

Destellos de infinito: acontecimiento y alteridad en la filosofía de Lévinas

Abraham Rubín Álvarez. Universidad de Vigo (España)

Recibido 18/07/2024

Resumen

El artículo explora la dimensión disruptiva y transformadora del encuentro con el Otro en la filosofía de Emmanuel Lévinas. A través de una crítica incisiva a la tradición filosófica occidental, Lévinas destaca la importancia de una ética basada en la alteridad radical y la responsabilidad infinita. En ella se vuelve fundamental el concepto de *acontecimiento*, que se manifiesta en el rostro del Otro, poniendo en cuestión la continuidad del ser y proponiendo una nueva forma de entender la subjetividad y la trascendencia. Se examinan las ideas fundamentales de su obra, desde la crítica a la totalidad y la irrupción del infinito y la trascendencia, su análisis del *hay* impersonal que se presenta como rumor insistente, y su idea de creación. En este sentido, se comparan algunas de sus ideas con las de Derrida y Schelling, subrayando la originalidad y profundidad de su pensamiento. Además, se aborda la dimensión mesiánica de su filosofía, que invita a asumir una responsabilidad universal y a trabajar por una justicia que trasciende la reciprocidad y la simetría. La obra de Lévinas ofrece una reconfiguración profunda de la filosofía contemporánea, situando la ética y la responsabilidad en el centro del discurso filosófico.

Palabras clave: ética, alteridad, acontecimiento, responsabilidad infinita, mesianismo, trascendencia.

Abstract

Glimmers of infinity: event and alterity in the philosophy of Lévinas

The article explores the disruptive and transformative dimension of the encounter with the Other in the philosophy of Emmanuel Lévinas. Through a critical analysis of the Western philosophical tradition, Lévinas highlights the importance of an ethics based on radical alterity and infinite responsibility. The concept of event becomes fundamental in this context, manifesting in the face of the Other, challenging the continuity of being, and proposing a new way of understanding subjectivity and transcendence. The fundamental ideas of his work are examined, from the critique of totality and the irruption of infinity and transcendence to his analysis of the impersonal there is that presents itself as an insistent murmur, and his idea of creation. In this regard, some of his ideas are compared with those of Derrida and Schelling, emphasizing the originality and depth of his thought. Additionally, the messianic dimension of his philosophy is addressed, inviting the assumption of universal responsibility and the pursuit of a justice that transcends reciprocity and symmetry. Lévinas' work offers a profound reconfiguration of contemporary philosophy, placing ethics and responsibility at the center of philosophical discourse.

Key words: Ethics, Alterity, Event, Infinite responsibility, Messianism, Transcendence.

Destellos de infinito: acontecimiento y alteridad en la filosofía de Lévinas¹

Abraham Rubín Álvarez. Universidad de Vigo (España)

Recibido 18/07/2024

§ 1. Introducción

No hay duda de que la filosofía de Emmanuel Lévinas es una de las contribuciones más significativas, críticas y creativas del siglo XX. Su enfoque en una ética de la alteridad ofrece una ruptura con la tradición filosófica occidental, que ha estado dominada por la primacía del ser y la identidad del sujeto. Lévinas procura reconsiderar la estructura fundamental de las relaciones humanas, situando al Otro en el centro de la experiencia ética. De este modo tiene lugar una experiencia disruptiva que desafía y transforma la comprensión habitual del ser y la existencia. Tal es, a nuestro juicio, la vivencia de un acontecimiento. En Lévinas, el encuentro con el Otro interrumpe la continuidad del ser, introduciendo una alteridad radical que no puede ser completamente comprendida o asimilada por el yo. El acontecimiento en Lévinas, por tanto, no es simplemente un suceso en el tiempo, sino una irrupción ética que altera la estructura misma del yo y su relación con el mundo.

Este artículo busca explorar esta dimensión disruptiva y transformadora del encuentro con el Otro como acontecimiento. Analizaremos cómo este concepto permea su crítica a la filosofía occidental, su redefinición de la subjetividad y la ética, y su visión de la trascendencia y la responsabilidad. A través de su crítica, Lévinas pone de manifiesto las limitaciones de una filosofía que subordina la relación ética a la ontología. En su lugar, propone una ética de la responsabilidad infinita hacia el Otro, una ética que no se reduce a normas o principios universales, sino que se manifiesta

¹ Este artículo ha sido escrito durante una estancia de investigación, concedida por la Universidade de Vigo, y realizada desde el 17/06 al 18/07 de 2024 en la Universidade de Coimbra (Portugal), bajo la tutela de la profesora Fernanda Bernardo, a quien agradezco profundamente su acogida, orientación y consejo.

en la singularidad irreductible del rostro del prójimo, un acontecimiento que, en este sentido, no se limita a un evento observable.

A lo largo del artículo, examinaremos las principales ideas de Lévinas, desde su crítica a la tradición filosófica occidental hasta su concepción de la ética como filosofía primera. Exploraremos cómo su pensamiento redefine la subjetividad humana, no como un *para-sí*, sino como un *para-el-otro*, y cómo las nociones de infinito y trascendencia reconfiguran nuestra comprensión de la metafísica y la existencia. Asimismo, analizaremos el concepto de *hay* (*il y a*), una existencia anónima y pre-ontológica que desafía nuestras categorías tradicionales de ser y entidad. Compararemos estas ideas con la filosofía de Schelling para establecer vínculos con pensadores que desarrollaron preocupaciones semejantes, al tiempo que resaltamos, en sus diferencias, la originalidad y profundidad del pensamiento levinasiano. Finalmente, abordaremos el mesianismo al que apela su filosofía, donde la responsabilidad hacia el Otro se convierte en una misión universal, ya que la hospitalidad y el servicio hacia el prójimo no son meras obligaciones morales, sino expresiones fundamentales de una justicia que trasciende la reciprocidad y la simetría. A nuestro juicio, un motivo fecundo para no perder el rumbo en todo este trayecto es, como ya hemos dejado entrever, el de acontecimiento, pues inspira otro modo de pensar y *otro modo que ser* al margen de los caminos más transitados de la filosofía occidental.

En un mundo marcado por la diversidad y la diferencia, la filosofía de Lévinas ofrece una guía ética que insiste en la primacía del Otro y en la necesidad de una responsabilidad que va más allá de cualquier sistema normativo. Consecuentemente, buscamos explorar cómo la filosofía de Lévinas ofrece una respuesta radical a las cuestiones de la alteridad y la ética, poniendo en primer plano la irreductibilidad del Otro en una tradición filosófica que históricamente ha buscado la totalización del ser.

§ 2. Crítica a la filosofía occidental

Una de las motivaciones fundamentales de Lévinas aparece claramente señalada al principio de *Totalidad e infinito* (2016), obra escrita en 1961. Entiende el pensador judío que todo el recorrido fenomenológico y ontológico-existencial se apoya, bien en una

concepción de sujeto autónomo —ego poderoso de identidad férrea y racionalidad resistente a toda prueba—, bien en un concepto de ser completo, fundamental y fundante, que en su desvelamiento otorga sentido a lo pensado por el ego. Esta operación ontológica, a su juicio, se ha manifestado a lo largo de la historia del pensamiento occidental como un *lógos* polémico, un *pólemos*, una guerra de apropiación que se da en toda la historia de la filosofía, dependiente, en última instancia, de la noción de *totalidad*. Ella es la clave que sostiene los esfuerzos de todos los pensadores que representan el *pólemos* del *lógos* filosófico: «la cara del ser que se muestra en la guerra se fija en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental» (Lévinas, 2016: 14).

Sin embargo, el objetivo de *Totalidad e infinito* aparece bellamente trazado a continuación, cuando Lévinas afirma que:

[...] cabe remontar, partiendo de la experiencia de la totalidad, a una situación en que la totalidad se quiebra, siendo así que esta situación condiciona a la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, desarrollado rigurosamente, se expresa con el término de infinito. [Lévinas, 2016: 17-18]

Tenemos, pues, de entrada, varios motivos decisivos, planteados de una vez, en los que habrá que detenerse y que será preciso desarrollar: «el resplandor de la *exterioridad* o de la *trascendencia* en el *rostro del otro* [...] se expresa con el término *infinito*» (cursivas mías, A. R). Todos estos términos serán figuras de la alteridad, motivo en el que Lévinas se va a apoyar para designar precisamente que la tradición occidental no se ha salido del dominio de lo Mismo, y que la misión de lo Mismo es subyugar, apresar y domeñar lo Otro, como algo derivado, subordinado y posterior, de lo que se puede rendir cuentas, y que no es sino aquello en lo que se apoya lo Mismo para avanzar en su proceso de esclarecimiento de la identidad. En este planteamiento, el concepto de acontecimiento cobra relevancia, ya que la irrupción del Otro se presenta como algo disruptivo que pone en cuestión la lógica de la totalidad y la identidad, proponiendo una apertura hacia la alteridad radical. En este sentido, la crítica a la noción de totalidad prepara el terreno para una comprensión más profunda de la alteridad en la

filosofía de Lévinas, donde el lenguaje se convierte en un campo de batalla para expresar la irreductibilidad del Otro y la experiencia del acontecimiento.

§ 3. El lenguaje y la filosofía

Ahora bien, el hecho de contraponer *totalidad* y *exterioridad* (o *Mismo* y *Otro*), mientras se identifica *exterioridad* con *trascendencia* e *infinito*, criticando la historia de la filosofía occidental, nos lleva a plantear la cuestión del enfrentamiento que el propio discurso filosófico sostiene cuando se dispone a poder dar cuenta de algo. El discurso filosófico de Lévinas busca capturar la irreductibilidad del Otro, enfrentándose a la dificultad de expresar en palabras una alteridad que excede el lenguaje.

3. 1. El decir y lo dicho

La posición de Lévinas sobre el lenguaje filosófico asume que el discurso se refiere a un horizonte de significación pre-filosófico conocido como *decir*, mientras que su expresión lingüística se encuentra en lo *dicho* (texto explícito), diferenciación que desarrolla en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (2011), libro publicado en 1974.

El paso del decir a lo dicho traiciona la significación pre-ontológica y a-temática del decir al enunciarse en el lenguaje griego de la filosofía, lenguaje ontológico que asume y funciona a partir de la tematización. Lo dicho altera el decir desde el momento en que lo fuerza a colocarse en un contexto lingüístico-conceptual ajeno. En realidad, la traición es el precio a pagar por mostrar algo que va más allá de lo fenoménico, pues Lévinas no cree que la única opción sea optar por el silencio completo ante algo indecible (Lévinas, 2011: 48-51).

En cambio, para recuperar el decir traicionado, el discurso filosófico debe volverse contra sí mismo. Si lo dicho malinterpreta el decir, el filósofo debe rechazar aquel y, al generar ese rechazo, debe repetirlo y re-decirlo. Por lo tanto, la palabra filosófica se mantiene en el ritmo generado por la repetición. El rechazo de un enunciado, su negación, nunca brinda la liberación completa del decir, ya que después de negarlo se regresa al circuito de lo dicho. Sin embargo, en todo lo dicho se fomenta el decir subyacente que lo inspira y que nunca es completamente eliminado.

En el fondo, la tremenda tensión entre dos planos es algo presente en toda la obra de Lévinas. Jacques Derrida, en su clásico ensayo dedicado a *Totalidad e Infinito* —«Violencia y metafísica»—, ya subrayaba dicha tensión entre una dimensión prefilosófica y el discurso filosófico explícito. Esta tensión se hace especialmente evidente en la relación de Lévinas con su herencia judía. En su pensamiento, lo judío no se reduce a una religión o a un conjunto de dogmas, sino que representa una forma de relación con la alteridad, un decir originario que precede a cualquier tematización filosófica. Desde esta perspectiva, si lo prefilosófico es inefable y exterior a lo lingüístico, la filosofía parece traicionar ese decir anterior al someterlo a la lógica del concepto. Esto llevaría a la paradoja de que la única fidelidad posible al judaísmo sería el silencio absoluto, una posición insostenible para Lévinas, quien, en cambio, asume el reto de intentar que lo indecible hable sin con ello traicionarlo completamente, apostando por una filosofía que se mantenga abierta a la alteridad y que no cierre la experiencia del Otro en categorías sistemáticas. Tal es la tentativa de *Totalidad e infinito* (Peñalver, 2000: 79-81).

Derrida, por su parte, insiste en que es imposible utilizar el concepto filosófico como un medio neutro para expresar un mensaje que no solo es ajeno a él, sino que también contradice los principios filosóficos fundamentales. De esta forma, *traducir lo judío al griego* resulta una traición al espíritu del primero, una traducción imposible que enreda y encierra su inspiración en el concepto filosófico (Derrida, 1989: 154). Ahora bien, en Derrida se trata siempre de traducir lo imposible, de que precisamente por ser imposible es por lo que es necesario y pertinente traducir. Si la traducción no fuese más que un reflejo claro, transparente, homogéneo e indiscutible de lo dicho, no tendría ningún sentido acometer tal empresa. La empresa verdadera es el enfrentamiento con aquello que no puede ser dicho, la negociación en aras de lo incondicional, arriesgando ambos dominios en la convicción de que no hay dimensión pura que no esté contaminada de antemano por aquello de lo que cree mantenerse indemne o inmune.

En el mismo sentido, Lévinas siente el crujido que lo otro hace en todo intento de apropiación, en toda tentativa reductora, en todo proceso de simplificación de aquello que siempre excede las capacidades de un sujeto. Lo hace, entre otros motivos, porque cuando se intenta hablar de lo previo y lo originario, lo que irrumpe es lo Otro, es decir,

aquello que se abre, excede y resiste todo intento de totalización. Esta tensión entre el decir y lo dicho refleja la dificultad de capturar en el lenguaje el acontecimiento del encuentro con lo Otro, una experiencia que excede cualquier tentativa de tematización y permanece parcialmente en el ámbito de lo indecible.

3. 2. *Diacronía y lógica*

Una pregunta pertinente al respecto es si el discurso va más allá de los límites de la comprensión, al permitir que distintos enunciados se contradigan en una misma obra. Este tipo de discurso afecta a los principios básicos de la lógica. Así sería si se pudiesen considerar simultáneos tanto el decir como el desdecirse. En esta línea, se podría defender la interpretación de la filosofía de Lévinas como un *palimpsesto*, siendo además lo propio de una filosofía judía (Sucasas Peón, 1994). En todo caso, Lévinas sostiene una diacronía, dos tiempos que no se sincronizan, en la que tienen lugar los enunciados. Este tipo de decir, basado en la diacronía, limita la lógica formal, que sería en este sentido sincrónica, evitando que los enunciados contradictorios se consideren en un solo acto, lo que los volvería incompatibles (Lévinas, 2011: 53). De este modo, la negación del enunciado lleva consigo la afirmación implícita de algo, pero este movimiento ocurre de modo diacrónico. Lo que aparentemente ha sido refutado se repite de nuevo, demostrando la distancia insuperable que existe entre el decir y lo dicho, lo que impide que este se apropie por completo de aquel a la vez que no permite que el primero se exprese convenientemente en el segundo (Lévinas, 2011: 50-51).

Derrida es sensible a esta estrategia, preguntándose qué es lo que sucede en la obra levinasiana cuando escribe en presente para decir algo sobre aquello que precisamente no se presenta, que nunca ha sido presente. Lo que Lévinas llama *presente* se presenta, de este modo, en nombre de un decir que es siempre excesivo, que no puede contener en su palabra, a partir del cual es desbordado. Este es el llamado de una alteridad radical, heterogénea al presente, a la identidad, a lo Mismo, dejando en ello una huella. Esta huella es lo que permite que de alguna forma la alteridad se inscriba en el presente, en la esencia, en el concepto, en lo Mismo, mientras a la vez, permanece alejada y extraña a lo dicho (Derrida, 1997: 86). Sin referirse al concepto de diacronía, Derrida entiende y aprecia el gesto y la estrategia como algo inscrito en la *exapropiación*

de la lengua y la escritura, lo que la permite abrirse a lo otro, ofreciendo una oportunidad para resistir a la propia tradición metafísica. De este modo, Derrida se permite preguntarse si la lengua, en el fondo, no está ligada y desligada de sí misma, pudiendo de esta forma abrirse a lo heterogéneo. De ahí lo imprescindible de tratar de otro modo el discurso, poder mantenerse abierto a lo otro mientras se permite que lo mismo siga cumpliendo un papel, negociar las condiciones en nombre de lo incondicional. Por ello, en palabras de Derrida (1997: 86-87), «es a partir del Otro como entonces la escritura da lugar a, y produce, acontecimiento, inventa el acontecimiento».

La exploración del lenguaje y la lógica en Lévinas nos lleva a una consideración de su metafísica, donde la trascendencia del infinito y la creación reflejan la irreductibilidad del Otro como un acontecimiento ético que se muestra como rostro.

§ 4. Metafísica como ética: el rostro del otro

4. 1. Infinito, trascendencia y rostro

El pensamiento de Lévinas «no apunta al final de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser, que sobrepasa la totalidad» (Lévinas, 2016: 16), y en tal movimiento el rostro del Otro emerge como un acontecimiento revelador que trasciende cualquier intento de totalización.

Que Lévinas emplee el término *rostro* (*visage*) no es baladí porque sugiere una relación con aquello que se presenta delante nuestra, y de lo que no podemos ser sino responsables. El rostro del otro se revela en el rostro del prójimo, al tiempo que lo excede desde su alteridad radical, desde su exterioridad absoluta. El compromiso ineludible con aquello que se me presenta obliga a una responsabilidad ética, siendo una respuesta a la diferencia irreductible del otro. Este es un tema central en la obra de Lévinas, desde el que se puede acceder al célebre posicionamiento del pensador lituano, cuando afirma que la metafísica precede a la ontología, que la ética es filosofía primera (Lévinas, 2016: 44-45).

Lévinas acerca la *heterología* al límite, ya que no solo lo Otro no se limita a lo Mismo debido a su infinitud y trascendencia, sino que se mantienen radicalmente separados,

ya que «la correlación no es una categoría que le baste a la trascendencia» (Lévinas, 2016: 51). Esta asimetría fuerza a que la relación entre el yo y lo Otro se piense de manera diferente, sin que ello afecte a la heterología, a la separación radical de ambas esferas (Blumenfeld-Jones, 2016). Por ello, el encuentro entre lo Mismo y lo Otro no se produce en el nivel de los fenómenos. De hecho, lo Otro no es un fenómeno, pues se entiende por tal lo real manifestado y no la manifestación misma (el aparecer de los fenómenos). Por ello, Lévinas lo considera una *epifanía*, una expresión que supera el poder de la comprensión, ya que la revelación de la alteridad no puede ser fenoménica en el sentido antes indicado (Lévinas, 2016: 49).

Ahí emerge el rostro del Otro, que siempre es una revelación, una enseñanza que proviene de la asimetría de una relación con un *tú* que nunca será dialógica. El encuentro con el rostro del Otro se configura como un acontecimiento ético, una irrupción que rompe con la continuidad del ser y expone al yo a la infinita responsabilidad hacia el Otro.

Otro de los nombres fundamentales en Lévinas es *lo infinito*, que no es transmisible ni pensable desde la razón técnica u ontológica, sino en todo caso algo que llama buscando su revelación o expresión en el rostro del otro. Que se revele implica que no se deja pensar ni comprender, porque solo es capaz de expresarse y acontecer en una relación ética no inscrita en la voluntad de poder de la filosofía occidental —que siempre tiende a reducir lo Otro a lo Mismo—. Lo Otro trasciende y no se puede reducir a mi concepto de él, lo Otro-en-mí, pues no debe ser considerado como un acto de apropiación sino como la expropiación total de la Mismidad. De hecho, la revelación se refiere a un interior siempre susceptible de ser inquietado por un exterior. O, dicho de otro modo, la interioridad aparece en el momento en que es solicitada por el exterior, que es el Infinito (Fernández Hart, 2018: 126).

La noción de infinito en Lévinas refleja la trascendencia del Otro, cuya diferencia irreductible no puede ser completamente comprendida ni capturada por el pensamiento filosófico. Lo infinito se mantiene en unas profundidades a las que en ningún caso se puede tener acceso directo, pues nuestros ámbitos están separados. Sin embargo, todo ello deja efectos, secuelas y repercusiones que nos afectan.

La pregunta pertinente sobre cómo pudo ser posible tal separación, es contestada afirmando que «el Infinito se produce renunciando a invadir una totalidad, en una

contracción que deja sitio al ser separado» (Lévinas, 2016: 111). La libertad es posible, entonces, cuando Dios se contrae y permite que surja un ser separado. Lo que hace posible esta relación tan especial es la separación en relación al Creador, infinito/trascendente, como primera definición de la creatura (Lévinas, 2016: 83). El estado de mi relación con el otro es la disociación, la separación. Solo puedo dirigirme al otro cuando existe una separación, una disociación; de lo contrario, no puedo reemplazarlo, ni él a mí. Por ello mi relación con el otro también es una *relación sin relación* (Lévinas, 2016: 83, 332).

La creación, entonces, entendida como un acontecimiento primordial, refleja la contracción divina que permite la existencia del Otro. Este repliegue de lo divino es un acto de trascendencia que inaugura la posibilidad de una relación ética auténtica. De este modo, la idea de trascendencia tiene una precisión fundamental que no se basa en ninguna noción teológica. Pues la primera verdad que se impone a una filosofía que parte de la trascendencia es la salida de su eternidad para crear, pues nada puede distinguir mejor la totalidad y la separación que la brecha entre la eternidad y el tiempo. El concepto de totalidad, que en la ontología une o comprende lo múltiple, se reemplaza por el concepto de una separación que no puede ser síntesis. La creación es el término más adecuado para expresar el cambio total de separación que implica la trascendencia, ya que abarca tanto el parentesco entre los seres como su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca.

Lévinas emplea el término *creatura* para describir a las personas, que se encuentran en una trascendencia que no se cierra en su totalidad. Pues la creatura no tiene la posición privilegiada del sujeto soberano ni la fijeza de la cosa, definida por su lugar en un sistema ontológico cerrado. En el momento de la creación, el yo es independiente sin ser la causa de sí mismo, lo que significa que su existencia no se sostiene en una autonomía absoluta ni en un fundamento inamovible. Esta condición lo distingue de una totalidad completa: el yo no es autosuficiente ni se clausura en sí mismo, sino que está expuesto a la alteridad, abierto a una relación que lo descentra y lo desborda. Lévinas describe este descentramiento con la noción de *an-arquía*, que implica la ausencia de un principio originario absoluto y, por lo tanto, la imposibilidad de un sistema cerrado que ordene la existencia de manera definitiva. La multiplicidad es su rasgo constitutivo, y con ello, el yo nunca se da como una entidad cerrada, sino que se

encuentra siempre en una relación de exterioridad con el Otro. Sin embargo, y pese a todo, *hay* algo que irrumpe, un comienzo que aparece cuando el rostro surge y reclama justicia (Lévinas, 2016: 329-331).

4. 2. La creación y el *tsimtsum*

De todos modos, la prioridad de lo Otro llega a tal punto que Lévinas lo inscribe dentro del discurso sobre lo divino. Pues también la creación ha tenido lugar en una separación conflictiva entre lo Mismo y lo Otro, ya que Dios se ha limitado a sí mismo y ha renunciado a sí mismo para permitir la creación. Para explicar este acontecimiento primordial, Lévinas recurre a una idea presente en la tradición mística judía. La denominada *doctrina* proviene de la escuela de Isaac Luria, considerado el padre de la cábala moderna, que recibe el nombre de *tsimtsum* o *ruptura de los recipientes*. La teoría del *tsimtsum*, que significa ‘contracción’ y se traduce al lenguaje cabalístico como ‘retirada’ o ‘retraimiento’, sostiene que Dios se ha contraído y se ha retirado para dejar ser a lo distinto de sí y a la pluralidad creada y finita. Para Luria la creación solo puede ser pensada a partir de un movimiento de repliegue divino, previo al proceso expansivo que dé lugar a la creación del mundo. Por lo tanto, no puede ser pensada como el resultado de la expansión del Ser, sino de una contracción, movimiento que tiene lugar en el interior mismo de Dios (*En Sof*, Dios infinito), de tal forma que una parte de Él se retira, alejándose de sí mismo, para poder dar lugar y espacio a todo el proceso cósmico, que se desarrollará a partir de ahí. Sin este movimiento no sería posible la creación, pues lo finito no podría tener lugar, al ocupar la infinitud todo. Dicho de otro modo, si Dios está en todas partes, ¿cómo puede existir el mundo? (González y Valls, 2006: 257-263).

El *tsimtsum* de Dios implica una contracción constante, una autolimitación constante de su ser para que lo *ya creado* no quede dentro de Él. Como afirma Scholem (2000: 71-74), el movimiento para crear lo distinto a sí al inicio no ha podido ser simplemente un replegarse de Dios. Si se detuviera la contracción, se detendría también la alteridad de la creación, lo que significaría que solo quedaría Dios. Por ello, en línea con la práctica judía, Dios renueva diariamente el principio de la creación. Dios renueva su contracción todos los días (Medina, 2013: 86-87).

No obstante, el tratamiento de la creación es manifiestamente complejo en Lévinas. La alteridad radical, lo completamente otro, se sitúa en un *tiempo inmemorial* no recuperable ni tematizable, un pre-tiempo absoluto que se va a distinguir de lo que no se manifiesta más que como una intuición. Lévinas habla de un pasado que nunca ha sido ni podido ser presente, un «pasado que no había estado presente ni re-presentado por nadie —el pasado inmemorial o an-árquico—» (Lévinas, 1987: 102)², una esfera de absoluta diacronía con la cual el pensar nunca puede establecer sincronía (Caputo, 2022: 142). La diacronía no significa simplemente una ruptura pura sino una *no indiferencia* (Lévinas, 2011: 114). La no-indiferencia significa en Lévinas ‘proximidad, responsabilidad y acercamiento’, pero este no llega en ningún caso a facilitar la identificación con uno mismo, la coincidencia en un proceso de asimilación de lo otro. Al contrario, es una obligación sin fin. Que la no-indiferencia sea proximidad hace que el Otro me inspire, pero la inspiración llega hasta el final, hasta el límite en el que expira. Por ello no hay vuelta sin más al yo, sino que la significación del otro siempre es inevitable, trayendo consigo la novedad (Lévinas, 2011: 265).

Desde la perspectiva de la trascendencia y el infinito, Lévinas nos invita a considerar la existencia anónima del *hay* (*il y a*), un acontecimiento que destaca la impersonalidad y la irreductibilidad de la existencia misma.

§ 5. *Hay*, la existencia anónima

5. 1. *Hay*, horror y existencia impersonal

Aquello que nos llama y nos apela, pese a su no-presencia, subsiste e insiste a través de lo que Lévinas denomina *hay*, expresión repleta de matices enigmáticos que la ponen en relación tanto con la tradición hebrea como con aquella platónica que arranca del *Timeo* —sumándole, claro, la propia intervención práctica del pensador lituano, basada en sus influencias contemporáneas— (Fernández Guerrero, 2015).

El *hay* es un rumor anónimo, el bullicio del mundo que refiere a la existencia más anónima, anterior a cualquier existente, un *quod* que Lévinas describe como una

² La traducción, como todas aquellas provenientes de ediciones no españolas, son responsabilidad del autor.

conmoción, un revuelo agitado, un alboroto primario, un susurro que no es sino «la incesante confusión [*remue-ménage*] del *hay*, horrible eternidad en el fondo de la *Esencia*» (Lévinas, 2011: 259). Este rumor sordo que resuena con estrépito no es el estruendo del ser ni de un súper-ser sino de algo *menos que ser* (Caputo, 2022: 72), un vacío sin forma, la oscuridad anterior a la creación, el desorden vacío y caos total de Génesis 1:2, que Lévinas también llama *vacío del espacio*, *horror del hay*, y *ápeiron* (Lévinas, 2016: 212).

Estos motivos subrayan la irreductibilidad de la existencia impersonal y anónima, un fondo oscuro que desafía la capacidad de la filosofía para totalizar la experiencia del ser. El *hay* puede ser visto como un acontecimiento de horror, una irrupción impersonal que desafía la capacidad del yo para capturar y dominar la existencia, exponiéndolo a una realidad anterior y más fundamental que cualquier entidad concreta. De hecho, la consideración del *hay* como horror, que Lévinas habitualmente describe a partir de la imagen de las tinieblas, puede ponerlo en relación con la cuestión del mal, que a su vez lo relacionaría con el tratamiento de la cuestión en Schelling.

5. 2. Comparación con Schelling

Para el pensador de Leonberg, Dios se revela, de entrada, a partir del hay-algo, aunque con ello se refiere a lo existente (Schelling, 1998: 142, 169). La noción de Dios, según Schelling, es una *nominación* que se hace a lo existente. Pero el Dios de Schelling no va a ser un fundamento estable del ser, sino aquello que no se va a poder desplegar sin un fondo oscuro. En Schelling se abre una grieta que afectará a su propia concepción divina. Lo llama *puro quod* (*reines Daß*) sin un *quid* (*Was*), así como *prius*, y por definición es impensable, más exactamente, im-pre-pensable (Schelling, 2018: 189 y ss.). No puede pensarse porque, en el caso de hacerlo, el *prius* ya no sería tal y dejaría lugar a otra cosa. Mas tampoco es el Ser como tal, pues este ya implica una determinación, que el *prius* no puede tener. Ahora bien, entonces si el *prius* no puede ser pensado, solamente puede ser captado mediante la revelación o algún tipo de intuición (Schelling, 1998: 142). Tenemos entonces que en Schelling intuir lo que hay nos permite acceder a lo incondicionado de una manera no conceptual, es decir, sin la

mediación de categorías lógicas o representaciones discursivas. Sin embargo, esto no implica necesariamente que dicho acceso ocurra fuera del ámbito de la conciencia, sino que se da en un nivel distinto al del pensamiento reflexivo. Lo captado no es transparente ni una totalidad igual a sí misma, donde todo es quietud, sino que se presenta en un registro que no asume en ningún caso las exigencias de una comprensión sistemática y una identidad estable.

Como ya hemos visto, en Lévinas la relación con lo Infinito no puede ser tampoco racional, puramente filosófica en el sentido tradicional, sino que de alguna forma se impone en un llamado que obliga y que convierte, en un golpe, al yo en responsable del Otro. En este sentido, el propio Derrida afirma que cuando Schelling habla de *prius*, de un Dios replegado, está refiriéndose a la alteridad absoluta, «lo que Levinas llama lo Infinito absuelto de la relación» (Derrida, 1989: 207-208). Por otra parte, también se podría defender que la anarquía de la que habla Lévinas, más primordial que el *arché*, anterioridad más antigua que un *a priori*, camina en la misma senda que la *impensabilidad* de Schelling, en tanto necesidad que precede a todo concepto (Lawrence, 2007: 184).

Ahora bien, Schelling verá en el *prius* un fondo oscuro, un principio pre-ontológico que no se deja reducir a la claridad del ser, sino que permanece en un estado de indeterminación originaria. Se trata de una dimensión anterior a la escisión entre sujeto y objeto, donde lo real aún no ha sido integrado en una totalidad ordenada. En este fondo primordial, marcado por tensiones internas y escisiones —las «hendiduras» que Schelling sugiere en su filosofía tardía—, el mal puede tener cabida no como una entidad autónoma, sino como una posibilidad inherente a la dinámica de la existencia. El mal surge allí donde la negatividad se separa y adquiere una autonomía aparente, resistiéndose a su integración en el despliegue del ser. Esta comprensión del mal como escisión en el fondo oscuro de lo real es central en la filosofía de Schelling y encuentra resonancias en el pensamiento levinasiano, donde la alteridad radical tampoco se deja subsumir en un sistema cerrado de significado. En todo caso, en Schelling, el caos y el desorden, aquello al otro lado de la regla y del concepto es lo que asoma en el origen que se está intentando pensar:

[...] lo carente de regla subyace siempre [...] como si pudiese volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario [...]. He ahí la inasible base de la

realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento (Schelling, 1989: 168-69).

Las referencias de Schelling se relacionan asimismo con el murmullo sutil pero persistente en su insistencia que Lévinas llama *hay*, que precisamente es un *quod*, lo prioritario para Schelling, aquello que precede y excede el *quid* racional. De hecho, el proceso en el cual *lo que hay* llega a la vida es explicado por el pensador alemán a partir de una analogía con la gravedad y con la luz, precisamente en su sentido de contracción.

Pues la fuerza gravitatoria plantea siempre una contracción en la que lo existente se retrae. La luz, en cambio, se expande. Con todo, una no es sin la otra (Schelling, 1989: 163). El fundamento es lo que, en su contracción, permite que se manifieste lo existente, es su fondo, aquello de lo que la existencia quiere salir, el inconsciente que busca dejar atrás en un movimiento de expansión hacia afuera y otro hacia dentro, de contracción. Esta oscilación viva, como de sístole y diástole, impide que se construya un sistema racional, del que la razón pueda dar cuenta en un desarrollo lógico. Pues siempre hay un fondo que se escapa, inagotable, inasimilable pero que al mismo tiempo es lo que permite que haya un proceso de despliegue que nunca termina, porque no puede ser cerrado en un sistema conceptual de referencia. Ese fondo es precisamente lo carente de regla (Schelling, 1989: 167), aquello sin medida, imposible de categorizar. Schelling también lo llama *resto irreductible* que «no se deja disolver por el entendimiento» (Schelling, 1989: 169). Este resto, diferencia inasimilable, no es el desecho de un sistema conceptual sino algo que impide que este exista. Ahora bien, como el fondo nunca llega a la superficie, verdaderamente no es. Por ello Schelling, en *Las edades del mundo*, lo llamará lo «no-ente» (Schelling, 2002: 182-183). Hay por tanto algo que siempre permanece oculto, desde el mismo principio, en el fondo, configurando él mismo el fondo, invisible e impresentable, en todo caso latiendo como (im)posibilidad que asedia toda presencia y realidad efectiva, un más-allá-del-mundo.

En el caso de Lévinas el puro *hay* es un campo de fuerzas, «terreno de toda afirmación y de toda negación» (Lévinas, 1993: 85), en un sentido no dialéctico:

Solo el hecho de que *hay*. La ausencia de todas las cosas se convierte en una suerte de presencia: como el lugar en el que todo se ha hundido, como una atmósfera densa, plenitud del vacío o

murmullo del silencio. Tras esta destrucción de las cosas y los seres, queda el «campo de fuerzas» del existir impersonal. Algo que no es sujeto ni sustantivo. El hecho de existir que se impone cuando ya no hay nada. Es un hecho anónimo: no hay nadie ni nada que albergue en sí esa existencia. Es impersonal como «llueve» o «hace calor». Un existir que resiste sea cual sea la negación que intente desecharlo. Irremisible existir puro. [Lévinas, 1993: 84]

Para Schelling, todo forma parte de un proceso teogónico oscilatorio, en devenir, a partir de fuerzas de contracción y expansión. Algo que desarrolla en su teoría de las potencias (Schelling, 2002), a partir de la idea de lo infinito, luchando encarnizadamente consigo mismo para revelarse y desplegarse de otra parte de sí. Ese otro lado, la alteridad más radical, puede verse como un fondo cósmico donde ejercen unas pulsiones, fuerzas o potencias, que en conflicto continuo oscilan en su remisión e invitación a lo que se constituye, y que subsisten al menos como rumor o murmullo.

Lo que diferencia radicalmente ambas aproximaciones es que el análisis de la existencia anónima y el *hay* conduce a Lévinas hacia una reflexión sobre la responsabilidad y la hospitalidad hacia el Otro, donde se articula una visión mesiánica de la ética como un acontecimiento continuo de compromiso y justicia.

§ 6. La relación con el otro y el mesianismo

6. 1. La responsabilidad y la hospitalidad

El hecho de que existe el *hay*, que el otro está separado de mí, y que el pasado es irreductible a la presencia, son todos ellos hitos que justifican la primacía que en el pensamiento de Lévinas tiene la responsabilidad sobre la deliberación. El pasado inmemorial no se basa en una identidad anclada en la presencia, en lo que ya ha sucedido. Por el contrario, la responsabilidad surge al ser el yo arrojado hacia aquello que no ha sido mi falta ni mi deuda, que nunca ha estado en mi poder ni dependido de mi libertad. No ha estado nunca en la presencia y, por tanto, tampoco en la memoria. No puedo recordarlo y de ello no se puede hacer, por tanto, reminiscencia. Esta responsabilidad es an-árquica, y el compromiso que exige no depende de ningún presente, sino de un pasado que me requiere, que me mira a los ojos y que es aquello de lo que debo ocuparme, a pesar de no hacer referencia a nada que yo pueda

rememorar, retener o representar. Por ello la tradición filosófica occidental no nos sirve, pues está basada en una ontología en la que la razón no recibe nada más que lo que ella misma se da. Del mismo modo, una ética socrática, o cualquiera basada en la *anamnesis*, en ningún caso dice nada nuevo, solo recuerda aquello que desde siempre ha estado en el yo, en el Mismo, como cerrazón absoluta al Otro (Lévinas, 2016: 39). Para Lévinas, en cambio, el pasado inmemorial deriva en la «heteronomía de un llamado [...] que es mi participación *no intencional* en la historia de la humanidad» (Lévinas, 1987: 112), en el pasado de aquellos otros que me miran.

La responsabilidad por el otro no es una simple idea *a priori*, descubierta por el *yo pienso*. De hecho, la soberanía del yo es puesta en cuestión precisamente por la vulnerabilidad del otro. De este modo el futuro se vuelve *por-venir*, desde el momento en el que no puedo prever lo que vendrá, pues todo programa y toda anticipación falla, y la diacronía se convierte en un imperativo que no cabe sino aceptar. Este mandato no se basa en la fuerza sino en una renuncia a la fuerza, por ello opera en todo caso una fuerza débil, no soberana, que llama y apela desde la realidad y consideración de los más débiles, una fuerza débil, sin poder, ejercida por una exhortación incondicional (Caputo, 2014: 128).

Lévinas afirma que «la maravilla de la creación no consiste sólo en ser creación *ex nihilo*, sino en ir a parar a un ser capaz de recibir una revelación: de aprender que es creado y de ponerse en cuestión. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral» (Lévinas, 2016: 93). En el pensamiento levinasiano, la subjetividad, la persona humana, ya no se define únicamente por la separación y la autonomía mencionadas anteriormente, sino por la capacidad de escuchar y responder a un llamado que viene junto con la revelación. Y esta revelación divina enfatiza principalmente la necesidad de preocuparse por los demás y cuidar su vida. En resumen, las criaturas morales son siempre responsables. Por lo tanto, el sujeto ha sido creado con la capacidad de responder, ser responsable ante la llamada y responder al otro.

Tal convicción Lévinas la expresa también con el concepto de *hospitalidad*, que es recibir y acoger: «atención a la palabra o acogida del rostro; hospitalidad y no tematización [...]. La metafísica o relación con Otro se cumple como servicio y como hospitalidad» (Lévinas, 2016: 337-338). La separación implica que el sujeto está separado, pero no se reduce a una negación del ser del que se separa. Al contrario, es

a partir de esa separación como puede recibir, como puede acoger. «El sujeto es un anfitrión» (Lévinas, 2016: 338). En otras palabras, Lévinas afirma que el ser humano no se define a partir de un *en-sí* y un *para-sí*, sino a partir de un *para-el-otro*, que es lo que está por encima de sí mismo. Esta idea de que el otro está encima, reitera y hace referencia a otra idea clave del lituano, a saber, la de la asimetría moral. Pues el otro, el rostro, está siempre en la altura, y desde allí se dirige a mí y provoca que me sienta obligado a actuar, pues no hago sino responder a su llamada, lo que no puedo evitar porque soy responsable de él (Parra, 2021: 101 y ss.). Cuando el sujeto acoge al otro de manera hospitalaria, descubre que «la epifanía del rostro es ética» (Lévinas, 2016: 221), lo que significa que el rostro del otro no solo se opone al asesinato, sino que también expresa un grito fundamental: *no (me) matarás*, lo que requiere una respuesta y establece una responsabilidad crucial. *No matarás* implica hacer todo lo posible para que el otro viva.

En este punto, es relevante recordar el desarrollo que de la noción de hospitalidad realiza Derrida, fuertemente influido por el pensamiento levinasiano. Pues, para el argelino, la hospitalidad «no consiste simplemente en recibir aquello que somos capaces de recibir» (Derrida, 2001: 97). Derrida desarrolla la cuestión de la hospitalidad, distinguiendo entre dos leyes que nos apelan pero que se muestran manifiestamente distintas en lo que implican. Una es la *ley de la invitación*, en la que el que acoge, el que es hospitalario, solo lo es con aquel que ha invitado de antemano, de lo que se sigue que cuando lo hace ya sabe qué o quién va a llegar. Por ello puede incluso imponer normas al que no es sino su invitado. La lógica que opera detrás de esta operación es la del *yo puedo*, la del *estar-en-casa*. Sin embargo, Derrida afirma que existe también la *ley de la visitación*, que se refiere a «una hospitalidad más antigua que el habitante mismo» (Derrida, 1998: 28), donde el anfitrión acoge al visitante, no simplemente al invitado. Incluso se puede decir que la hospitalidad es dada por ambas partes, sin existir una prioridad de origen, posesión o posición. La lógica de la visitación asume la necesidad de una apertura continua a aquel (o aquello, en el pensar de Derrida) que llega desde fuera, y que nos compromete de antemano. Esta responsabilidad infinita, herencia levinasiana, nos recuerda que el *yo puedo* propio de la tradición filosófica, no accede a ningún por-venir, solamente a un futuro, calculado de antemano, que provoca precisamente que nada pueda acontecer. En este sentido,

tanto Derrida como Lévinas apuestan, por el contrario, por la llegada de la alteridad, por la venida del otro, por la venida (de lo) im-posible (Derrida, 2003b: 261).

Lévinas insiste en que mi propio yo, mi condición de sujeto, se construye precisamente por el doble movimiento de ser interpelado, recibir una llamada desde la vulnerabilidad del otro, y aceptar la solicitud. El sujeto, en este sentido, no se comprende basándose en categorías tradicionales, pues no le sirven el ser, la esencia, o la sustancia. Al contrario, y más allá de ello, Lévinas define el sujeto a partir de la responsabilidad, la respuesta y el acogimiento de los vulnerables. En última instancia, el sujeto se dirige a otro sin estar por ello alienado, «puesto que el Otro en el Mismo es mi sustitución del otro conforme a la *responsabilidad*, por la cual, en tanto que *irremplazable*, yo estoy asignado» (Lévinas, 2011: 183; 223-232). Por lo tanto, estoy llamado a tomar su lugar:

[...] lo esencial de la existencia creada consiste en su separación respecto del Infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al cumplirse como psiquismo, precisamente se abre a la idea del Infinito. [...] El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración del Otro. [Lévinas, 2016: 112]

224

6. 2. Mesianismo y responsabilidad universal

De todos modos, una cuestión central en este planteamiento es la del mesianismo, al que tantas veces se apela ya desde la década de 1960, con *Totalidad e infinito* y *Difícil libertad*. Pues en el pensamiento levinasiano, el mesianismo se dirige directamente a todos los seres humanos y los convierte en depositarios de obligación, en la que se asume la responsabilidad universal. Aceptar la vocación que proviene del significado de la creación, es decir, estar siempre disponible, libre y responsable, anfitrión y hospitalario, cuidando las necesidades de los demás y promoviendo siempre la vida, no es algo distinto de aceptar una misión mesiánica: aquella que no es sino soportar el sufrimiento de todos, asumiendo la responsabilidad universal (Jay, 2016).

El mesianismo es un llamado universal porque la salvación de los demás me involucra directamente, ya que el Mesías es el justo que sufre y ha tomado sobre sí el sufrimiento de los demás. Por lo tanto, todos están llamados a ser Mesías, a tomar responsabilidad por el destino de los demás, por su sufrimiento, con el compromiso

de llevar a cabo la tentativa de un mundo más justo. Lévinas solicita a todos que adopten el mesianismo asumiendo esa tarea (Parra, 2021: 105).

Lo primero en Lévinas es la recepción, en la que el yo recibe algo exterior a sí que lo constituye. Tal recepción original permite que la subjetividad deje de ser actividad y se transforme en pasividad, lo que a su vez la convierte en hospitalidad y, en última instancia, en responsabilidad (Lévinas, 2011: 183, 223-232). Lévinas propone, por tanto, una resignificación del yo, sosteniendo que «el término “yo” significa “heme aquí”, respondiendo de todo y de todos». Y lo repite al poner ambos términos uno junto al otro: «“yo” o “heme aquí”» (Lévinas, 2011: 223). Debido a esto, el *heme aquí* es crucial para su calificación del yo y para entender lo que se le encarga. El ser humano tiene la responsabilidad de responder y de hacerse cargo de los demás. Su libertad no es otra cosa. Por lo tanto, se puede entender que Lévinas considera que el ser humano no es un sujeto activo ni autónomo, sino un sujeto pasivo, es decir, responsable.

La subjetividad presente en este *heme aquí* de alguna forma da cuenta del Infinito, como una respuesta a su llamado. Cuando el sujeto se vuelca hacia el otro y se ofrece a su servicio, solo de esa manera puede dar testimonio del Infinito trascendente, de Dios. Para Lévinas, Dios no puede ser presencia ni ser tematizado, ya que lo Infinito, por sí solo, excede el tema, por lo que solo un testigo de su llamada puede rendir testimonio de él a través de su acción, un acto que ya es ético desde el comienzo (de su respuesta). Pues «la gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible ocultamiento [...], la gloria del infinito es la desigualdad entre el Mismo y el Otro, la diferencia [...], una desposesión de sí» (Lévinas, 2011: 222).

El mesianismo en Lévinas, entendido como una responsabilidad universal, refleja la demanda ética de responder a la diferencia irreductible del Otro, reconociendo en cada individuo una llamada mesiánica. En este contexto, el mesianismo puede ser interpretado como un acontecimiento ético, una llamada a cada individuo a asumir la responsabilidad infinita hacia el Otro y a vivir en la perspectiva de una justicia que trasciende la reciprocidad y la simetría.

6. 3. Tout autre y acontecimiento

Desde el enfoque que da la acentuación máxima de la importancia del otro que Lévinas propone, toda relación (también filosófica) se basa en un *cara a cara*, sin

intermediarios, lo que implica que la filosofía tradicional sea siempre y en todo caso guerrera o, al menos, inhospitalaria (Derrida, 1989: 123). La alteridad de Lévinas es revolucionaria, pues no asume los postulados platónicos, hegelianos o heideggerianos, figuras prominentes de los distintos tratamientos de lo otro entendido como negatividad del yo. Al contrario, en Lévinas esa diferencia que aparece en el interior del yo es una ilusión, la forma en la que se identifica el ego que se quiere aislado de lo exterior. La filosofía tradicional deja encerrada toda negatividad en el Mismo, lo que impide cualquier contacto con el otro. Pero, como dice Derrida, «el yo ni puede engendrar la alteridad sin el encuentro del otro» (Derrida, 1989: 127-128).

Tanto Derrida como Lévinas —y Schelling— ponen el énfasis en la dimensión de lo incondicional, un polo absoluto desde el que se dictan las urgencias más inmediatas, a partir del cual el yo está siempre respondiendo, cumpliendo un papel que no es originario. Derrida insiste en que es un papel crucial, Lévinas en que es pasivo, pero en ambos casos el yo responde a algo previo, que debe acoger, ante lo que debe responder. En este mismo sentido, Schelling afirma que todo posicionamiento racional de una conciencia es *a posteriori* respecto al *qué (hay)* que siempre es lo anterior, y que en todo caso remite a un no-lugar que no puede sino intuirse mediante la revelación. Yo decido, pero la decisión es la del otro en mí. Que este otro sea el prójimo, Dios, o todo-lo-que-no-soy yo es una cuestión abierta. En parte se desarrolla en la discusión sobre la prioridad del *tout autre*, lo cual es decisivo a su vez en la concepción de acontecimiento.

El encuentro del otro, en Lévinas, se produce a partir de una experiencia real, la experiencia de la existencia del otro, a partir de la experiencia del rostro, aquello que es apertura a lo trascendente, que en todo caso excede la totalidad (Derrida, 1989: 140). De este modo, el planteamiento levinasiano no plantea una diferencia de tipo específico o interno sino una irrupción exterior, «la irrupción del otro que permite y accede a la alteridad absoluta e irreductible de lo otro» (Derrida, 1989: 142). Que la relación cara-a-cara sea la fundamental implica asimismo que no se puede totalizar, pues siempre hay más de un cara-a-cara, y son irreductibles, resistiendo toda tentativa homogénea de englobar lo otro en lo mismo. El rostro del prójimo no es la encarnación de Dios, sino la manifestación de la altura en la que Dios se revela, pero en tanto *huella, ausencia remisora* (Medina, 2013: 89). Es más, en realidad, la escatología mesiánica

nunca se pronuncia de manera directa, sino que se limita a señalar un lugar en la experiencia, para que pueda escucharse y resonar. Este espacio no es un espacio entre otros, sino la propia apertura, o la apertura de la apertura, aquello que no se puede agrupar en ninguna categoría, ni pertenece por tanto a la totalidad. Se refiere a todo lo que en la experiencia no se puede describir mediante la conceptualidad tradicional y que incluso se opone a cualquier filosofía (Derrida, 1989: 113).

En esta misma línea, John D. Caputo afirma que la trascendencia se *transcribe* en el amor al prójimo. El hecho de que el rostro de Dios sea trascendente es lo que posibilita que solo lo podamos encontrar en el rostro del prójimo, que es lo verdaderamente importante. De este modo, afirma una insistencia de Dios en la existencia, que resignifica lo que bajo su nombre se contiene, otorgándole valor a una forma distinta de pensar la trascendencia (Caputo, 2010: 125 y ss.). Para Derrida, a quien Caputo intenta seguir,

Dios es o aparece, *es nombrado* en la diferencia entre el Todo y la Nada, la Vida y la Muerte, etc. En la diferencia y en el fondo como la Diferencia misma. Esta diferencia es lo que se llama la Historia. Dios está *inscrito* en ella. [Derrida, 1989: 155]

Ahora bien, para el argelino algo decisivo es que lo mesiánico no lleve consigo ningún Mesías que resuelva los problemas llegado determinado momento y lugar. Y todo ello va en consonancia con su elaboración tanto de la *différance* como del acontecimiento (Derrida, 1994). En esos términos, si preguntásemos si es posible que llegue un acontecimiento resolutorio, un punto de llegada, la respuesta en Derrida sería rotundamente negativa. Ya que Derrida procura hacerse cargo de dimensiones de la realidad no efectivas, que configuran motivos alrededor de la disyunción o la diferencia. Por ello la *différance*, difiriendo y diferenciándose, se convierte en una dislocación de todo lo homogéneo e identitario. Y ello es fundamental respecto a su visión del acontecimiento, ya que la *différance* difiere toda posible llegada, también la del acontecimiento, al menos en el sentido de que nunca se da del todo en el ámbito de la presencia. La *différance* es el muro de contención de todo lo calculado y programado de antemano, pues no permite que suceda nada que haya sido ya simplemente pensado o esperado. Por ello, si simplemente llegase un Mesías que resolviese los problemas, resolvería asimismo la dislocación, aquello que permite que

siempre haya un resto no apropiable. Por tanto, el Acontecimiento como tal —en mayúscula y singular— no llega nunca, y es lo que hace, en la visión de Derrida, que nos las tengamos que ver *siempre* con la negociación, con una «transacción en nombre de lo incondicional» (Derrida, 1996: 93).

Por ello el acontecimiento en Derrida es desunión, lo que Lévinas llama *separación*. Ahora bien, si el lituano afirma habitualmente la prioridad del *tout autre*, como alteridad radical que tiende al infinito e irrumpe en el humano a través del rostro del otro, la cuestión de qué comprende exactamente por «alteridad radical» ha sido objeto de múltiples interpretaciones. En algunos pasajes, como vimos, parece referirse al prójimo en su dimensión ética, en otros, remite a una trascendencia que puede evocar a Dios o a una alteridad absoluta. No obstante, en contraste con Derrida, que enfatiza que la alteridad radical habita ya en lo más cotidiano, Lévinas mantiene que esta alteridad no es reductible a una relación simétrica o a una presencia común. Por ello Derrida emplea la fórmula *tout autre est tout autre* (cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro) (Derrida, 2000: 81 y ss.), acentuando lo inconmensurable de la individualidad más contingente. Para Derrida no es necesario escribir el Otro (con mayúsculas), pues la alteridad absoluta no se encuentra en una exterioridad trascendente, sino que se infiltra en la inmanencia de lo ordinario. Así facilita que se pueda interpretar el paso de la alteridad más absoluta (o trascendencia) hacia una individualidad cualquiera, mientras, a la vez, simultáneamente, tiñe de amenaza de alteridad absoluta a cualquier individualidad. «Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro)» (Derrida, 2000: 78). Esto es importante porque el otro no será para Derrida simplemente *el otro hombre*, ni siquiera *el otro ser humano*, el prójimo o semejante. Si Lévinas y Derrida comparten sin duda una pasión por lo absolutamente otro, aquí está su *diferendo* (Bernardo, 2009: 243), manifiestamente claro en cuestiones tan fundamentales como las del antropocentrismo y la problemática animal, o lo *femenino* y las diferencias sexuales (Derrida, 2008; Derrida, 1997; Bernardo, 2011).

Además, en Derrida no hay Mesías porque no hay resolución final, sino que siempre es posible que llegue lo inesperado y ello no sea salvífico. «Lo *mesiánico*, o la mesianicidad sin mesianismo. Sería la apertura al porvenir o a la venida del otro *como* advenimiento [...], pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética»

(Derrida, 2003a: 60). Caputo, por su parte, reconoce el valor de la idea de un Mesías que mira hacia el pasado, hacia aquellos que han sido marginados, excluidos y olvidados. Afirma que tal idea convierte nuestra posición en el presente en la fuerza mesiánica capaz de poder redimir a los débiles olvidados pues, aunque no podemos cambiar el pasado sí podemos involucrarnos en un futuro más justo a través del recuerdo, la devoción, la oración y la acción (Caputo, 2010: 117).

En Lévinas, en todo caso, el acceso a Dios tiene lugar porque Él mismo ha querido que se tenga acceso a Él en el Otro. A este respecto, comenta

[...] que la relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y «coincide» con la justicia social, tal es el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan por la inmortalidad del alma, sino por el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. [Lévinas, 2004: 100]

De acuerdo con la lógica levinasiana, por tanto, el Mesías es quien asume los sufrimientos de los demás, como el siervo doliente de Isaías, pero también soporta los sufrimientos de los demás como *yo* o, si se prefiere, se convierte en *yo* mientras carga el dolor del otro. El paso es evidente: reconocerse responsable al no eludir las cargas de otros (Lévinas, 2004: 100). El principio de individuación es la responsabilidad; la ipseidad surge por y para los demás, no como resultado de un ego que se piensa a sí mismo:

[...] el Mesías es el príncipe que gobierna de manera tal que ya no aliena la soberanía de Israel. Él es la interioridad absoluta del gobierno. ¿Existe una interioridad más radical que aquella donde el Yo se ordena a sí mismo? La condición no extranjera por excelencia, es la ipseidad. El Mesías, soy Yo; Ser Yo, es ser el Mesías. [Lévinas, 2004: 294]

El yo deviene conciencia de sí cuando comprende y *vive* su misión mesiánica. Lévinas sostiene que *ser Yo es ser Mesías*, y ello se debe a que ambas realidades están relacionadas, pero solo cuando la idea del yo ha sido deconstruida, cuando ya no se refiere al yo moderno (Mismo), sino al *nuevo pensamiento* del yo (ser-para-otro), que es la epifanía del otro a costa de la obliteración de sí mismo: «ese amor al prójimo eres tú mismo» (Lévinas, 2001: 128). En consecuencia, la orden «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19, 18) otorga la entidad al yo en tanto lo constituye como responsable (Medina, 2013: 95-96).

Así, de este modo, la relación cara-a-cara con el Otro y la dimensión mesiánica de la responsabilidad universal en Lévinas culminan en una ética que se manifiesta como un acontecimiento, transformando nuestra comprensión de la subjetividad y la justicia.

§ 7. Conclusiones

La filosofía de Emmanuel Lévinas nos invita a reconsiderar radicalmente la relación entre el ser y el otro. Su crítica a la tradición filosófica occidental, dominada por la noción de totalidad y la autoidentidad del sujeto, abre nuevas vías para pensar la ética y la trascendencia. En lugar de un sujeto autónomo y autosuficiente, Lévinas nos presenta un sujeto que es esencialmente responsable del otro, cuya existencia se revela en el rostro del prójimo como un acontecimiento que irrumpe en la continuidad del ser. Este acontecimiento, en el pensamiento de Lévinas, no se circunscribe en la temporalidad, porque es algo que confronta y transforma la estructura misma del yo y su relación con el mundo, revelando la irreductibilidad del Otro y la necesidad de una ética basada en la responsabilidad infinita.

Lévinas se enfrenta a la idea de que la filosofía deba centrarse en la ontología, proponiendo en su lugar que la ética sea la filosofía primera. Esta ética se fundamenta en una responsabilidad infinita y asimétrica hacia el otro, que no puede ser reducida a meras relaciones de reciprocidad o simetría. La alteridad radical del otro nos demanda una respuesta que trasciende cualquier sistema de lógica formal y que se manifiesta en la diacronía del decir frente a lo dicho. Esta disyunción nos recuerda que la presencia del otro siempre implica una trascendencia que no puede ser completamente captada ni tematizada.

Asimismo, la noción de infinito y trascendencia, así como la idea del *tsimtsum*, ilustran cómo la creación y la existencia del otro están intrínsecamente vinculadas a la retirada y la contracción divina. Esta concepción resalta la separación y la libertad como condiciones esenciales para una relación ética auténtica, marcando la creación misma como un acontecimiento primordial de trascendencia y separación.

Finalmente, el mesianismo en Lévinas no es una espera pasiva, sino un llamado activo a la responsabilidad universal. Cada individuo es invitado a ser un mesías,

asumiendo el sufrimiento del otro y trabajando por una justicia que se realiza en la hospitalidad y el servicio. Este mesianismo exige la responsabilidad hacia el Otro, que se actualiza constantemente en cada encuentro.

Por todo ello, la obra de Lévinas ofrece una profunda reconfiguración de la filosofía contemporánea, situando la ética y la responsabilidad en el centro del discurso filosófico. Su enfoque en la alteridad y la trascendencia se manifiesta como un acontecimiento que transforma al sujeto. Este acontecimiento, entendido como la irrupción del Otro en la continuidad del ser, redefine la relación ética y abre nuevas vías para una justicia que trasciende las convenciones normativas y filosóficas tradicionales.

La relevancia de Lévinas se extiende más allá de la filosofía, impactando en campos como la ética aplicada, la teología y la teoría política. Sus ideas sobre la responsabilidad infinita y la hospitalidad hacia el Otro ofrecen una guía ética en un mundo marcado por la diversidad y la diferencia. Así, la filosofía de Lévinas continúa inspirando reflexiones y prácticas que buscan una justicia más inclusiva y una humanidad más compasiva, siempre atenta a los acontecimientos éticos que interrumpen y redefinen nuestra comprensión del ser y del otro.

Bibliografía

- Bernardo, Fernanda (2011), «Feminidade e Hospitalidade em Lévinas. A difícil incondição do “humano” hóspede/refém de outrem», en María Lucília Marcos, María João Cantinho y Paulo Barcelos (eds.), *Emmanuel Levinas – entre Reconhecimento e Hospitalidade*. Lisboa, Edições 70, pp. 149-207.
- Bernardo, Fernanda (2009), «Do “*Tout autre*” (Lévinas/Derrida) ao “*Tout autre est tout autre*” (Derrida): Pontos de não-contacto entre “Lévinas e Derrida”», en *Revista Ítaca*, 14, pp. 238-266.
- Blumenfeld-Jones, Donald S. (2016), «Levinas’s Ethics: A Story of Relationship as Radical Alterity», en *Ethics, Aesthetics, and Education. The Cultural and Social Foundations of Education*. New York, Palgrave Pivot, pp. 9-42, <https://doi.org/10.1057/978-1-137-55607-3_2>, [03/06/2024].
- Caputo, John D: (2022), *Specters of God*. Indiana, Indiana University Press
- Caputo, John D. (2014), *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento* (trad. Raúl Zegarra). Buenos Aires, Prometeo .
- Caputo, John D. (2010), *Después de la muerte de Dios* (trad. Antonio José Antón). Barcelona, Paidós.

- Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo* (trad. Cristina Rodríguez Marciel y Cristina de Peretti). Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2003a), «Fe y saber», en *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka seguido de Fe y saber)* (trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte). Buenos Aires, Ediciones de la Flor, pp. 41-140.
- Derrida, Jacques (2003b), *Papel máquina* (trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte). Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (2001), «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», en Jacques Derrida, Alexis Nouss y Gad Sussana (eds.), *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris, L'Harmattan, pp. 79-112.
- Derrida, Jacques (2000), *Dar la muerte* (trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte). Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques (1998), *Aporías* (trad. Cristina de Peretti). Barcelona, Paidós
- Derrida, Jacques (1997), «En este momento mismo en este trabajo heme aquí», en *Cómo no hablar y otros textos* (trad. Patricio Peñalver). Barcelona, Proyecto A, pp. 81-116.
- Derrida, Jacques (1996), *Échographies –de la télévision*. Paris, Galilée-INA.
- Derrida, Jacques (1994), «La différance», en *Márgenes de la filosofía* (trad. Carmen González Marín). Madrid, Cátedra, pp. 37-62.
- Derrida, Jacques (1989), «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia* (trad. Patricio Peñalver). Barcelona, Anthropos, pp. 107-210.
- Fernández Guerrero, Olaya (2015), «Levinas y la alteridad: cinco planos», *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 39, pp. 423-443, <<https://doi.org/10.18172/brocar.2902>>, [03/06/2024].
- Fernández Hart, Rafael (2018), «Revelación y religión», en *Estudios de Filosofía*, 57, pp. 119-137. <<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n57a06>>, [04/06/2024].
- González, Federico y Valls, Mireia (2006), *Presencia viva de la cábala*. Zaragoza, Libros del Innombrable.
- Jay, Martin (2016), «Hostage Philosophy: Levinas's Ethical Thought», en *Tikkun*, 31 (3), pp. 71-72, <<https://doi.org/10.1215/08879982-3628440>>, [04/06/2024].
- Lawrence, Joseph (2007), «Schelling and Levinas. The Harrowing of Hell», en *Levinas Studies*, vol. 2, pp. 175-196, <<https://doi.org/10.5840/levinas2007210>>, [03/06/2024].
- Lévinas, Emmanuel (2016), *Totalidad e infinito* (trad. Miguel García-Baró). Salamanca, Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (2011), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. Antonio Pintor Ramos). Salamanca, Sígueme
- Lévinas, Emmanuel (2004), *Difícil libertad* (trad. Juan Haidar). Buenos Aires, Lilmod.
- Lévinas, Emmanuel (2001), *De Dios que viene a la idea* (trad. Graciano González R. Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez). Madrid, Caparrós.
- Lévinas, Emmanuel (1993), *El Tiempo y el Otro* (trad. José Luis Pardo Torío). Barcelona, Paidós.
- Lévinas, Emmanuel (1987), «Diachrony and representation», en *The Time and the Other [and additional essays]* (trad. Richard A. Cohen). Pittsburgh, Duquesne University Press, pp. 97-120.
- Medina, Jorge (2013), «El Dios Otro. La ética de Lévinas», en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. 4, n.º 5, pp. 81-98, <<https://doi.org/10.23924/oi.v4i5.66>>, [03/06/2024].
- Miller, Alistair (2017), «Levinas: Ethics or Mystification?», en *Journal of Philosophy of Education*, vol. 51, is. 2, pp. 524-537, <<https://doi.org/10.1111/1467-9752.12225>>, [20/06/2024].
- Parra, Freddy (2021), «El mesianismo según Emmanuel Levinas», en *Veritas*, 49, pp. 93-112, <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732021000200093>>, [15/06/2024].

- Peñalver, Patricio (2000), *Argumento de alteridad*. Madrid, Caparrós
- Schelling, Friedrich W. J. (2018), «Otra deducción de los principios de filosofía positiva» (trad. Miguel Ángel Ramírez Cordón), en *Thémata*, n.º 58, pp. 189-204, <<https://doi.org/10.12795/themata.2018.i58.10>>, [12/06/2024].
- Schelling, Friedrich W. J. (2002), *Las edades del mundo* (trad. Jorge Navarro). Madrid, Akal.
- Schelling, Friedrich W. J. (1998), *Filosofía de la revelación. I. Introducción* (trad. Juan Cruz Cruz). Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Schelling, Friedrich W. J. (1989), *Investigaciones acerca de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (trad. Arturo Leyte). Barcelona, Anthropos.
- Scholem, Gershom (2000), *Conceptos básicos del judaísmo* (trad. José Luis Barbero). Madrid, Trotta.
- Sucasas Peón, J. Alberto (1994), «Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. 21, pp. 71-104, <<https://doi.org/10.36576/summa.996>>, [20/06/2024].

