

EL DIÁLOGO COMO PROXIMIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EMMANUEL LEVINAS

DIALOGUE AS PROXIMITY IN THE THOUGHT OF EMMANUEL LEVINAS

FRANCISCO JAVIER RODRÍGUEZ

Licenciado en filosofía
Becario investigador del Instituto de filosofía
Universidad Católica de Santa Fe (Argentina)
Santa Fe/Argentina
franciscorodriguez@ucsf.edu.ar
ORCID: 0000-0002-0733-3153

Recibido: 19/12/2020

Revisado: 11/04/2021

Aceptado: 6/09/2021

Resumen: Emanuel Levinas ha desarrollado su ética de la alteridad a partir de una visión de la subjetividad como lenguaje y responsabilidad. Este artículo indaga en la concepción levinasiana del diálogo como proximidad y en su noción dialógica de la subjetividad. Al diálogo que busca coincidir en la razón, dando cuenta de toda diversidad y alteridad, antepone el diálogo como proximidad y diaconía. La subjetividad lingüística es enunciada por Levinas como un diálogo original previo a la abstracción de la razón y al lenguaje como trasmisor de contenidos, un diálogo que es proximidad y contacto con la altura del Rostro. El llamado sensible del Otro y la respuesta responsable se articulan en un diálogo original que mantiene la trascendencia de la relación, un diálogo que es praxis ética de fraternidad y hospitalidad. Este artículo es el resultado de una investigación bibliográfica.

Palabras clave: corporeidad, diaconía, diálogo, espacio ético, fraternidad, Levinas, proximidad.

Abstract: Emanuel Levinas has developed his ethics of otherness from a vision of subjectivity as language and responsibility. This article investigates the Levinasian conception of dialogue as proximity and his dialogic notion of subjectivity. To the dialogue that seeks to coincide in reason, accounting for all diversity and alterity, it puts dialogue first as proximity and diakonia. Linguistic subjectivity is enunciated by Levinas as an original dialogue prior to the abstraction of reason and language as a transmitter of content, a dialogue that is proximity and contact with the height of the Face. The sensitive call of the Other and the responsible response are articulated in an original dialogue that maintains the transcendence

of the relationship, a dialogue that is the ethical praxis of fraternity and hospitality. This article is the result of a bibliographic research.

Keywords: corporeity, diakonia, dialogue, ethical space, fraternity, Levinas, proximity.

INTRODUCCIÓN¹

La propuesta de Levinas de una filosofía primera como ética busca romper con la primacía de la ontología y de la representación del pensamiento occidental. Antes de que la conciencia dé inicio a su labor sintetizadora, el sujeto es interpelado y reclamado por el Otro. El llamado a la responsabilidad acontece en el encuentro con el Otro, el sujeto es elegido como el único que puede responder, su unicidad de sujeto consiste en la unicidad de la elección. En la *proximidad* es en donde tiene lugar la elección, es la incesante puesta en cuestión del sujeto, que impide la evasión y la abdicación de la responsabilidad. La subjetividad lingüístico-dialógica que esboza Levinas, como Decir original anterior a todo Dicho², permite delinear lo humano desde la intersubjetividad y la proximidad. El sujeto inquieto y obsesionado por el Otro surge como oposición al sujeto moderno que reposa en la comodidad de su pensamiento inmanente e indiferente. La proximidad no es una simple característica del encuentro intersubjetivo, sino que hace posible la emergencia del sujeto como tal, por medio de la palabra. En este artículo se considerará la proximidad como noción central en el pensamiento levinasiano, especialmente como constitutiva de la subjetividad y del diálogo original.

La relación yo-tú, en la ética de la alteridad levinasiana, es asimétrica, pues la presencia del Otro reclama responsabilidad. La relación intersubjetiva no es *horizontal* sino *vertical*, en el sentido de que el Otro no está al mismo nivel (Moreno Márquez, 1987). El Rostro expresa una dimensión de altura, es autoridad para el Mismo. Autoridad que nace de la desnudez del Rostro, de su debilidad y vulnerabilidad. El Otro es maestro, su enseñanza original consiste en la permanencia de la exterioridad en la relación intersubjetiva y en la interpelación a la responsabilidad.

1 El presente artículo es resultado del Proyecto de investigación "Aspectos performativos del lenguaje. Sentido ético y político de los actos de habla y su correspondiente noción de subjetividad" (Resolución de aprobación Nro.: 10.253) dirigido por el Dr. Federico Viola en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. El proyecto fue posible gracias al financiamiento y el apoyo de la nombrada institución.

2 Levinas entiende por *Dicho* la forma estática del lenguaje como conjunto de signos, cuya función es comunicar y referir. Es el lenguaje que refleja el ser, que fija y sistematiza la realidad. El *Decir*, por el contrario, es el lenguaje como proximidad, el cual posee una significancia ética que antecede a la sistematización de la conciencia.

En el pensamiento de Levinas, la subjetividad surge como inspiración a la responsabilidad. Interpelación ética que acontece en la proximidad. Asimismo, el Rostro es maestro que ordena la no-indiferencia y la responsabilidad ineludible. La forma original de concebir lo humano en Levinas plantea algunos interrogantes: ¿Qué importancia tiene la proximidad en la relación intersubjetiva? ¿Qué implica la “curvatura del espacio intersubjetivo”? (Levinas, 2016, p. 327) ¿Es el lugar de la proximidad un espacio ético y lingüístico? ¿Qué lugar tiene la corporeidad en la subjetividad inspirada? La asimetría de la relación intersubjetiva ¿no impide el diálogo y la fraternidad? ¿Cómo entiende Levinas el diálogo y qué relación tiene con la subjetividad? ¿Cómo se integran la verticalidad de la asimetría de la relación ética con la horizontalidad del diálogo?

A la luz de estos interrogantes, y con el objetivo de presentar la concepción levinasiana del diálogo como proximidad, en este artículo se analizará, en los dos primeros apartados, la desformalización del espacio geométrico que genera el encuentro intersubjetivo y el surgimiento de un espacio ético y lingüístico; en el tercer apartado, el papel de la corporeidad en la subjetividad; y, en los dos últimos apartados, el diálogo como diaconía y fraternidad. La noción de proximidad es abordada especialmente en los dos primeros apartados, al describir la espacialidad ética del encuentro intersubjetivo, pero su análisis es transversal a todo el artículo. El estudio de la corporeidad vincula las nociones de proximidad y de diálogo, en tanto que es corporalmente como irrumpe el llamado del otro; irrupción sensible que acontece en la proximidad de la escucha.

1. DESFORMALIZACIÓN DEL ESPACIO GEOMÉTRICO

El llamado ético a la responsabilidad produce una desformalización del tiempo: el tiempo del Decir pre-original, el tiempo de la proximidad, es un tiempo diacrónico, que nunca fue presente ni es posible re-presentarlo por la conciencia. Es un tiempo pasado inmemorial. De la misma manera que el tiempo, en el encuentro con el Otro, es *desformalizado* por la diacronía, así también el espacio intersubjetivo produce la desformalización del espacio geométrico por la proximidad. El espacio ético de la proximidad es *curvo*, lo cual permite que la exterioridad del Rostro se presente en su superioridad. La curvatura del espacio imposibilita la asimilación de la exterioridad del Otro en la interioridad del Mismo, “cambia la distancia en elevación” (Levinas, 2016, p. 327).

Con la metáfora de la curvatura del espacio, Levinas busca superar el dominio de la visión que conduce a la asimilación del Otro y a la violencia de la historia. El Rostro expresa lo infinitamente Otro, en tanto separado y absolutamente exterior. Paradójicamente, es la rectitud del Rostro, como inmediatez del

cara-a-cara, como imposibilidad de conceptualizar al Otro y de comprenderlo por medio de los conceptos, lo que produce la curvatura del espacio. La distancia intersubjetiva es rectitud (inmediatez) que se curva por la altura del Otro, por su Maestría y exterioridad: “La dimensión de altura en que se sitúa el Otro es como la primera curvatura del ser –en ello está el privilegio del Otro-, el desnivel de la trascendencia” (p. 91).

En su obra de juventud, *De la existencia al existente*, Levinas reconoce y rescata del pensamiento de Descartes el carácter personal y concreto que caracteriza a la *res cogitans*:

El *cogito* no desemboca en la posición impersonal: *hay pensamiento*, sino en la primera persona del presente: *soy una cosa que piensa*. La palabra *cosa* es aquí admirablemente precisa. La enseñanza más profunda del *cogito* cartesiano consiste precisamente en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir, como algo que se pone. El pensamiento tiene un punto de partida. No se trata de una conciencia de la localización, sino de una localización de la conciencia. (2000a, p. 94)

El discurrir de la conciencia inicia en un sujeto posicionado en el espacio en un *aquí* concreto. Levinas enfatiza el hecho de que el comienzo de la reflexión consciente acontece en un sujeto ya en posición: “es gracias al hecho de apoyarse en la base como el sujeto se establece como sujeto” (p. 97). Plantea un tiempo pre-original, previo al tiempo de la conciencia, en donde el sujeto es afectado éticamente en su carne por la irrupción del Otro. Es decir, en ese tiempo pre-original el sujeto ya está posicionado en un espacio, es un cuerpo que siente la afección del Otro: “El lugar, antes de ser un espacio geométrico, antes de ser el ambiente concreto del mundo heideggeriano, es una base. De ahí que el cuerpo sea el advenimiento mismo de la conciencia” (p.98). Por el hecho de su corporeidad, de su posición en el espacio, el sujeto es afectado por la alteridad. La inspiración del sujeto, su irrupción sensible, acontece en el *aquí* del cuerpo: “Sin posición, sin localización, no es posible la subjetividad en cuanto tal” (Viola, 2016, p. 133).

Levinas compara su noción de corporeidad como *posición* con la relación novedosa entre la escultura y el pedestal en la obra de Rodin. El cuerpo, en el pensamiento levinasiano, no es un simple transmisor o revelador del mundo interior del sujeto, sino que es el mismo acontecimiento de la interioridad en cuanto posición (Levinas, 2000a, p. 99). Asimismo, las estatuas de Rodin llaman la atención de Levinas por su forma de estar cimentadas: “El acontecimiento que llevan a cabo sus estatuas reside mucho más en su relación con la base, en su posición, que en su relación con un alma-saber o pensamiento, que tendrían que expresar” (p. 99-100). La localización de la conciencia conduce a una concepción descosificada del cuerpo y a una subjetividad encarnada: “el *ahí* o la *posición* constituyen la *instancia* original de una subjetividad corporal” (Garrido-Maturano, 2017, p. 235).

La desformalización del espacio es producida por la asimetría de la relación intersubjetiva. La relación con el Otro es inmediata, no hay mediación posible, no hay un tercer término común que fundamente la relación, formando así una colectividad. La mediación y la pertenencia común no es aplicable al espacio ético de la asimetría del Rostro. La exterioridad del Rostro es distinta de la exterioridad de los objetos, es una exterioridad absoluta en cuanto no reducible a concepto ni asimilable como tema. La relación con el otro es la del Eros, en donde la distancia entre el Mismo y el Otro siempre permanece en la proximidad: “La intersubjetividad asimétrica es el lugar de una trascendencia donde el sujeto, aun conservando su estructura de sujeto, tiene la posibilidad de no retornar fatalmente a sí mismo, de ser fecundo” (Levinas, 2000a, p. 130). La exterioridad del Otro y su presencia que es al mismo tiempo ausencia, con la consecuente asimetría de la relación, conducen a la curvatura del espacio ético. Además, el enigma del Rostro que es al mismo tiempo vulnerable y maestro desformaliza el espacio volviéndolo *curvo*: “curvatura que hace del acceso al Otro un movimiento descendente (hacia el Otro en su postración) y de trascendencia (trans-ascendante)” (Moreno Márquez, 1987, p. 346).

Garrido-Maturano (2017) explicita el papel de la espacialidad en la noción de instante propuesta por Levinas. En su análisis, la espacialidad, junto a la alteridad que comporta, son la condición de posibilidad del instante. El surgimiento del tiempo depende de un Otro, no es posible su inicio en la soledad de la inmanencia: “el tiempo no puede surgir en el sujeto solo (...) el tiempo es la relación misma con el otro” (p. 234). La relación con el Otro que posibilita el tiempo es una relación espacial, parte de la posición del sujeto en el aquí concreto. El sujeto en tanto corporal y posicionado es afectado por la proximidad del Otro: “El hecho de que, en cuanto cuerpo, el sujeto nazca en una posición dada comporta en el núcleo mismo de la propia identidad una afección de la alteridad” (p. 235). La irrupción del Otro en el Mismo, la inspiración, no acontece en el mundo desencarnado de los conceptos, sino en la sensibilidad corpóreo-espacial de la carne. Por tanto, el instante en que el sujeto emerge sobreviene como “la intrusión de un estar” (p. 237) que trastorna la continuidad del tiempo y del espacio. El llamado a la responsabilidad que hace emerger al sujeto acontece en un tiempo diacrónico y en un espacio “dia-tópico” (p. 237):

La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía. (Levinas, 2003, p. 54)

La subjetividad como Decir pre-original es diacronía del tiempo, porque espacialmente es cuerpo afectado por la proximidad.

La corporeidad es la que enlaza y transforma espacio y tiempo en el sujeto, ya que es en el cuerpo en donde el sujeto es afectado por la proximidad que lo interpela a ser responsable. Es la proximidad sentida en la carne la que transforma el espacio en un lugar ético: “Es la intriga de la proximidad donde se instala un polo absoluto de alteridad desde el cual se hace el tiempo como respuesta o responsabilidad por la asignación del otro” (Garrido-Maturano, 2017, p. 243).

2. EL ESPACIO ÉTICO: ESPACIO LINGÜÍSTICO, ASIMÉTRICO Y DESIGUAL

La relación intersubjetiva produce un trastorno en la espacialidad, la distancia geométrica deja paso a una distancia ética o *separación* (Levinas 2016). La interpelación del Rostro, en su asimetría, es llamado a la responsabilidad que acontece corporalmente, es decir, se siente en la carne su afectación ética. La proximidad, en tanto inquietud y desformalización del espacio, expresa una significancia ética que rompe con la reciprocidad: “Ella llega a su punto *superlativo* como *mi* inquietud que no cesa, se convierte en única y desde ese momento uno olvida la reciprocidad como si se tratase de un amor del que no se espera correspondencia” (Levinas, 2003, p. 142). La inquietud generada por la orden del Rostro, en cuanto conlleva una responsabilidad intransferible, es elección e inspiración. Elección que consiste en la unicidad del sujeto y que tiene su fuente en la asimetría de la relación intersubjetiva. La proximidad, por la intensidad de su reclamo, imposibilita la indiferencia y la transferencia de responsabilidad; perturbando así, la tranquilidad del sujeto que reposa en el ser. Así también, la asimetría del Rostro, su altura exclusiva, escapa a la reciprocidad: “La asimetría de tal relación significa que los derechos del Otro son obligaciones para el Mismo, sin que esto implique que los derechos del Mismo deben ser obligaciones del Otro” (Moreno Márquez, 1987, p. 347).

El carácter asimétrico de la relación intersubjetiva, con la consecuente imposibilidad de la reciprocidad, es un tema primordial del pensamiento de Levinas, en el cual insiste a lo largo de toda su obra. Él mismo afirma que es una de las tesis fundamentales de *Totalidad e Infinito* (Levinas, 2000b, p. 82). Asimismo, es lo que separa y distingue la reflexión levinasiana de la filosofía del diálogo de Martin Buber (1982). Levinas asume en gran medida el pensamiento de Buber, pero plantea sus divergencias. Reconoce como su aporte fundamental, la “valoración de la relación dia-logical y de su irreductibilidad fenomenológica, de su aptitud para construir un orden dotado de sentido autónomo y tan legítimo como la tradicional y privilegiada correlación sujeto-objeto en la operación del conocimiento” (Levinas, 2002, p. 56). La divergencia fundamental propuesta por Levinas consiste

en la no-reciprocidad de la relación Mismo-Otro. La asimetría del Otro es la que impide la reciprocidad. La palabra fundamental Yo-Tú propone una relación horizontal y equivalente, en cambio la socialidad original levinasiana, es una relación desigual, el Otro reclama desde una altura. Reclamo que sólo se puede responder éticamente, es decir, siendo responsable hasta la sustitución, gratuidad del eros que no espera ninguna restitución. Diferenciándose de la igualdad inicial de la relación Yo-Tú de Buber, Levinas plantea una desigualdad original: “desigualdad ética: subordinación al otro, diacronía original: la primera persona en acusativo y no en nominativo” (p. 59).

El espacio ético de la relación intersubjetiva es un espacio lingüístico. Levinas propone un tipo de subjetividad lingüística, como Decir pre-original anterior a todo Dicho. Decir como proximidad, que posee un tipo de “significación anárquica” (Levinas, 2003, p. 141), no localizable en el mundo de las esencias. El Decir, que emerge en el espacio abierto por el Otro al resquebrajar la totalidad ontológica, posee un sentido ético. Significancia ética que va más allá de la significación de los seres. El sentido ético irrumpe en el mundo indiferente de la intencionalidad, como no-indiferencia ante el Otro. Enseñanza ética original que pone en cuestión a la conciencia al poseer un sentido ético que la trasciende: “La conciencia es puesta en cuestión en el cara-a-cara precisamente porque la posición de altura desde la cual el humano Otro viene impone un sentido a la relación desde fuera de los límites de la *conciencia de ese sentido*” (Drabinski, 2001, p. 120). El hecho de que la asimetría del Rostro exponga un sentido que escapa a la intencionalidad, desestabiliza al *cogito* autosuficiente. En la proximidad del cara-a-cara, el sujeto aprende algo absolutamente nuevo. Esta novedad absoluta es posible, porque su significancia es ética, proviene desde fuera de los esquemas y categorías de la conciencia.

Uno de los grandes objetivos de Levinas al desarrollar su ética de la alteridad como filosofía primera, es ampliar la noción de sentido (Levinas, 2002, p. 105). Para él la ética aporta “una significación sin referencia al mundo, al ser, al conocimiento, al Mismo y al conocimiento del Mismo” (Levinas, 2005, p. 162). El sentido ético trasciende la rigidez de la intencionalidad y la visión. Es un sentido que se hace sentir sin aparecer a la visión del intelecto, en tanto “sentir que no se reúne todavía en una percepción (...) [es un] aventurarse más acá de la unidad apriorística de la impresión originaria y de la retención, hacia la impresión originaria concebida en su independencia contra toda tematización” (Duhamel, 2011, p. 87). El Rostro expresa un sentido que trasciende la significación del ser y del conocimiento representado. Es un tipo de racionalidad ética, no ontológica ni fenomenológica; un Decir de la proximidad que antecede y cimienta todo Dicho: “El sentido es el rostro del otro, y todo recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje” (Levinas, 2016, p. 230). En el espacio

ético de la intersubjetividad, el Rostro enseña un sentido que antecede al fenómeno, dando testimonio así de una forma de racionalidad distinta y primigenia, una racionalidad ética que significa en tanto proximidad. Esta racionalidad no es independiente de la espacialidad concreta en la que se sitúa el individuo (como pretende serlo la racionalidad ontológica), ya que acontece en el encuentro cara-a-cara de la proximidad. La proximidad como significación conduce al sujeto a una relación con la espacialidad desde la pasividad, es decir, el sentido es recibido desde fuera, no es dado por el sujeto, sino que es enseñado por un Otro. El sujeto ya no es aquel que dota de sentido y nombra los seres y los fenómenos, sino aquél que escucha y acoge en la proximidad al Otro. Doble pasividad del sujeto, el cual renuncia a *nominar* a los seres y se deja enseñar por el Otro: “La significación es lo infinito, o sea, el Otro. Lo inteligible no es un concepto sino una inteligencia. La significación precede a la *Sinnggebung* [donación de sentido] e indica el límite del idealismo” (p. 231).

Un ejemplo concreto que da Levinas de cómo la proximidad es significación y transmisión de sentido ético, es la amistad judeocristiana que se desarrolló en la Europa de la postguerra en el grupo llamado *Amistad judeocristiana de París*. La describe como una “búsqueda de una proximidad que dura, incluso cuando el diálogo se hace imposible” (Levinas, 2014, p. 72). Es posible escuchar el murmullo de la significación de la proximidad, cuando se acalla la apologética de la razón obsesionada por justificarlo todo. La reconciliación de aquellos que sufrieron los desastres de la guerra comenzó con la renuncia a encontrar una solución definitiva o un principio absoluto. En las crisis y conflictos profundos la persuasión es obscena y violenta. Sólo ayuda la presencia próxima que asume y respeta la identidad y responsabilidad de cada uno. Como un velar incesante por el Otro en su alteridad: “ir hacia el Otro ahí donde es verdaderamente otro, en la contradicción radical de su alteridad” (p. 72). En este contexto, Levinas refiere a un pasaje de *El Principito* de Saint Exupery, aquél en que el aviador es despertado por el principito y éste le pide que dibuje un cordero. El aviador al principio rehúsa el pedido diciendo que no sabe dibujar, luego accede al mismo, pero tiene que dibujar el cordero varias veces porque no satisface al que lo demandó. Sólo el dibujo de la caja con el cordero durmiendo en su interior conforma y alegra al Principito. Este fragmento literario es recordado por Levinas porque ilumina la significación de la *proximidad* que renuncia a dotar de sentido problemas insolubles, que prescinde de confiar en un principio racional que cierre la pregunta y desvele el misterio de la complejidad de la realidad:

Yo no sé dibujar la solución de los problemas insolubles. Esta duerme aún en el fondo de una caja sobre la que velan, entre tanto, personas que se han acercado. No tengo ninguna idea de la idea que habría que tener: el dibujo abstracto de un

paralelepípedo, cuna de nuestras esperanzas. Tengo la idea de un posible en donde quizá duerma lo imposible. (p.73)

La proximidad del Otro deshace la centralidad del sujeto en cuanto le interpela a la responsabilidad. El Rostro lo pone en cuestión antes de cualquier actividad y discurrir del pensamiento. La posición del sujeto en la proximidad pierde la primacía, así como su privilegio de ser el que juzga, es decir se pasa de la autoafirmación del sí mismo al cuestionamiento por parte del otro que lo interpela y lo obliga a justificar su ser: “es apología, discurso *pro domo*, pero discurso de justificación ante el Otro” (Levinas, 2016, p. 330). El Rostro *traumatiza* al sujeto al presentarle una significación ética que desmorona la exclusividad de la significación ontológica e intencional. Es una irrupción sensible que el sujeto no puede dominar, trasciende el ámbito de la libertad: “la libertad es cuestionada en la invocación moral porque es pasiva en la constitución del sentido ético. El sentido ético es impuesto, no creado o aceptado por el Yo” (Drabinski, 2001, p. 124). Esta pasividad testimonia la unidireccionalidad de la significación ética. La altura del Otro, su desigualdad respecto del Mismo, suscita, en efecto, una relación asimétrica que va más allá de toda reciprocidad. La unidireccionalidad de la donación de sentido ética provoca la unidireccionalidad de la responsabilidad como respuesta. Ante el exceso de sentido del Rostro, ante su infinitud inasimilable, el sujeto sólo puede responder desde la insaciabilidad de la praxis responsable: “La deuda se acrecienta en la misma medida que se cancela (...) la positividad del infinito es la conversión en responsabilidad, en acercamiento al otro” (Levinas, 2003, p. 56).

El lugar de la emergencia de la subjetividad es el espacio ético-lingüístico del Decir pre-original. *Espacio ético* que es abierto por la proximidad del Rostro que instaura la responsabilidad: “la proximidad, como si fuese un abismo, interrumpe la indescargable esencia del ser” (Levinas, 2003, p. 152). *Espacio eminentemente lingüístico* del sujeto como Decir sin Dicho, destronado del reposo en el ser y de la ilusión del *conatus essendi*, llamado y elegido para la inquietud permanente de la salida de sí: “En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo ex-presándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no morando ya más, sin pisar ningún suelo” (p. 101). *Espacio asimétrico y desigual*, ya que el Otro no está al mismo nivel, habla desde una altura que no permite la reciprocidad ni la comparación, que produce en la espacialidad una *curvatura* que verticaliza la relación intersubjetiva: “En la relación con el otro, el otro se me aparece como aquel a quien debo algo, respecto del cual tengo una responsabilidad” (Levinas, 2014, p. 81).

3. CORPOREIDAD

La desformalización del tiempo y del espacio que la relación intersubjetiva realiza, comporta una subjetividad encarnada, es decir, corporal. El cara-a-cara de la proximidad no refiere al encuentro inmaterial entre espíritus, sino al contacto del Rostro que es sensibilidad y vulnerabilidad de la carne. El análisis antecedente de la proximidad y la espacialidad conduce a los siguientes interrogantes: ¿Qué papel asume el cuerpo en la subjetividad inspirada que propone Levinas? ¿Cómo el acceso al Otro se da sensiblemente en la corporeidad?

El sujeto lingüístico e inspirado emerge en un tiempo previo a la conciencia, el tiempo de la sensibilidad y del Decir de la proximidad, Decir aún no tematizado en un Dicho. Además, la relación intersubjetiva desformaliza el espacio geométrico creando una espacialidad ética. Es en el espacio-tiempo de la proximidad en donde el sujeto nace como sensibilidad y corporeidad abierta a la irrupción sensible del Otro, como pasividad expuesta a la herida: “Bajo las especies de la corporeidad, cuyos movimientos son fatiga y cuya duración envejecimiento, es donde la pasividad de la significación, del uno-para-el-otro, no es acto, sino paciencia, esto es, sensibilidad o inminencia del dolor” (Levinas, 2003, p. 110). En el cuerpo es en donde se unen el esfuerzo de la vida económica, el disfrute y la necesidad, con el llamado a responder que proviene de la alteridad. Levinas busca “descosificar” el cuerpo y enfatizar su carácter de acontecimiento, es decir, “pensar el cuerpo antes de su incorporación en un horizonte y en un mundo” (Gibu, 2014, p. 101). Pensar la corporeidad como un acontecimiento previo a la intencionalidad de la conciencia y a la representación.

Levinas aborda la pregunta por el cuerpo y la sensibilidad del sujeto desde los primeros años de su reflexión filosófica, siendo además un tema recurrente en toda su obra. En un texto titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (2001a), publicado en la revista *Esprit* en el año 1934, desarrolla una noción de corporeidad que difiere de la concepción clásica del cuerpo como un obstáculo a superar por el espíritu. El desprestigio del cuerpo, e incluso su negación, parten del olvido del *sentimiento de identidad* originario (o preoriginario) que posee el cuerpo: “¿Acaso no nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo con bastante anterioridad a la dilatación del Yo que busca distinguirse del cuerpo? (...) ¿No permanece el espíritu rebelde encerrado en el dolor, ineluctablemente?” (pp. 164-165). El cuerpo no es un ropaje, algo externo al Yo, cuya misión consiste simplemente en ubicarlo como un ser abierto al mundo. El gozo y el dolor testimonian la irreductibilidad del cuerpo y la incapacidad del espíritu de vivir desencarnadamente. Testimonio que manifiesta la centralidad de la corporeidad en la vida del sujeto: “Lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un objeto de la vida

espiritual, se convierte en su corazón” (p. 165). La ilusión de una libertad absoluta colisiona con el sentimiento radical de la corporeidad. La libertad no sólo es finita por el hecho de haber tenido un inicio, sino también por su condición encarnada, lo que desemboca en la paradoja de una libertad indefectiblemente *encadenada* a un cuerpo.

En el espacio-tiempo ético de la relación intersubjetiva, la proximidad es en sí misma significación. Antes de la significación de la verdad objetiva epistémica de lo Dicho, el sujeto como Decir pre-original es *enseñado* por la significancia ética de la proximidad del Otro: “una significación que sólo es posible como encarnación. La animación, el propio *pneuma* del psiquismo, la alteridad dentro de la identidad es la identidad de un cuerpo que se expone al otro” (Levinas, 2003, p. 126). La inspiración que caracteriza al sujeto levinasiano acaece como irrupción sensible, en tanto que la inquietud que produce el Otro en el Mismo es un trastorno sensible de la corporeidad. La significación de la proximidad, que llama/inspira a la responsabilidad, es recibida y percibida por el sujeto en su cuerpo, en la materialidad de su condición y posición: “mi cuerpo no sólo es un objeto percibido, sino un sujeto que percibe (...) el horizonte desde el cual las cosas se manifiestan sólo puede esclarecerse a partir de mi situación” (Gibu, 2014, p. 105). El sujeto no puede prescindir, en la búsqueda de sentido y de realización, de su condición encarnada. El drama de lo humano consiste en la imposibilidad de evadirse de sí mismo, en la imposibilidad de jugar el juego del pensamiento sin comprometerse sensiblemente con la verdad: “Encadenado a su cuerpo, el hombre se niega a escapar de sí mismo. La verdad ya no será la contemplación de un espectáculo extraño – la verdad consistirá en un drama cuyo actor es el propio hombre” (Levinas, 2001a, p. 166).

En su obra de juventud *El Tiempo y el Otro* (1993), Levinas enlaza la materialidad corporal con la primacía de la responsabilidad. El cuerpo, en lo que tiene de definitivo, encadena al sujeto a sí mismo, lo hace responsable antes de toda libertad: “No existo como espíritu, como una sonrisa o un viento que sopla, no soy sin responsabilidad. Mi ser se duplica en un deber: estoy a cargo de mí mismo. En esto consiste la existencia material” (p. 94). Ya en sus primeros escritos, se evidencia la intención del filósofo lituano de distanciarse del pensamiento racionalista moderno, el cual fundamenta la subjetividad en el ser y la razón, subordinando la corporeidad a la mitología de una autonomía absoluta del espíritu. Por el contrario, la existencia encarnada del sujeto conduce a una subordinación de la libertad a la primigenia responsabilidad, la cual consiste en asumir el deber que conlleva la materialidad corporal: “una unión cuyo gusto trágico y definitivo nada podrá alterar” (Levinas, 2001a, p. 165). No hay razonamiento ni aventura del pensamiento capaz de hacer olvidar al sujeto de su posición corporal en la existencia y de su consecuente responsabilidad.

Asimismo, es en tanto cuerpo que el sujeto es capaz de relacionarse con la alteridad radical del Otro. Es en la proximidad donde el sí mismo aprende la novedad absoluta del Rostro del Otro, su significancia ética que fundamenta toda posterior reflexión y trasmisión de sentido. A partir de la asunción de su corporeidad, el sujeto es capaz de escuchar y sentir en su carne el llamado de la alteridad: “Existir como cuerpo es estar abierto al otro, al sentido de su altura, a su distancia inalcanzable, insuperable (...) el cuerpo es el lugar de la articulación recíproca entre la interioridad y la exterioridad” (Verano Gamboa, 2018, p. 385). Por tanto, el cuerpo no sólo es el lugar de la responsabilidad del sí Mismo por su carne, sino también el lugar del acceso al Otro. La inspiración descentra e inquieta al sujeto, conduciéndolo a la responsabilidad y al drama de la obsesión por el Otro. No hay posibilidad de evasión o indiferencia ante la herida del clamor del prójimo, ya que es en la proximidad y en la materialidad del cuerpo que acontece la irrupción del Otro. Así como “la materia es el lugar propio del para-el-otro”, así también, la responsabilidad es una deuda sensible y corporal, en tanto que el sujeto es “susceptible de dar el pan de su boca o de dar su piel” (Levinas, 2003, p. 136). El *de otro modo que ser* de la subjetividad comienza como irrupción sensible que hiere la propia carne y conduce a la sustitución, exposición total al Otro sin posibilidad de refugio, “des-interés a modo de vida corporal volcada a la expresión y al dar” (p. 104).

La subjetividad en Levinas no sólo es trazada como corporal y sensible, sino también como *vulnerable*. La apertura del sujeto ya no es la salida de sí de la intencionalidad y de la comprensión del ser, sino “lo descarnado de la piel expuesta a la herida y al ultraje (...) vulnerabilidad de una piel ofrecida” (Levinas, 2009, p. 122). La posición del sujeto no consiste en el poderío de quien domina y conceptualiza toda diferencia, sino en la pasividad radical de aquél que está totalmente expuesto a la ofensa. Lo que da inicio a la subjetividad no es la actividad racional, ni siquiera cualquier otra actividad realizada por el sujeto, sino la pasividad de la sensibilidad que es vulnerable a la herida del Otro: “Pasividad más pasiva que toda pasividad (...) El Yo, de pie a cabeza, hasta la medula de los huesos, es vulnerabilidad” (p. 123). Es esta misma pasividad vulnerable el terreno en donde puede brotar la relación intersubjetiva con su sentido ético: “Desde la sensibilidad, el sujeto es para el otro: sustitución, responsabilidad, expiación” (p. 125). En cuanto el sujeto es vulnerable es capaz de escuchar la palabra/mandato original del Otro que llama a la responsabilidad. La subjetividad del sujeto “no es un acto, sino un sentimiento absolutamente pasivo: sentir la responsabilidad por el otro, sin poder escapar” (Grollo, 2014, p. 86).

Una imagen que utiliza Levinas para ilustrar el acercamiento al Otro por fuera de la intencionalidad, es la del *tacto*. De la misma forma que el oído se opone a la visión del pensamiento tematizador, haciendo estallar el mundo de la luz, y

permitiendo que la gloria de la alteridad resuene (Llorente, 2014); así también el tacto refleja la permanencia de la exterioridad de lo sentido. Si bien hay formas del tacto que pueden obedecer al deseo de dominio y posesión, esto sucede en cuanto ya han superado el ámbito de la pura sensibilidad: “La mano comprende la cosa (...) porque ya no es un órgano del sentir, no es puro disfrute, pura sensibilidad, sino señorío, dominación, disposición – aspectos todos que no pertenecen al orden de la sensibilidad” (Levinas, 2016, p. 178). En el tiempo pre-original de la proximidad el sujeto es pura pasividad de la sensibilidad, aún no pretende dominar la realidad por la actividad del intelecto.

Dentro del sentido del tacto, Levinas refiere a la *caricia* como una forma de tocar sin poseer, que trasciende el mundo de lo percibido: “no es una intencionalidad del des-velamiento sino de la búsqueda: un ir hacia lo invisible (...) busca, más allá del consentimiento o la resistencia de una libertad, *lo que aún no es*” (p. 292). Búsqueda que refleja, paradójicamente, la pasividad del tacto, ya que no impone un porvenir o un horizonte de sentido a lo tocado, sino que es un encuentro en la noche del intelecto con lo que ya está ausente:

En la ciega *episteme* de los amantes, en la invidencia del gozo vuelto sobre sí mismo, se es para el Otro, se recibe al Otro, en la caricia y en la ternura el Otro es ya una visita en la noche y el anuncio de una trascendencia imprevisible. (Di Giacomo, 2016, p. 60)

La caricia es sensibilidad, pero a su vez trasciende lo sensible (Levinas, 2016, p. 291). Consiste en no aprehender nada, en buscar lo que no es aún, más allá del porvenir y de lo posible. Convierte el presente en un “presente-futuro” (p.293) incapaz de abarcar; es un contacto previo a la comprensión y al saber: “El tropo *demasiado pronto* protege el contacto de escapar a la cognición” (Joldersma, 2014, p. 79). Permanece como pura proximidad, prescindiendo de la intencionalidad de la conciencia que llega tarde al acontecimiento de la caricia.

La recuperación realizada por Levinas del papel central de la corporeidad en la subjetividad, es correlativa con la búsqueda de un sentido fuera de los esquemas de la mera razón y el entendimiento. En la distinción entre Decir y Dicho se hace manifiesta esta relación. El Decir significa en tanto proximidad, es decir, en el cara-a-cara corporal de la relación intersubjetiva. El Rostro del Otro en la relación de proximidad, expresa un sentido previo al sentido de la ontología, un sentido ético. Esta expresión de sentido es posible y acontece en la materialidad de los cuerpos próximos: “significancia, el-uno-para-el-otro, exposición de sí mismo a otro, inmediatez en la caricia y en el contacto del decir” (Levinas, 2003, p. 145). Por lo tanto, no es una significación conceptual plausible de una transmisión inmaterial, sino que el sentido ético brota de la proximidad corporal. En cambio, la significación ontológica y conceptual es ya un discurso transmisible independientemente

de la proximidad material, se enmarca en la totalización propia de lo Dicho, en donde toda singularidad se universaliza. Por lo tanto, a una subjetividad encarnada corresponde una racionalidad ética de la proximidad, y viceversa: “el nacimiento del sujeto, de un *sí mismo* anterior a la reflexión, a la indagación explícita, es solo posible en la existencia material, corporal” (Verano Gamboa, 2018, p. 384).

Simultáneamente, es la corporeidad la que impide al sujeto el enclaustramiento en la inmanencia de la conciencia abriéndolo a la trascendencia de la exterioridad. El cuerpo posibilita una subjetividad inspirada como Otro en el Mismo, ya que la alteridad irrumpe sensiblemente en la carne del sujeto: “el contacto de la piel es todavía la proximidad del rostro, responsabilidad, obsesión del otro, ser-uno-para-el-otro; se trata del propio nacimiento de la significación más allá del ser” (Levinas, 2003, p. 153). La existencia corporal del sujeto es el lugar en donde acontece el encuentro con el Otro y en donde la noción de sentido se ensancha más allá del ser. Al *de otro modo que ser* de la subjetividad corresponde un *de otro modo que significar*: “Decir que, como responsabilidad, es la misma significación, el uno-para-el-otro, subjetividad del sujeto que se torna signo” (p. 229). El sujeto como Decir de la proximidad se convierte en signo que significa/testimonia éticamente, en cuanto es responsable. La noción lingüística del sujeto como Decir inspirado permite a Levinas enlazar, por medio del lenguaje, subjetividad encarnada, sentido ético y alteridad. Queda aún por ver, qué lugar ocupa el diálogo en dicha noción de sujeto, y si es posible alguna forma del mismo que se inscriba en el lenguaje como Decir y no como Dicho.

4. DIÁLOGO COMO DIACONÍA

En la obra de Levinas, la noción de diálogo adquiere significados diversos. En muchos de sus textos describe el diálogo como intercambio de saberes y, por tanto, como Dicho. Asimismo, en otros escritos, describe un tipo de diálogo como socialidad y proximidad originaria que pertenece al lenguaje como Decir. Si bien Levinas asume la noción de diálogo para referir a la relación ética primigenia de la intersubjetividad (al menos en alguno de sus textos), lo hace marcando cierta distancia de la concepción del diálogo de Martin Buber (1982), y más aún, de Gabriel Marcel (1969).

En primer lugar, sobresalen los textos en donde Levinas separa el diálogo de la subjetividad lingüística como Decir. En muchos lugares de su obra, en donde esboza la relación ética pre-original de la proximidad del Mismo y del Otro, precisa que de lo que está hablando es de una relación previa al diálogo como transferencia de saberes: “La comunicación de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Reside ésta en la irreversibilidad de la relación

entre Yo y Otro: en la Maestría del maestro” (Levinas, 2016, p. 108). Es decir, la relación de la proximidad es asimétrica y desigual, el Otro no está al mismo nivel que el Mismo, proviene de una altura. La condición de Maestro del Otro impide la reciprocidad que conlleva el diálogo que meramente informa al otro sobre un contenido cognoscitivo. El lenguaje es primigeniamente proximidad y relación ética con el Otro, testimonio y no diálogo: “no creemos que el diálogo sea la primera forma del lenguaje. Éste es antes testimonio” (Levinas, 2005, p. 227). Levinas distingue entre el testimonio, que responde a la exigencia infinita de responsabilidad diciendo *Heme aquí*, del diálogo que nivela e iguala a los interlocutores en el mero comercio de la información. En otro texto también afirma la separación entre la responsabilidad inspirada por el Otro y el diálogo: “Decir: Heme aquí. Hacer algo para otro. Dar (...) Dia-conía antes de todo diálogo” (Levinas, 2000b, p. 81). El sujeto es pura pasividad que recibe la orden del Rostro de ser responsable; interpelación y asignación unidireccional: “Decir sin correlación noemática dentro de la pura obediencia a la gloria que ordena; sin diálogo, dentro de la pasividad sometida de golpe al heme aquí” (Levinas, 2003, p. 222). En todos estos pasajes se evidencia la intención de Levinas de preservar el carácter asimétrico de la relación, la altura del Rostro del Otro que verticaliza la relación intersubjetiva. El diálogo es entendido en estos textos como perteneciente al lenguaje como Dicho, es decir en tanto mero canal de transmisión de saberes intercambiables; rodeo reflexivo que se aleja del llamado ético del Otro.

En uno de los capítulos de su libro *De Dios que viene a la idea*, Levinas hace una distinción entre dos tipos de diálogo, a los que corresponden dos tipos de subjetividad. Primero describe la concepción tradicional de un diálogo basado en el saber y la inmanencia, el cual parte del sujeto entendido como cogito autónomo que comprende el ser e intercambia conocimientos: “En cuanto aprender, el pensamiento comporta una captura, una prensión y una posesión de lo aprendido (...) Pensamiento y psiquismo de la inmanencia: de la suficiencia para sí” (Levinas, 2001b, pp. 184-185). Este sujeto pensante no logra salir del encierro de la inmanencia, toda relación con una alteridad es reducida a concepto, la intencionalidad termina siendo dominio y homogeneización autorreferencial: “Es lo Mismo que se reencuentra en el Otro. La actividad del pensamiento tiene razón de toda alteridad” (p.9). El sujeto cimentado en el saber es incapaz de aprender, de recibir de Otro algo nuevo. De esta forma el diálogo se convierte en alternancia de discursos que, al fin de cuentas, conforman un *monólogo* que tiende a la unificación de los sentidos comunicados en una única forma de racionalidad. La finalidad de este tipo de diálogo es “penetrar en el pensamiento del otro” y “coincidir en la razón” (p.11). La razón es invocada como mediación indispensable para lograr la coincidencia a costa de la diversidad. Toda alteridad es reducida y hecha funcional a un objetivo común: “Es el famoso diálogo llamado a detener la violencia

al conducir a los interlocutores a la razón, al instalar la paz en la unanimidad, al suprimir la proximidad en la coincidencia” (p. 11). Esta forma de diálogo *racional*, que busca sintetizar toda diferencia, es a la que se opone Levinas, ya que no respeta la exterioridad del Otro al dominarlo y reducirlo por medio del pensamiento. La significancia ética del Decir es ajena a esta forma uniformante de diálogo, el Rostro está ya ausente cuando sobreviene el intercambio del diálogo como saber conceptual.

Pero Levinas, siguiendo en gran parte la tradición de la llamada *filosofía del diálogo* contemporánea, propone otra forma de concebir el diálogo que supera el encierro en la inmanencia del *cogito*. Es un diálogo abierto a la trascendencia en el cual la relación intersubjetiva posee un sentido en sí misma, como socialidad original. Es un diálogo en donde el Otro permanece en su exterioridad y alteridad. La distancia entre el Mismo y el Otro no se suprime, sino que se mantiene y se trasciende en la misma relación de proximidad: “absolutamente distinto el uno en relación con el otro, sin medida común ni dominio disponible para una coincidencia cualquiera (...) una manera de acceder al otro distinta del conocer: aproximar al prójimo” (p. 15). Es decir, la razón pierde su exclusividad y primacía en el sujeto y en el lenguaje. El Decir como proximidad y socialidad posee un sentido más allá del ser y del conocer, un sentido primigenio que acontece antes de toda reflexión. Un sentido ético que adviene al sujeto en la misma interpelación del Otro, y que lo conduce a la responsabilidad: “El diálogo es la no-indiferencia del *tú* al *yo*, sentimiento des-inter-esado (...) en el encuentro el *otro cuenta* por sobre todo (...) es el lugar y la circunstancia originales del advenimiento ético” (pp. 17-18). Es justamente esta dimensión ética lo que aporta el planteo levinasiano como novedad a lo desarrollado por los filósofos del diálogo. Es la inmediatez y urgencia del reclamo ético del Otro la que logra romper con los esquemas de la conciencia y del lenguaje como Dicho. Es más, el mismo lenguaje, en lo que tiene de apertura y solicitud por el otro, testimonia ya su dimensión ética: “La apertura misma del diálogo, ¿no es acaso una manera para el yo de descubrirse, de entregarse, una manera para el Yo de ponerse a disposición?” (p. 20). Este tipo de diálogo, en tanto apertura a la trascendencia en la proximidad, es *diaconía* en la forma de responsabilidad y obsesión por el Otro. Diaconía previa a todo diálogo de la inmanencia. Esta distinción entre diálogos radica en la diferencia entre la inmanencia del *maestro interior* que guía por la razón el discurso, y la trascendencia de la maestría del Otro que conduce a responder por la responsabilidad: “Pese a la afinidad de fórmulas, este diálogo ético/existencial se encuentra distante del diálogo mayéutico socrático, precisamente por esta idea de la exterioridad radical del Otro que, en su trascendencia y proximidad, actúa como el verdadero maestro interior” (Cerezo Galán, 1997, p. 101).

La *diaconía* que caracteriza al diálogo de la trascendencia procede de la asimetría de la relación intersubjetiva. La espacialidad del diálogo levinasiano se caracteriza por la curvatura de la horizontalidad de la relación, como consecuencia de la altura y la maestría del Otro. En el diálogo la respuesta del Yo al llamado del Tú es servicio. El Yo deja de ser el sujeto que domina por medio del pensamiento la realidad, dándole así sentido; y pasa a ser un sujeto inspirado e inquieto, que recibe pasivamente el sentido del Rostro y responde éticamente por el servicio: “el Yo como Yo es servidor del Tú en el diálogo” (p. 21). A un diálogo de la inmanencia corresponde un sujeto autónomo y autosuficiente, que tiende a transformar todo intercambio discursivo en puja de poder. En cambio, al diálogo de la trascendencia corresponde un sujeto descentrado y obsesionado por el reclamo del Otro, un sujeto que se deshace en responsabilidad y servicio.

Levinas no deja de reconocer la importancia de la filosofía de Buber en la búsqueda de superar la cosificación del Otro y la lógica cognoscitiva sujeto-objeto en la relación intersubjetiva. Asume en gran medida su planteo y resalta lo fundamental de su filosofía: “que la presencia de un interlocutor ante el Yo no se reduce a la presencia de un objeto que mi mirada determina y sobre el que enuncia juicios predicativos” (Levinas, 2002, p. 30). La propuesta levinasiana recorre el mismo camino al resaltar la irreductibilidad de la relación Yo-Tú a tema o concepto. La proximidad y la significación ética del Rostro no son objetivables ni plausibles de convertirse en Dicho sin ser traicionadas. El diálogo propuesto tanto por Buber como por Levinas, no es el diálogo que universaliza por la razón el habla de los interlocutores, el diálogo de la política, sino “el diálogo que hace entrar en diálogo” (p. 31). Es el diálogo de la proximidad que significa por sí mismo, independientemente de la razón, y que es fraternidad original. Un diálogo que agrieta la totalidad y la omnipresencia de la ontología al plantear el carácter originario y previo de la relación: “Si lo interhumano es lo originario, la relación interhumana se distancia abismalmente de las relaciones sujeto-objeto, donde no puede regir ninguna forma de encuentro” (Riva, 2005, p. 646). El diálogo rompe con el privilegio del ser y del conocer como únicos dadores y garantes de sentido.

En un texto titulado *Martin Buber, Gabriel Marcel y la filosofía*, Levinas (2002) compara a estos dos autores, marcando sus coincidencias y divergencias respecto al diálogo y la socialidad original. Ambos coinciden en destacar “la originalidad de la socialidad respecto de la estructura sujeto-objeto” (p. 36), describiendo la relación intersubjetiva por el binomio Yo-Tú; en confrontación con la objetivación propia de la relación Yo-Ello. Si bien la relación adquiere un lugar fundamental en la subjetividad, según Levinas, estos autores no terminan de abandonar totalmente el ámbito y el lenguaje de la ontología: “Entre-los-dos es *un modo de ser*: la co-presencia, el co-esse. Si seguimos literalmente los textos, el ser, la presencia, siguen siendo la última referencia de sentido” (p. 38). Tanto

Buber como Marcel buscan dejar atrás el ontologismo y el conocimiento como comprensión del ser, pero se diferencian entre sí en cuanto a la radicalidad y profundidad de esta ruptura. Levinas reconoce cómo Buber se opone a establecer un principio o fundamento común a la relación al describirla lingüísticamente, poniendo así el énfasis en la dinámica excéntrica de la palabra: “La palabra es el entre-los-dos por excelencia. El diálogo no funciona como una síntesis de la Relación, sino como su mismo despliegue” (p. 39). Al caracterizar lingüísticamente la relación logra preservarla parcialmente de la reducción de su trascendencia por la síntesis y del retorno a un esquema ontológico. La preservación de la trascendencia de la relación es parcial ya que sigue recurriendo al lenguaje ontológico para describir el encuentro intersubjetivo.

Por el contrario, el diálogo pierde su carácter originario y radical si necesita del amparo del ser para justificarse, si la esfera del lenguaje no es capaz de significar por sí misma. Este es el problema que descubre Levinas en la filosofía del diálogo de Marcel, su desconfianza del lenguaje: “el lenguaje sería inadecuado a la verdad de la vida interior, mientras que el Yo-Tú es vivido como la inmediatez misma de la co-presencia y, por consiguiente, por encima de las palabras, por encima del diálogo” (p. 40). La noción de *encarnación* desarrollada por Marcel resalta la co-presencia de la relación en detrimento de su dimensión lingüística: “La co-presencia no es un diálogo. Nexo intersubjetivo más profundo que el lenguaje” (p. 42). El ser y el conocer prevalecen por sobre el lenguaje en la relación intersubjetiva esbozada por Marcel. En cambio, el diálogo en Buber, al permanecer como relación lingüística fundamental, se aleja con mayor radicalidad del dominio de la ontología y del intelecto: “El acontecimiento incondicionado del encuentro desborda pensamiento y ser. Es un puro diálogo, pura alianza que no envuelve ninguna presencia común pneumática” (p. 44).

En la búsqueda de una subjetividad lingüística que supere la inmanencia del cogito, Levinas asume el planteo dialógico de Buber, y lo radicaliza. La trascendencia de la relación intersubjetiva adquiere en Levinas una dimensión ética. Es la exterioridad inasumible del Otro la que *introduce* la ética y la desigualdad en la relación. El reclamo de responsabilidad del Rostro constituye al sujeto, en tanto único elegido a responder; su unicidad de sujeto consiste en su elección. La desigualdad de la relación, en donde el Otro es Maestro y el Mismo es elegido, logra preservar el diálogo original de la objetivación de lo Dicho: “Es sólo el reconocimiento del único, y no la afirmación de la relacionalidad como tal, la que puede evitar el reproducirse de una estructura de universalidad neutra” (Petrosino, 1996, p. 33). El sujeto levinasiano, inspirado y elegido, profundiza y preserva la trascendencia de la relación intersubjetiva. El carácter ético de la irrupción del Otro rompe con la tendencia de la filosofía del diálogo de volver a un esquema ontológico: “la Relación, ¿no es ésta el des-inter-és mismo, el des-arraigo fuera del

ser –rectitud de impulso sin regreso a sí? Desinteresamiento que no significa indiferencia, sino fidelidad a lo otro” (p. 51). La propuesta levinasiana de un diálogo original y de su significancia ética, busca llevar a término el objetivo fundamental de la filosofía del diálogo: que la relación intersubjetiva se mantenga en su trascendencia, irreductible a una idea racional e inasumible por un intelecto.

5. DIACONÍA: FRATERNIDAD, AMISTAD Y HOSPITALIDAD

La dimensión lingüística y dialógica de la subjetividad, como expresión de la socialidad original, permite a Levinas conservar la trascendencia de la relación intersubjetiva. El diálogo, deja de ser una trasmisión reciproca de pensamientos que supone cierta tematización del interlocutor, y se transforma en praxis ética. El diálogo de la trascendencia es diaconía, apertura y servicio al otro, que mantiene la exterioridad y la alteridad. La separación y la distancia perduran en la relación, sin que esto signifique indiferencia o degradación. Uno de los objetivos de Levinas al plantear la prioridad de la relación, es romper con la tradición plotiniana de la “excelencia de la unidad, respecto a la cual la relación sería ya privación”; y proponer la “socialidad como independiente de la unidad perdida (...) es la excelencia de lo múltiple” (Levinas, 2001c, p. 138). La multiplicidad adquiere una primacía, ya no es la degradación de lo Uno. La relación intersubjetiva que mantiene y expresa la multiplicidad, no es una búsqueda incesante de recuperar una supuesta unidad original perdida. La riqueza de la relación consiste, precisamente por eso, en la permanencia de la multiplicidad y la diferencia. El lenguaje es servicio y cuidado del otro en su separación.

Esta excelencia de la multiplicidad se manifiesta en la importancia que concede Levinas a la dimensión ética del lenguaje, especialmente al describir al diálogo como *diaconía*. Utiliza para ello diversas expresiones que suponen como un valor la multiplicidad: fraternidad, amistad y hospitalidad. El diálogo de la socialidad y proximidad original es “el uno-para-el-otro de la *fraternidad* (...) la relación ética con el otro hombre en forma de responsabilidad para con él” (Levinas, 2002, p. 107). La fraternidad es originaria y constitutiva de la ipseidad (Levinas, 2016, p. 316), es responsabilidad previa a todo compromiso. Es en este contexto, que Levinas refiere el pasaje del asesinato de Abel por parte de su hermano Caín (Gn. 4, 1-16). La pregunta “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?” (v.9) expresa la “sobria frialdad cainita” que “consiste en pensar la responsabilidad partiendo de la libertad o según un contrato” (Levinas, 2001b, p. 105). Antes de ser libre, el sujeto es responsable del próximo; la fraternidad como responsabilidad precede a la libertad. La dimensión ética del diálogo/diaconía no radica en una elección libre y consciente del sujeto, sino en la inmediatez del Rostro que le asigna una

responsabilidad, que lo elige como guardián de su hermano *antes* de toda decisión: “La proximidad del prójimo es mi responsabilidad para con él: aproximarse es ser guardián de su hermano, y ser guardián de su hermano es ser rehén” (p. 106). Es la proximidad del cara-a-cara la que hace posible la elección del sujeto como único responsable. Proximidad de un Rostro que no deja de ser extranjero: “la fraternidad (...) se caracteriza paradójicamente como la responsabilidad ante un rostro que me observa como extranjero” (Peñalvert, 2000, p. 145). Fraternidad original que trasciende los lazos biológicos e históricos, que emerge en la proximidad manteniendo la trascendencia y la extranjería del Otro.

En un artículo llamado *Paz y proximidad*, Levinas (2014) distingue entre dos tipos de paz. Por un lado, la paz a la que tradicionalmente Occidente ha tendido, una paz a partir de la verdad; la cual es alérgica a la alteridad y a la diversidad, y se sustenta sobre la preeminencia de la unidad. Por otro lado, ante el fracaso experimentado en el siglo XX de esta paz como unidad y uniformidad, se pregunta por una paz que responda a una apelación más urgente y distinta que la de la verdad; el llamado a la responsabilidad expresado en el Rostro: “Hay que preguntarse si la paz, en lugar de atenerse a la absorción o a la desaparición de la alteridad, no consistiría por el contrario en el modo fraternal de una proximidad del otro” (p. 105). La proximidad y la fraternidad son el fundamento de una paz ética que revaloriza la multiplicidad y la alteridad. Una paz que emerge de la inquietud de la responsabilidad provocada por la acusación del rostro: “La paz como despertar a la precariedad del otro” (p. 107). El lenguaje como proximidad además de poseer una significación ética previa a la intencionalidad, es en cuanto tal, una forma originaria de fraternidad anterior a la libertad: “una significación en la cual el *para* del uno-para-el-otro (...) es un *para* de gratuidad total que rompe con el interés; *para* de la fraternidad humana al margen de todo sistema preestablecido” (Levinas, 2003, p. 161).

Otra palabra que utiliza Levinas para describir la dimensión ética del lenguaje es la de *amistad*. En las conclusiones de su obra *Totalidad e infinito*, afirma que uno de sus objetivos es interpretar el ser como bondad, “interpretar la producción del ser como ser para el otro” (Levinas, 2016, p. 344). Es decir, el sujeto no es un ser aislado que adquiere la capacidad de coexistir con otros con posterioridad a su posición en el ser, ni es un momento del proceso dialéctico. El sujeto en sí mismo es bondad y apertura a la trascendencia. Apertura que se da en la proximidad del cara-a-cara y por medio del lenguaje. Por eso llega a afirmar que “la esencia del lenguaje es bondad (...) amistad y hospitalidad” (p. 345). En su obra posterior *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas desarrolla y profundiza la estructura lingüística de la subjetividad, y describe “el modo en que el sujeto se singulariza como sí-mismo a partir de su respuesta al Otro, ante quien está expuesto” (Garrido-Maturano, 1994, p. 68). El sujeto se constituye como tal

lingüísticamente, como respuesta responsable a la acusación del Rostro. Es un diálogo original en donde el lenguaje no es conceptualizado, sino que permanece como proximidad, como *acercamiento* del/al otro: “un diálogo previo mantiene al Yo, más bien que el Yo mantiene una conversación (...) hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad” (Levinas, 2003, p. 190).

Cuando Levinas caracteriza al lenguaje como amistad, lo que busca resaltar es el carácter ético del mismo. El lenguaje original es proximidad que respeta la alteridad, que no sincroniza ni diluye la diferencia, de la misma forma que la amistad reconoce y valora la diversidad del otro. La amistad testimonia un no-poder en el sujeto, el cual radica en la imposibilidad de reducir e igualar el Otro al Mismo, de anular la diversidad del amigo a pesar de la cercanía: “En su ser él mismo no permite de ningún modo que lo alcance por la sincronía de mi capacidad (...) sentido de la amistad que supera todo mi poder sincronizador” (Casper, 2007, p. 170). Este no-poder que caracteriza a la amistad, la cual queda preservada de la lógica del yo dominador, caracteriza al espacio-tiempo del diálogo original. El sujeto permanece como Decir responsable no tematizado en un Dicho; pura pasividad de quien es acusado en la proximidad del Rostro. El no-poder del sujeto lingüístico funda una sociedad en donde la paz es posible como respeto de la diversidad: “La unidad de la pluralidad es la paz, y no la coherencia de los elementos que constituyen la pluralidad” (Levinas, 2016, p. 345). El diálogo original es diaconía, ya que está al servicio y preserva la significación ética de la proximidad, haciendo posible una sociedad plural en el sentido fuerte del término.

Además de la amistad, Levinas utiliza el término *hospitalidad* para describir al diálogo original como diaconía. El lenguaje de la proximidad es acogida y recibimiento del Otro, de aquél que irrumpe como extranjero: “acontecimiento metafísico de la trascendencia – la acogida del otro, la hospitalidad; Deseo y lenguaje” (p. 288). La relación con el Otro es un dar-se, un *desinteresarse* de sí para cuidar del otro. Pero el sentido del dar no es la donación consentida de algo externo y superfluo al sujeto, sino “un arrancarse a sí mismo a su pesar (...) arrancarse a la complacencia de sí mismo en el gozo, como arrancar el pan de su boca” (Levinas, 2003, p. 132). Es un abrir las puertas de la propia casa y compartir el mismo pan³: “apertura, mucho más que del portamonedas, de las puertas de su casa” (p. 133). La revalorización del lenguaje como hospitalidad que propone Levinas, contrasta con el miedo al extranjero que caracteriza a la modernidad, la cual considera toda alteridad como barbarie. Este miedo a la alteridad se fundamenta

3 Levinas hace referencia, en este contexto, a pasajes proféticos del AT como el cap. 58 del libro de Isaías, en los cuales se interpela a la compasión y a la misericordia como ayuno agradable a Dios: “compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu hogar a los sin techos” (v.7).

en una visión ontológica y unitaria de la realidad, en donde la multiplicidad es considerada peyorativamente. Racionalidad de la unidad como uniformidad que produce, inevitablemente, violencia: “La *civilización*, en su odio y temor por el Otro, amparada bajo la supremacía del Ser y la ipseidad incuestionadas, engendra la violencia y el exterminio” (Rabinovich, 2001, p. 31). El Decir de la proximidad es acogida del Otro y hospitalidad, que rompe con la totalidad de la ontología al ser una relación ética, dando así lugar al pluralismo en la sociedad.

El sujeto es elegido en la proximidad para ser responsable. Elección que lo convierte en único, no pudiendo escapar ni transferir dicha responsabilidad. Es inquietud y puesta en cuestión del reposo en el ser que se transforma, al acoger al Otro, en servicio como des-inter-es: “El Yo es, en su misma posición y de un extremo al otro, responsabilidad o diaconía” (Levinas, 2001d, p. 63). Esta dimensión ética de la subjetividad ya es anunciada por Levinas en el prefacio de su obra *Totalidad e infinito* (2016): “Este libro presentará a la subjetividad como acogiendo al Otro, como hospitalidad” (p. 20). Su nueva concepción ética y lingüística del sujeto, hace posible el surgimiento de una política que no deje de ser ética, que no anule la significación de la proximidad: “La hospitalidad no es solo una categoría ética en el pensamiento levinasiano, sino también el vehículo o, más apropiadamente, el pasaje para ingresar al campo político” (Makris, 2018, p. 82). Levinas, a lo largo de su vida se opone a la dinámica totalizante de los regímenes políticos de su tiempo, dando primacía a la ética frente a la política. En la noción de hospitalidad se vislumbra cierta apertura a una “política ética” (p. 83, referencia a Anya Topolski). Más allá de la intención de Levinas, es cierto que muchos filósofos posteriores se basaron en su ética para elaborar una política de la alteridad y la hospitalidad. Enrique Dussel (2007), así como otros filósofos latinoamericanos, asumen en parte el pensamiento levinasiano y lo aplican a la filosofía de la liberación. Asimismo, es Jacques Derrida el que, especialmente, busca continuar la ética levinasiana, desarrollando una política de la amistad y la hospitalidad (1998; 2001). Para Levinas, la hospitalidad es primera (Derrida, 2001, p.50), lo que implica que es constitutiva de la subjetividad dialógica. La irrupción sensible del Otro, que se da lingüísticamente, constituye al sujeto como rehén; es el carácter inspirado del sujeto, como lo Otro en lo mismo, que hace posible una “política profética” (Philip Harold, 2009).

CONCLUSIÓN

Recapitulando, Levinas propone una subjetividad lingüístico-dialógica que emerge en la proximidad de la relación intersubjetiva y que es corporal. El espacio de la intersubjetividad se desformaliza al curvarse por la asimetría de la relación,

produciendo así un espacio ético, asimétrico y desigual. Espacialidad ética que permanece como tal al fundarse lingüísticamente. El llamado sensible del Otro y la respuesta responsable se articulan como un diálogo original que es diaconía. Diálogo de la proximidad que mantiene la trascendencia de la relación y que se transforma en amistad y hospitalidad. De esta manera, la propuesta levinasiana busca romper con una visión de lo humano a partir del reposo en el ser y del poder, planteando una subjetividad que, al cimentarse en el lenguaje y en la ética, es capaz de respetar radicalmente la diversidad haciendo posible una sociedad verdaderamente pluralista, fraterna y democrática. El sujeto lingüístico resiste éticamente a la totalización y a la funcionalización. Resistencia del cuidado del Otro que, a pesar de la indiferencia y la violencia generalizada, persevera: “El mundo nada puede contra un hombre que canta en la miseria” (Sabato, 2018, p. 149). Es en el diálogo original de la proximidad en donde la resistencia a la totalidad encuentra su raíz y su fuerza, transformándose en canto de liberación, como respuesta responsable al llamado del Otro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUBER, M., *Yo y Tú*. Trad. Horacio Crespo. Buenos Aires: Nueva Visión, 1982.
- CASPER, B., *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*. Trad. Diego Fonti. Córdoba: EDUCC, 2007.
- CEREZO GALÁN, P., *Reivindicación del diálogo*. Madrid: Real academia de ciencias morales y políticas, 1997.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*. Trad. Patricio Peñalvert. Madrid: Trotta, 1998.
- , *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trad. C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid: Trotta, 2001.
- DI GIACOMO, M., “Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Apuntes filosóficos*, 48/25, 2016, 46-68.
- DRABINSKI, J., *Sensibility and Singularity. The problem of Phenomenology in Levinas*. Albany: State University of New York, 2001.
- DUHAMEL, V., “Dissolution de la temporalité et temporalité de la dissolution”. *Philosophy Today*, 55, 2011, 86-91.
- DUSSEL, E., “Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)”. *Materiales para una filosofía de la liberación*. México D. F.: Plaza y Valdés editores, 2007.
- GARRIDO-MATURANO, A., “Emmanuel Levinas: continuidad de una perspectiva”. *Revista de filosofía*, 43/44, 1994, 63-74.
- , “La intrusión del estar. Análisis hermenéutico de la significación del espacio para la noción levinasiana de instante”. *Eidos*, 27, 2017, 224-250.

- GIBU, R., "Sensibilidad, corporeidad y significación en Levinas". En: XOLOCOTZI, A.; GIBU, R. (Coords.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid: Plaza y Valdés editores, 2014.
- GROLLO, S., "La sensibilità di là dal tempo. Passività e affezione nel pensiero di Levinas". *Discipline Filosofiche*, XXIV, 2014, 75-96.
- HAROLD, P., *Prophetic Politics. Emmanuel Levinas and the Sanctification of suffering*. Ohio: Ohio University Press, 2009.
- JOLDERSMA, C., *A Levinasian ethics for education's commonplaces. Between Calling and Inspiration*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. DOI: 10.1057/9781137415493.
- LEVINAS, E., *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993.
- , *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000a.
- , *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid: La balsa de la medusa, 2000b.
- , "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo". Trad. Tania Checchi y Gabriel Aranzueque. *Cuaderno Gris, Época III*, 5, 2001a, 161-167.
- , *De Dios que viene a la idea*. Trad. Graciano González y Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Caparrós, 2001b.
- , *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 2001c.
- , *La huella del otro*. Trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México D.F.: Taurus, 2001d.
- , *Fuera del sujeto*. Trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal. Madrid: Caparrós, 2002.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. 4ª ed. Trad. Antonio Pintor. Salamanca: Sigueme, 2003.
- , *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Cátedra, 2005.
- , *Humanismo del Otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. México: Siglo XXI editores, 2009.
- , *Alteridad y trascendencia*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena libros, 2014.
- , *Totalidad e infinito*. 3ª ed. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2016.
- LLORENTE, J., "De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Levinas en el Collège philosophique". *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, (1), 2014, 207-241.
- MAKRIS, S., "Emmanuel Levinas on hospitality: ethical and political aspects". *International Journal of Theology, Philosophy and Science*, 2/2, 2018, 79-96. DOI: 10.26520/ijtps.2018.2.2.79-96.
- MARCEL, G., *Diario metafísico (1928-1933)*. Trad. F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama, 1969.

- MORENO MÁRQUEZ, C., "The curvature of intersubjective space: sociality and responsibility in the thought of Emmanuel Levinas". *Analecta Husserliana*, XXII, 1987, 343-352.
- PEÑALVERT, P., *Argumento de Alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*. Madrid: Caparrós, 2000.
- PETROSINO, S., "Levinas e l'essenza del linguaggio". *Idee, Rivista di filosofia*, 33, 1996, 15-38.
- RABINOVICH, S., "Levinas: un pensador de la excedencia". LEVINAS, E., *La huella del otro*. México D.F.: Taurus, 2001, 9-44.
- RIVA, F., "Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas". *Anuario filosófico* XXXVIII/2, 2005, 633-655.
- SABATO, E., *La resistencia*. 14ª ed. Buenos Aires: Booket, 2018.
- VERANO GAMBOA, L., "El cuerpo y el Otro en Merleau-Ponty y Levinas". *Rev. Filos. Aurora*, 30, 50, 2018, 379-396. DOI: 10.7213/1980-5934.30.050.AO02
- VIOLA, F., "La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas". *Franciscanum*, 165, LVIII, 2016, 119-143.