Tengo la impresión, que me resultaría un poco complicado argumentar razonablemente, de que tras el principio práctico kantiano del respeto a sí mismo, se esconde pudorosamente una versión práctica del argumento ontológico; es decir, un tautológico “yo soy yo” o un contundente “aquí estoy yo” que pretende fundar y consolidar la subjetividad libre contra todo viento y marea. Probablemente sea esto un disparate, pero, si el yo libre no puede verse racional y científicamente convalidado, no puede tener otro fundamento que el gesto de su propia afirmación como tal, de su posición y constitución de sí como libre: “*causa sui*”.

Ahora bien, la vida del sujeto que así nace, llamada a preservar y nutrir su propia identidad, a conservar en todo momento la capacidad de decir “yo soy yo”, va a resultar especialmente agónica. ¿Cómo un “yo soy yo”, exclusivamente formal, va generando su propio contenido sin quedar seriamente comprometido en él? Es decir: ¿cómo encaja ese sujeto los predicados que encuentre o que pueda ir acogiendo o generando, sin quedar atrapado, anegado, en ellos? Este yo no se puede llevar nada bien con sus predicados: estos predicados son siempre el índice de una pasividad y de una limitación incompatibles con este yo

espontáneo, libre y soberano. Sólo le queda, ponerlos en una exterioridad, ante la que, dada su insidiosa proximidad, estar siempre en una resistente vigilia. Al final, la única forma de articular operativamente el “yo soy yo” es decir “no”; un no absoluto que no es el complemento de ningún sí, un no que vacía por completo al yo; un yo que, por preservar su propia subjetividad, no puede tomar contenido ni sustanciarse, un yo, que para evitar el riesgo de quedar poseído, se prohíbe tener nada.

Hay, sin embargo, otro modo de dar viabilidad a este “yo soy yo”, que podríamos calificar de hegeliano. Dicho muy simplemente, no representádoselo como algo a preservar y cuidar, sino como algo a adquirir o conquistar; esto es, un yo que hace del tiempo su elemento y su aliado, y en el que la negación de los predicados no es ya un rechazo o expulsión, sino un modo de poseerlos en un abierto todavía, integrándolos así en una tarea no concluida: el “yo soy yo” sólo podrá enunciarse al final, en la recolección panorámica y orgánica de todos sus rasgos y gestos, de todos sus predicados. Y aquí, en la construcción de ese yo, la conciencia va a ser algo más que una instancia profiláctica, va a ser la encargada de totalizar, dar unidad, orden y sentido, a las diversas y dispersas vicisitudes de esa aventura. La conciencia va a ser memoria que retiene y razón que introduce sentido. El yo es biográfico e histórico: tomando en la memoria posesión de todo, reconciliado así consigo mismo, no padece ya ninguna alergia, es universalmente inmune: nada queda fuera, inasimilable.

Ahora bien, ¿no es este yo enciclopédico, esta conciencia que pone el ser, la ilusión ideológica denunciada por Marx y Freud? Aunque, pensándolo dos veces, también valdría lo contrario: ¿no son Marx y Freud expresión paradigmática y consumada de ese yo conquistador que ha logrado extender la luz y el poder de la conciencia incluso a aquellas regiones y factores ocultos que tenían sometida a la conciencia misma? Quizá la calificación de la hazaña intelectual de estos dos autores importe poco: no es relevante la diferencia entre si son campeones del yo o campeones del no-yo. Lo que parece claro en todo caso es que en ambos Hegel se sale con la suya: sujeto y totalidad son inseparables. La aventura occidental del sujeto en el empeño de su identidad es la Odisea: al final el retorno a casa, la identidad recobrada que redime toda penalidad y que integra todo en la economía del propio ser. Apoteosis final de la razón que salva al sujeto de las desventuras de una libertad sin orientación ni tutela, consolidando su identidad al integrarlo en el elemento seguro del ser.

El sujeto parece así una tarea que no puede desembarazarse de sus graves compromisos metafísicos: sin el ser, que parece proporcionarle esa identidad compacta, esa firmeza que tanto precisa, quedaría ingrátido, inconsistente, expuesto a que el viento lo lleve de un lado para otro: un pelele sin personalidad. Esta fijación al ser, este anclaje, está también presente en los muchos pensadores que la han combatido por ver peligrar la propia singularidad.

Sigue prendido del ser quien, como Unamuno por ejemplo, en el gesto más abrupto de su afirmación como único e irremplazable, se quiere a sí mismo conforme a la ley fundamental del ser, la ley de la identidad: único, especie única, no erosionable, duro, eternamente duradero. La diferencia que con esta separación se conquista esconde la sumisión al “*conatus essendi*”, a la perseverancia en el ser, en la propia identidad. Aquí radica el carácter metafísico de los humanismos, y por ello su radical incapacidad para hacerse cargo de la humanidad de lo humano; su dignidad se cifraría en última instancia en su condición de “funcionario del ser” o de “operario de la identidad”.

Y es aquí, ante la insuficiencia de los humanismos metafísicos, donde la obra de Levinas aporta, desde su singular modo de pensar la tradición judía, vías de abordar lo humano que puedan salvar la dependencia de la ontología, vías desde las que redefinir de raíz el sentido de la subjetividad. Podríamos concentrar su propuesta en la siguiente fórmula: el hombre no es un ser excepcional, es un excepción al ser. La transcendencia que se le reconoce no lo es tanto por algún tipo de excelencia en el orden del ser, en lo que hay, o por alguna posición o función igualmente excelente en su seno, cuanto por su exterioridad esencial respecto al mismo. Ubicado, más o menos bien, en el ser, no pertenece constitutivamente a él. Esto, antes que nada, es lo mismo que decir que lo humano del hombre no consiste fundamentalmente en conciencia, en “*logos*”; pues en virtud de la conciencia, del “*logos*”, es justamente como se halla inmerso en el ser y el orden. No vale, por tanto, la definición de “animal racional”, por muy correcta que sea taxonómicamente: esa definición no pasa de ser una caracterización zoológica. La tradición que cifra lo humano del hombre en conciencia, “*logos*”, razón, ya hemos visto que disuelve la individualidad en alguna de las figuras del ser, por muy singular y grave que sea el cometido que el ser mismo le encarga. Por otro lado, semejante conceptualización de lo humano propende a un intelectualismo que o bien no sabe qué hacer con la sensibilidad, o bien la acomoda en el economía de la razón, o bien instaura un dualismo trágico que desgarrar y hace imposible su pretendida identidad. No es raro, pues, encontrarnos dentro de esta perspectiva ontológica con la calificación del hombre como un ser enfermo, radicalmente tarado, monstruoso: un auténtico error.

Con unos principios y desde unos modos de proceder fenomenológicos, Levinas descubre, destapa, un fondo de humanidad que precede al orden del ser y sus constelaciones. Y este ámbito anterior al ser es la ética: una ética, por tanto, que no se fundamenta en el orden del ser ni consiste, por lo tanto, en algún modo de conformidad con él; una ética que no reposa en la verdad y que, por lo tanto, no puede venir dada por el “*logos*” o la conciencia, sino que la precede. Ciertamente, el discurso que quiera articular este pensamiento de la exterioridad o anterioridad de lo ético respecto a la ontología tiene que resultar por fuerza especialmente aporético, pues el decir no puede hallar un espacio donde la vigencia del principio ontológico de

identidad esté suspendida: el decir no puede exceder el espacio del ser, el decir pone el ser en todo lo que toca. Levinas asume esta dificultad radical con especial intensidad y lucidez: el entre comillas “decir filosófico”, en la forma en que el lo entiende y practica, no es el ordinario decir, sino más bien un esforzado desdecir o desdecirse que intenta asomarse al fondo abismático que lo dicho encubre.

Y el espacio ético que se deja ver tras o más allá del orden del ser es el que se abre en virtud de la presencia demandante del otro. Otro en un sentido muy fuerte, otro absoluto, refractario y resistente a toda categoría que quiera asimilarlo y acomodarlo en el sistema, aunque sea en sus márgenes. Ese otro se da, se exhibe en la desnudez del rostro. En el rostro transparece y se hace presente una realidad que está más allá de toda forma, imagen, predicado, más allá del currículum y de la memoria, más allá de todo personaje y figura, una inmediatez infinita que rechaza todo nombre y que por lo tanto no puede ser integrado en el orden del ser, al que no se puede entrar sin nombre. Esta presencia del otro, tan imponente en su miseria, es por sí misma elocuente, al señalarme acusativamente, haciéndome responsable de su ser, infinitamente responsable. Esta responsabilidad no viene precedida por ninguna decisión ni por momento alguno de cálculo deliberativo, es un protorresponsabilidad no contraída libremente, ni siquiera limitada al alcance de mi poder o capacidad. Tal asignación con el que el rostro del otro me señala, me distingue de una manera absolutamente singular, anulando, absolviendo, neutralizando en mi realidad todo predicado, desnudando mi realidad de todo atributo, poniéndome también a mí fuera del orden categorial en el que “uno es algo”, dejándome en esa desnudez en que tiene sentido aquello de “no somos nada”. Ese ámbito de desnudez al que el rostro del otro me lanza, al que no voy por mi propio pie, espontáneamente, desde algún secreto impulso o tendencia natural, es el único en que, pasivamente, quedo constituido como yo único, intransferible e irremplazable. Solamente “yo soy yo” en la desnudez en que me pone la responsabilidad que me asigna el rostro del otro: lejos de ser “*causa sui*”, el yo sólo está en la total alteración en que el otro le deja. En ese yo, rehén del otro, ha quedado abolido el principio ontológico de identidad, el “*conatus essendi*”: este yo-para-el-otro no es una figura retorcida de un para-sí astuto, es desinterés puro. Este yo sacado de su casa, fuera de sus casillas, radicalmente heterónomo, llamado y obediente sin previo refrendo racional o consentimiento libre es máximamente verdadero, en el sentido de que, al estar fuera de sí, no puede estar afectado de ilusión ideológica o padecer ese tipo de desarreglos de conciencia, pues estas patologías son propias de la subjetividad entendida como identidad que, consciente de sí, persevera en sí misma. Este yo que se halla puesto fuera del ser, excomulgado del ser, queda privado del amparo del orden y del lugar y de las relaciones de correspondencia que el orden le proporciona. La responsabilidad para con el otro no puede encontrar alivio o atenuación en los predicados que el ser articula y que podrían razonablemente excusarle y justificar su deserción, haciendo buena la réplica de Caín a la amonestación divina: “¡acaso soy el guardián de mi

hermano!". Hasta la más grave y fundamental determinación ontológica, la muerte, queda en este ámbito abolida: tampoco la propia muerte nos descarga de la responsabilidad que el otro nos asigna; la muerte no es una objeción éticamente aceptable, ni siquiera un argumento éticamente pertinente.

El ámbito de este ser-para-el-otro es lo que Levinas llama estrictamente utopía: nada parecido a la ensoñación idílica de un mundo mejor, de un lugar óptimo, sino estrictamente un no-lugar, un fuera absoluto, un fuera del ser, de la conciencia, de la memoria. Sólo aquí, en este no-lugar, en la responsabilidad indeclinable para con el otro, el yo tiene su condición indeleble de sujeto. Esa condición se expresa no en el acto de iniciativa del que afirma "yo soy", "yo pienso", "yo ... lo que sea", sino en el gesto de respuesta en el que se dice "aquí me tienes". El sujeto del hablar ético, que no es iniciativa sino respuesta, no puede alojarse dentro de su propio decir en el nominativo del enunciado, en el sujeto gramatical: su lugar, aquel en que su singularidad es real y total, es el acusativo; la posición de sujeto gramatical pertenece al otro. Dicen que decía Lacan, el psicoanalista estructural francés, en alguna parte que la modernidad es algo así como la sustitución del sujeto del enunciado por el sujeto de la enunciación; el sujeto ético de Levinas sería ese sujeto enunciador que, presente en todos sus enunciados, en ninguno puede tomar la posición de sujeto del enunciado o sujeto de predicación; exactamente lo contrario que afirmaba Kant del Yo cuando sostenía que el "yo pienso" ha de poder acompañar a todas mis representaciones. Al sujeto ético le pertenece, por tanto, la humildad: humilde es aquel que no puede decir "yo soy humilde" y menos aquello de "a humilde no hay quien me gane".

Semejante modo de subjetividad no puede ser producto de la conciencia, la conciencia no puede ser utópica, pues su oficio consiste en construir definiciones, establecer lugares y relaciones y adscribir al yo las posiciones y funciones correspondientes. La sensibilidad, la sensibilidad a flor de piel, la sensibilidad que no es la prolongación

instrumental de la conciencia, es, si vale decirlo así, el órgano ético por excelencia: es la susceptibilidad, la exposición al impacto de la presencia del otro. La sensibilidad nos pone ante aquello que para el concepto es ganga, ante aquello de lo que el concepto prescindir, ante la singularidad irreductible, esa que no hay manera de meter en la cabeza. Y no cabe especialmente en la cabeza el mal, el mal que la sensibilidad experimenta de modo inapelable: el concepto no puede encajarlo, no puede hallar un lugar para él en el ser; el mal no es, es una disfunción perceptiva, un espejismo de la sensibilidad. Por eso la conciencia, el pensamiento no puede captar la llamada del bien, el mandato que en el mal resuena; el único bien al que la conciencia es sensible, si vale decirlo así, es el relativo al ser mismo, al orden, a su solidez y permanencia.

Esta caracterización de lo ético y de la subjetividad invierte por completo el principio socrático de que no es posible ser bueno sin conciencia, sin saber, de que nadie es malo voluntariamente. Aquí habría que decir que nadie es bueno voluntariamente, esto es, en virtud de una iniciativa autónoma y consciente.

Todas estas cosas y muchas otras en la misma línea perfilan ese ámbito preontológico, anterior al ser y a la razón, que para Levinas es lo ético. Me hago cargo de algunos problemas que tiene esta propuesta. Y termino ya, con una pequeña advertencia que quiere evitar un posible malentendido de fondo: aunque todo esto en algún momento haya podido sonar a discurso moralizante, no es ése el sentido que tienen las reflexiones de Levinas ni el que yo he querido darles: se trata, por el contrario, de un discurso fenomenológico, de esos que quieren ir a las cosas mismas, que persiguen poner a la luz, a la luz de las palabras, la constitución de las cosas mismas. La subjetividad que el discurso de Levinas va dibujando pretende ponernos ante nuestra propia realidad y dar así cuenta de la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Nada, pues, de sermón edificante, ni mucho menos.