

Aucar, María Cielo

Alteridad del rostro. Del sujeto trascendental kantiano al rostro del otro levinasiano

Tábano N° 13, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Aucar, María C. "Alteridad del rostro : del sujeto trascendental kantiano al rostro del otro levinasiano" [en línea]. *Tábano*, 13 (2017). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=alteridad-rostro-sujeto-trascendental> [Fecha de consulta:]

MARÍA CIELO AUCAR

UNNE

ALTERIDAD DEL ROSTRO

DEL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO AL ROSTRO DEL OTRO LEVINASIANO

cielo.aucar79@gmail.com

Recepción: Mayo 2017

Aceptación: Junio 2017

RESUMEN

Los presupuestos fundantes de la noción de subjetividad en el idealismo trascendental kantiano y en la ética levinasiana constituyen el objeto de análisis de este trabajo de investigación. La filosofía de Levinas obra un movimiento de ruptura respecto de la filosofía de Kant en lo que respecta a la concepción de la subjetividad, en tanto propone la precedencia del acaecimiento del rostro del Otro respecto de la constitución del Sujeto trascendental como principio autofundado y fundante de todo conocimiento y de todo lo real.

PALABRAS CLAVE

Subjetividad. Sujeto trascendental. Rostro. Otro.

RESUMO

Os pressupostos fundadores da noção de subjetividade no idealismo transcendental kantiano e na ética levinasiana constituem objeto de análise desse trabalho de pesquisa. A filosofia de Levinas age como um movimento de ruptura em relação à filosofia de Kant em relação à concepção de subjetividade, na medida em que propõe a precedência da ocorrência do rosto do Outro em relação à constituição do Assunto transcendental, o qual se é um princípio fundando de todo conhecimento e tudo real.

PALAVRAS-CHAVE

Subjetividade. Sujeito transcendental. Rosto. Outro.

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo¹ se abordarán los presupuestos fundantes de la subjetividad desde el plano trascendental, por un lado, y ético, por el otro, en el intento de volver explícitos aquellos elementos que permitirían determinar un movimiento de ruptura de la concepción moderna de sujeto que daría lugar a la emergencia de una subjetividad dislocada de su permanencia en lo de sí. Lo que nos interesa principalmente es poner en relación el idealismo trascendental kantiano y la ética levinasiana en torno a la concepción de la subjetividad, a modo de afirmar el carácter innovador y original de la ética de Levinas.

Mientras Kant entiende al sujeto trascendental como fundamento último de todo conocimiento, otorgándole prioridad en su relación con el objeto cognoscible, Levinas concede prioridad al Otro, que se revela en la absoluta franqueza del rostro. El rostro, expresión por excelencia del Otro, escapa a todo lo cognoscible u objetivable, aportando una noción de verdad que no se corresponde con el movimiento del develamiento, sino más bien con el de revelación.

1. EL SUJETO TRASCENDENTAL KANTIANO

La metafísica moderna ha cuestionado los límites del conocimiento racional y se ha enfocado en la búsqueda de un principio filosófico autofundado y fundante de toda la realidad. Si bien no fue Kant quien inició la crítica de los fundamentos del conocimiento, no es menos cierto que ha sido uno de los exponentes de mayor importancia dentro de la tradición filosófica occidental abocada a esta labor.

1.1. *Búsqueda de un principio autofundado y fundante de todo lo real*

Ante la problemática filosófica de la determinación de los límites del conocimiento, Kant propone una postura que se aparta del dogmatismo escolástico. En el dogmatismo impulsado por la metafísica escolástica, la razón aparece como absolutamente segura de sí en el conocimiento de las leyes de la naturaleza y como dominante en todo el horizonte del ser. Allí, el plano de lo irracional es eliminado. Frente a esta postura, Kant se reconoce a sí mismo ante “una nueva demanda de crítica de la razón cognoscente, de fijación de los límites del conocimiento humano y de revisión de sus criterios en cuanto a su alcance universal o limitado”,² en la que se ponga en consideración el lugar que ocupa lo irracional en la estructura del conocimiento.

Para establecer los límites del conocimiento racional y poner en consideración el plano de lo irracional en la estructura gnoseológica del pensamiento, Kant ha sometido a la razón a una crítica radical, por la que la verdad del conocimiento racional de la realidad deja de constituir un supuesto incuestionable. Las tres grandes críticas kantianas (*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*), originadas en la crítica del conocimiento metafísico del

racionalismo logístico, ponen a prueba la posibilidad de la metafísica teórica y la prioridad de la razón pura, problematizando los límites fijados a la capacidad racional del hombre. En el marco de esta triple crítica, los juicios analítico-formales pierden su validez ontológica y se vuelve necesaria la constitución de juicios sintéticos *a priori* que se consoliden como principios supremos del conocimiento.

1.2. La invención del Sujeto trascendental

La filosofía clásica ha entendido el proceso del conocimiento como un proceso racional, regido por un *logos*, determinado por la relación de absoluta correspondencia entre dos realidades: la realidad subjetiva (sujeto) y la realidad objetiva (objeto). Ahora bien, en el intento de arribar a un conocimiento de carácter trascendental —conocimiento acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, que aborda no tanto los objetos del conocimiento, sino el modo *apriorístico* de conocerlos—, conformado por juicios sintéticos *a priori*, Kant cancela la ontología metafísica, cuyo objeto correspondía al estudio del ente en su totalidad, y se aboca al estudio del modo de conocer los objetos, fundado, en último término, en el Sujeto trascendental.

Kant invierte la relación gnoseológico-ontológica de sujeto-objeto, predominante en la filosofía clásica, otorgándole primacía al sujeto respecto del objeto en la relación del conocimiento, lo que habilita un nuevo horizonte de comprensión en el plano ontológico-gnoseológico. A partir de dicha inversión, Kant introduce la noción de Sujeto trascendental como punto arquimédico en el proceso del conocimiento. El saber verdadero —objetivo, universal y necesario— encuentra en él su fundamento último.

Para el filósofo alemán, el único capaz de elaborar juicios sintéticos *a priori* constituidos como fundamentos de todo conocimiento, es el Sujeto trascendental, en tanto sujeto racional. El Sujeto trascendental se constituye como principio autofundado y fundante de la realidad, idéntico en sí mismo y sustraído de toda historicidad. La subjetividad kantiana se consolida como subjetividad universal que encierra en forma *apriorística* todas las posibilidades del conocimiento.

Tal como lo afirma Samaja, “Kant pretende derivar del Yo (finito e imperfecto) el sistema de los presupuestos de la Ciencia, es decir, de un saber infinito y perfecto”,³ un saber trascendental. El Sujeto trascendental kantiano es concebido como identidad pura, como una unidad y totalidad fuera de toda temporalidad, “que contiene en sí mismo el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios, y por consiguiente, contiene el fundamento de la posibilidad del entendimiento”.⁴ Incapaz de ser objetivado, encierra en sí las formas *a priori* o condiciones de posibilidad del conocimiento, que constituyen la actividad configuradora de la realidad objetiva.

La consecuencia inmediata de este giro kantiano, es la constitución de los objetos del conocimiento racional en “fenómenos”, por intervención de las intuiciones *a priori* del espacio y tiempo —relativas al sujeto trascendental— y de los conceptos, constituyentes de las estructuras trascendentales del sujeto. El objeto fenoménico se constituye en el encuentro de las intuiciones puras de la sensibilidad —que organizan el fenómeno— y los conceptos. Por la sensibilidad, el sujeto recibe impresiones —lo que Kant llama *representaciones*— y configura, por medio de las intuiciones, un fenómeno. Es decir, por la sensibilidad, algo *se nos da*. Por otro lado, por el entendimiento, facultad mediada por conceptos, el sujeto conoce la representación dada en la sensibilidad. Es decir, por el entendimiento, algo puede ser *pensado*. El conocimiento del objeto es originado en ambos planos propios del sujeto trascendental: son necesarias las intuiciones que organicen los datos de la sensibilidad y los conceptos que produzcan su unificación o determinación.

Todo aquello que se presenta frente a los sentidos debe ser sometido a las leyes *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, ya que “no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos”,⁵ lo que afirmaría una postura contraria a aquella que postula una mera receptividad en el proceso del conocimiento. De este modo, “entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que sólo puede ser efectuada por el sujeto mismo, porque es un acto de la espontaneidad de éste”.⁶

En este sentido, siguiendo a Heimsoeth, “en el fondo sólo se puede conocer aquello de que uno mismo es el autor [...] sólo conocemos *a priori* de las cosas aquello que hemos ‘introducido’ antes en ellas, en tanto se nos presentan en la conciencia como fenómenos”.⁷ Y, por tanto, “redúcese el conocimiento objetivo en último término a un autoconocimiento del sujeto y de las formas espirituales a él inmanentes”.⁸ Es decir, en última instancia, el conocimiento del objeto no es más que el conocimiento de las estructuras trascendentales operantes en todo sujeto racional y humano. En este sentido, “el hombre es el *principium originarium* de los fenómenos”.⁹

1.3. La razón

La capacidad racional del Sujeto trascendental —entendido este último como fundamento último del mundo fenoménico— es aquella que permite, en sentido estricto, la elaboración de los juicios sintéticos *a priori*. En su *Crítica de la razón pura*, Kant entiende a la razón como la facultad propiamente humana que proporciona los juicios sintéticos *a priori* como principios supremos del conocimiento verdadero.

En sentido amplio, la razón se constituye como fuente principalísima de todos los componentes *a priorísticos* del conocimiento: las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) y los conceptos puros del entendimiento (categorías).

En sentido estricto, la razón teórica no se limita al conocimiento de lo racional sino que es la facultad de lo incondicionado, es decir, disposición que “busca y exige inexorablemente lo incondicionado y lo en sí”,¹⁰ que busca y exige un conocimiento trascendente a la experiencia. De este modo, las leyes de la razón pura deben tener el mismo carácter de trascendentalidad,¹¹ derivado del conocimiento trascendental en que se originan: “los principios que surgen de este principio supremo de la razón pura serán, empero, trascendentes con respecto a todos los fenómenos, es decir, no se podrá hacer de él nunca un uso empírico, que sea adecuado a él”.¹²

1.4. *El Sujeto trascendental y la verdad*

Kant concibe al Sujeto trascendental no sólo como fundamento último de los fenómenos, sino también de toda actividad sintética del conocimiento, y por tanto, como lugar de la verdad. En este sentido, para el filósofo prusiano la verdad reside en las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, ubicadas en el Sujeto trascendental. Un conocimiento verdadero sólo será posible a partir de la constitución del objeto por el encuentro entre las intuiciones *a priori* de la sensibilidad —espacio y tiempo—, a las que se reduce todo fenómeno, y los conceptos originados en las categorías del entendimiento.

La noción de verdad, por tanto, no resulta de una mera espontaneidad pasiva, tal como se concebía en la metafísica escolástica, sino que se funda en las condiciones estructurales de todo conocimiento en cuanto tal: es decir, en el modo en que se da el conocimiento en todos los casos y para todos los hombres, en tanto así se determina el modo humano de conocer. De este modo, en cuanto el hombre se constituye como principio originario de los fenómenos conocidos, el sentido último de la verdad reside en la capacidad racional del hombre, que encierra las condiciones de posibilidad del conocimiento, y sobre la que se funda toda construcción subjetiva del objeto cognoscible.

1.5. *Condiciones de posibilidad del conocimiento*

Ahora bien, las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, pertenecientes al Sujeto trascendental, son, por un lado, las formas puras de la intuición sensible: el espacio y el tiempo; y por el otro, las formas *a priori* del entendimiento: las categorías y los principios.

Por su parte, las formas puras de la intuición sensible son formas de intuición que, en tanto sensibles, se basan en afecciones, y que configuran la realidad de los fenómenos,¹³ sometiendo bajo ellas a todas las sensaciones: “A ellas debe ser siempre conforme la síntesis de la aprehensión de lo múltiple del fenómeno”.¹⁴ Es a partir de la intuición del espacio y tiempo que se da la unidad de la síntesis de las múltiples sensaciones de la realidad empírica: “Con estas intuiciones es dada *a priori* [...] la unidad de la síntesis de lo múltiple y por tanto también es dado un enlace al cual debe conformarse todo lo que haya de poder ser representado determinadamente en el

espacio o en el tiempo”.¹⁵ De esta manera, al constituir las formas puras de la intuición sensible las condiciones formales de posibilidad de toda representación de lo empírico, para que un objeto pueda ser conocido por un sujeto debe ser sometido necesariamente a las condiciones trascendentales del espacio y tiempo.

Por otro lado, las categorías son “conceptos que prescriben *a priori* leyes a los fenómenos”.¹⁶ Si bien es cierto que lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición sensible constituida como mera receptividad, es el entendimiento, mediante el uso de las categorías y principios, el que permite el enlace, la síntesis como representación de la unidad sintética de lo múltiple: “todo enlace, ya seamos conscientes de él, o no lo seamos, ya sea un enlace del múltiple de la intuición o de varios conceptos [...] es una acción del entendimiento”.¹⁷ Se trata de “un acto de la espontaneidad de la facultad representativa”¹⁸ que da como resultado la síntesis. Es por esto que “las categorías contienen, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general”.¹⁹ permiten la comprensión y síntesis de toda experiencia en relación a la realidad empírica.

Por lo tanto, las formas puras del entendimiento junto con las formas puras de la sensibilidad, todas éstas descritas en los párrafos anteriores, constituyen las condiciones trascendentales del conocimiento. Así lo afirma Kant: “Toda síntesis [...] está sometida a las categorías; y [...] las categorías son condiciones de la posibilidad de la experiencia, y tienen, por tanto, validez *a priori*, también con respecto a todos los objetos de la experiencia”.²⁰

De esta forma, Kant otorga prioridad al Sujeto trascendental cognoscente que, en tanto racional, constituye el fundamento último de la actividad sintética del conocimiento, y por tanto, el lugar de la verdad.

2. LA CRÍTICA LEVINASIANA

Siguiendo la perspectiva levinasiana, la ontología kantiana lleva los supuestos sobre los que se funda la metafísica clásica en su punto culmen, en el privilegio de un ente subjetivo que actúa como principio autofundado. Levinas critica fuertemente la filosofía kantiana en la medida en la que otorga prioridad al Sujeto cognoscente, en tanto principio autofundado y fundante de todo lo real, que predomina y pretende dominar al objeto cognoscible. De acuerdo a lo postulado en la ética levinasiana, en el idealismo trascendental kantiano el Yo “puede” poder sobre lo Otro: lo objetiva, lo determina, lo domina. Esto se ve reflejado en el movimiento de la representación, en el que el Mismo define, objetiva y conceptualiza al Otro, sin ser determinado por él.

Para el filósofo francés las filosofías de la totalidad se han encargado de desapropiar al Otro de lo que lo hace ser Otro, es decir, de su propia alteridad y diferencia, subsumiéndolo en categorías universales y generales, encerrándolo en conceptos abstractos que intentan abarcarlo en su totalidad. Así, la idea de totalidad

como ideal de la inteligibilidad integral aparece como una ilusión necesaria que ejerce una función reguladora en el saber. El Sujeto trascendental —sujeto ideal del conocimiento— sólo puede contener las condiciones de posibilidad puras del conocimiento verdadero en la medida en la que reduce toda alteridad a mismidad. Esta reducción del Otro por el Mismo se funda en lo que Kant llama la unidad de la aperccepción trascendental.

2.1. *La subjetividad en la ética levinasiana*

El pensamiento fenomenológico de Levinas instauro en la filosofía un giro en lo que respecta a la concepción de la subjetividad. El sujeto deja de ser entendido en términos gnoseológicos, como fundamento del conocimiento, y es abordado desde un plano más originario: el plano ético. El sí mismo es abordado en su relación con lo absolutamente Otro, con aquello que le resulta absolutamente diferente y extraño.

La subjetividad ya no será entendida como un Sujeto trascendental intercambiable, sino como lo que está *más allá*, en tanto que lo trasciende, del plano de lo conceptual. Se trata de la *ipseidad* incapaz de permanecer anquilosada en su esencia, fundada en la experiencia del otro como absolutamente Otro, que desnuclea al Yo, haciéndolo responsable incluso antes de ser capaz de responder por él.

Siguiendo al filósofo de Kaunas, el sentido último de la subjetividad se funda en la relación ética entre el Mismo (*Je*) y el Otro (*Autrî*), en la que es el Otro, desde su absoluta exterioridad, quien convoca al Mismo a responder por él. El otro en tanto Otro se revela al Yo en la manifestación de su rostro como ser separado y autónomo, conservando la absoluta alteridad de su ser, y lo llama a una relación ética en la que la distancia no es franqueada, es decir, en la que ambos términos permanecen separados.

La subjetividad levinasiana se hipostasia en respuesta a la interpelación de la alteridad del Otro. Esa hipóstasis que la constituye se consolida en una tensión constante, permaneciendo expuesta a la afección ajena, en una intriga temporal que altera la estabilidad y solidez de un sujeto sustancial. Se trata de una subjetividad aconteciente, arrojada al devenir, atravesada por la relación con lo Otro, que da lugar a una ruptura de la consistencia identitaria kantiana y ve en el pensamiento una tensión ineludible. La filosofía de la tensión se convierte, de este modo, en una forma adecuada a su contenido, en índice de la alteridad que la constituye.

En este sentido, la ética es entendida como filosofía primera, en tanto funda la relación originaria del sí mismo con el otro absolutamente Otro, es decir, un Otro constituido por su alteridad. En la relación ética se lleva a cabo el extrañamiento del Otro respecto de los pensamientos y posesiones del Mismo,²¹ es decir, el ejercicio de la espontaneidad del Yo es cuestionado por la presencia del Otro. La ética se funda en el cuestionamiento de la libertad del Mismo: “A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética”.²²

En la ética se realiza la esencia crítica del saber, en la medida en la que habilita el cuestionamiento de la espontaneidad del Yo. El conocimiento verdadero se funda en la ética en tanto ella se consolida como desnucleamiento del Yo originado en el recibimiento del Otro por el Mismo. De este modo, “la metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber”.²³ El saber como crítica sólo es posible por la precedencia de la interpelación del Otro respecto de toda posibilidad de identificación del Mismo.

2.2. *Lo absolutamente otro*

Levinas propone algo original y novedoso: la exterioridad del objeto no es objetiva en tanto se encuentra fuera del plano subjetivo, no es trascendencia en tanto conocimiento de lo incondicionado, tal como lo considera Kant, sino que es esencialmente relación con el Otro. En la relación ética, el Mismo es interpelado por la mera presencia de un otro absolutamente Otro, que cuestiona su espontaneidad, y que manifiesta en su rostro la franqueza de alguien que interpela, que llama al Mismo a salir de sí, pero que, sin embargo, no permite que su alteridad se vea reducida en una relación de identidad.

El autor de *Totalidad e infinito* define *lo absolutamente Otro* como *el Otro*: “Lo absolutamente Otro, es el Otro”.²⁴ El Otro es el Extranjero, que excede y desborda al Mismo, impidiendo que el Yo *pueda* poder sobre él: “...extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*”.²⁵ Para Levinas, la posesión es la forma por excelencia que utiliza, entre otras, la ontología kantiana, mediante la que el Otro es reducido al Mismo, llegando a ser parte de su propiedad. La subsunción de lo individual en lo general, en el neutro, es condición de posibilidad del dominio y dominación del Otro. La ontología kantiana, fundamentada en la omnipotencia del Yo sobre el Otro, al que reduce en su dominio, privilegia una relación ontológico-gnoseológica con el Otro en la que el Yo *puede* poder sobre él. Que el Yo *pueda* poder sobre el Otro implica que el Sujeto trascendental ejerce su poder de dominación sobre el Otro, reduciéndolo a Mismidad. De este modo, la reducción de la alteridad en el orden del conocimiento supone la reducción de la diferencia en el orden ontológico y ético.

Para Levinas, lo otro en tanto Otro está más allá de toda objetivación, la excede, la desborda. El Otro es trascendente al Mismo, se ubica más allá de él, aun estando en relación con él, y así, “a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo”.²⁶ De esta forma, lo Otro se presenta con una alteridad que constituye su propio contenido; que, a su vez, no limita al Mismo, ya que si así lo hiciera, dejaría de ser Otro, siendo todavía el Mismo: “Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: [...] sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo”.²⁷

En consecuencia, la relación ética es incapaz de fundarse en el movimiento de la representación, en la que la alteridad absoluta de lo Otro se desvanecería, formando un sistema cerrado y totalitario con el Mismo. En palabras de Levinas, “la relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo”.²⁸ En la ética, lo Otro es tal en tanto se consolida como una alteridad no formal, anterior a toda posibilidad de decisión y dominación del Mismo.

Antes de poder ser englobado por el Yo en una relación de conocimiento, antes de ser abarcado en su totalidad por un concepto pretendidamente acabado y universal, el otro es Otro en su absoluta alteridad, irreducible a las categorías lógicas del entendimiento. La ética funda una relación en la que el Otro, en su absoluta alteridad, antecede a toda posibilidad de conocimiento objetivo —fundado en una relación de adecuación entre un sujeto y un objeto— en la medida en que se funda en la desmesura del Deseo metafísico que espera una relación ética y justa con lo absolutamente Otro.

2.3. *El rostro del otro*

Siguiendo a Levinas, el rostro posee una característica peculiar: *se expresa*, se expone, constituye el acontecimiento ético por excelencia. El rostro *acaece*. Y en este sentido, excede a toda posibilidad de objetivación y tematización del sujeto del conocimiento. En palabras de Levinas, “el rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma”.²⁹ Es decir, el rostro deshace a cada instante la imagen plástica que el Yo se forma de él.

Para Levinas, “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro”.³⁰ En este sentido, el rostro no es fenomenologización de lo que aparece, en tanto no supone la construcción subjetiva del objeto del conocimiento ni es cognoscible en su totalidad ni reducible a conceptos lógicos. Por el contrario, el rostro se constituye como la expresión del Otro al Yo que excede a todo fenómeno o idea fundados en el Sujeto.

Es por esto que para Levinas “este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada”.³¹ El rostro se manifiesta como desbordamiento de toda imagen cognoscitiva que el Yo puede hacerse de él, como exceso de toda comprensión y tematización del Yo. Es decir, antes de poder exponerse a la contemplación del Mismo, que lo conceptualiza y objetiva, reduciéndolo a sus propias categorías, el rostro del Otro se revela en su absoluta franqueza, negándose a todo intento de posesión y dominación del Yo: “el rostro se niega a la posesión, a mis poderes”.³²

Sin embargo, la resistencia del rostro no es violenta ni negativa, sino más bien ética: "...la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta [...] tiene una estructura positiva: ética".³³ El rostro revela al Yo el mandato "no matarás", marcando al Yo un límite ético que no puede franquear. Por la revelación del mandato, el Otro expresa al Yo su imposibilidad de matarlo, aun cuando el sujeto lo haga efectivamente en el plano de lo real. El Otro le habla al Yo, y le dice con su rostro que *no puede* poder: le señala un límite, una resistencia ética. El *no poder* poder sobre el Otro señala la resistencia del Otro a los poderes del Yo, en tanto supone el desnucleamiento del sujeto: no significa que el Yo no pueda matar al Otro en el plano de lo real, sino que no lo puede abarcar ni reducir a Mismidad para deducir de él un conocimiento objetivo. En este sentido, el Otro se constituye como origen de la relación con el Mismo, desnucleando al Yo desde un movimiento cuestionador. Es el Otro el que se revela en un sentido primero. Y en ese revelarse, se constituye como origen de la relación, desnucleando y cuestionado al Mismo en sus estructuras constitutivas.

La revelación instaaura una relación con el Mismo en la que el punto de partida es el Otro, que en su manifestación de sí se expresa independientemente de toda posibilidad de poder que el Yo pueda ejercer sobre él. En la revelación, el Otro se deja ver en su absoluta vulnerabilidad, sin estar cubierto de ningún adorno que disimule su absoluta alteridad: el Otro se deja ver en la desnudez de su rostro. Pero no se muestra ante mis ojos como la luz que actualiza las esencias, sino que se revela en sí mismo, independientemente de mí: "La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo devele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez".³⁴ Por lo tanto, el rostro "es por sí mismo y no con referencia a un sistema".³⁵

En este sentido, la exposición del Otro en su desnudez no habilita al Yo a ejercer un poder sobre él como consecuencia del movimiento del develamiento de su ser. Por el contrario, la exposición del Otro es anterior a toda relación que suponga el develamiento. El Otro se expone ante el Mismo en su desnudez, en su absoluta alteridad antes de poder ser conocido. El Otro, en un movimiento de salida del *en lo de sí*, se presenta y se expresa en su absoluta alteridad ante un Yo, pero independientemente de él: en esto consiste lo que Levinas llama manifestación $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$: "La manifestación $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en expresarse".³⁶

En su revelarse desde su absoluta sinceridad, el rostro del Otro exige al Yo una respuesta. El Yo debe responder a una alteridad que no subsume su ser otro absolutamente Otro en el ser del Mismo. Para Levinas, la verdadera trascendencia no radica en el conocimiento objetivo y absoluto del objeto, sino en el responder del

Otro. Este responder del Otro supone un otro absolutamente Otro, constituido como origen de la relación. En este sentido, antes de poder autoconstituirse como principio fundante de relación, el Yo es desnucleado en su permanencia en lo de sí por un Otro que se revela y que espera una respuesta.

En la relación de trascendencia, el Otro no se reduce a una mera objetualidad o fenómeno, sino que se revela en su absoluta alteridad ética, desbordando a cada instante la imagen que el Yo se hace de él, cuestionando, en consecuencia, todo concepto objetivo a partir del cual el Yo pretende conocerlo. Por tanto, en la relación ética el Yo es desnucleado por el rostro del Otro que se revela, y frente al que debe responder.

2.3. Rostro y lenguaje

Para Levinas, “el rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece”.³⁷ En este sentido, la expresión del rostro del Otro supone la imposibilidad de su objetivación y reducción a Mismidad, “deshaciendo” constantemente la forma que el sujeto pueda hacerse de él, en su exposición a un constante dinamismo al que está arrojado involuntariamente. En este sentido, el rostro del Otro se expresa al Yo por medio del lenguaje. El Otro habla y se dice desde la absoluta vulnerabilidad y sinceridad de su rostro. Esto supone la anterioridad de la revelación respecto del movimiento del develamiento, lo que significa que el Otro, antes de poder presentarse ante un Yo que lo reduzca a sus propias categorías lógicas en la búsqueda de un conocimiento verdadero, se muestra, se revela, desde lo que es en sí mismo, independientemente del Yo.

“El hombre es el único ser con quien no puedo encontrarme sin decirle este encuentro, y es por ello que el encuentro se distingue del conocimiento. Hay en toda relación con un ser humano un saludo —aunque sea como rechazo del saludo”.³⁸ Sólo a otro hombre puedo comunicarle quien que soy, incluso antes de poder hablarle, incluso cuando me niego a saludarlo. Sólo con otro hombre puedo dialogar. La ética señala una relación de diálogo entre el Mismo y el Otro en la que, por un lado, se supone una subjetividad frente a la cual el Otro se revela desde su absoluta franqueza y desde su absoluta alteridad, y por el otro, señala la posibilidad de generar un intercambio entre ambos términos sin reducir el pensamiento absolutamente extraño al propio.

Por un lado, el lenguaje posibilita al Otro expresar al Yo el mandato ético del “no matarás”, su imposibilidad ética de matarlo, aun cuando el Yo lo haga efectivamente. El Otro le dice al Yo que *no puede* poder: le señala un límite, una resistencia ética. Por el otro, la palabra, signo emitido por un Otro, lo señala a él mismo en el proceso de donación de sentido al mundo.

Para Levinas, la palabra del Otro es la palabra primera: el rostro, en su expresión, habla. Le habla a un ser separado al que le muestra el mundo como fenómeno organizado. Por la palabra del Otro, el mundo puede ser mostrado como tal: “La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación”.³⁹ Si el Otro no se revelara a sí por medio de la palabra a un Yo que se mantiene en su absoluta exterioridad, el mundo no podría presentarse “ni siquiera como espectáculo”, ni siquiera como un plexo de significaciones, como un conjunto de fenómenos organizados. El mundo como espectáculo no podría ser sin que antes un Otro le hubiera dirigido la palabra al Mismo. “Un mundo tan silencioso no podría siquiera ofrecerse como espectáculo. El espectáculo, en efecto, sólo es contemplado en la medida en que tiene un sentido”.⁴⁰ Por tanto, para que algo se le organice al Yo como mundo y resulte significativo, tiene que estar precedido por el lenguaje originado en el Otro.

Un mundo silencioso, al que el Mismo no tuviera acceso por la ausencia de palabra, sería an-árquico, es decir, sin principio, y por tanto, imposible de ser conocido como fenómeno. Se trataría de un mundo indiferente incluso a la palabra ausente y de un silencio que no señala a nadie señalando el mundo y que se señale al señalarlo. No hay palabra porque no hay expresión del rostro del Otro: el Yo no es capaz de salir de sí y se cierra en lo de sí. El signo señala al Interlocutor como a quien lo emite. El Otro, indicado por el signo como su significado, es el que emite y dona el signo, es su origen. “Lo que es indicado por un signo como significando este signo, no es un significado del signo, sino que emite y dona el signo”.⁴¹ El mundo adquiere sentido y significación gracias a la revelación y expresión del rostro, gracias a la palabra que viene del Otro en el discurso.

Para el filósofo de Kaunas, el lenguaje como expresión del Otro, que en su revelarse en la franqueza del rostro se dice a sí por la palabra dicha al Mismo, se constituye como origen de la relación con un Yo que lo recibe a su pesar, “dejándolo ser” en su absoluta franqueza. En este sentido, Levinas sostiene que “el discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior”.⁴²

El lenguaje supone la relación con un ser independiente del Mismo, que sólo se relaciona con el Mismo en la medida en la que es relación a sí, que se configura como *καθ' αὐτό*, existencia para sí, posesión de sí, ateo, franco, desnudo:

En su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instauro una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* del Otro.⁴³

De este modo, mientras en el discurso que reduce al Otro a Mismidad, el Otro aparece como dato a ser objetivado, el lenguaje de la ética indica un “dejar ser”

a lo otro en tanto que Otro: “Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser [...] su *expresión*, su lenguaje. *Lo Otro en tanto que otro es Otro*. Es necesaria la relación del discurso para ‘dejarlo ser’”.⁴⁴ La imposibilidad de la relación sujeto-objeto instaurada en el lenguaje radica en la revelación del rostro del Otro. Esta revelación del rostro al Mismo, su expresión por medio del lenguaje, constituye el acontecimiento original de la significación ética.

CONSIDERACIONES FINALES

Luego de abordar los presupuestos fundantes de la concepción kantiana y levinasiana de la subjetividad, desde un plano trascendental y ético, correspondientemente, ha sido posible explicitar los elementos que permitieron señalar la ruptura de la concepción moderna de sujeto y la emergencia de una subjetividad aconteciente y dislocada.

Ante la problemática filosófica de la determinación de los límites del conocimiento, Kant lleva adelante la crítica radical de la razón. A partir de ella, la verdad absoluta del conocimiento racional deja de constituir un supuesto incuestionable y los juicios analítico-formales pierden validez. Kant advierte la exigencia de formular juicios sintéticos *a priori*, por lo que se aboca a la búsqueda de un conocimiento trascendental, que se consolide a partir de los principios supremos del conocimiento. En el marco de esta búsqueda, otorga prioridad al Sujeto trascendental respecto del objeto fenoménico en la relación de conocimiento. Para el filósofo alemán, el Sujeto trascendental se constituye como principio autofundado y fundante de todo lo real, al que remite, en última instancia, todo objeto fenoménico. La razón del Sujeto trascendental se constituye como el lugar de la verdad, en tanto encierra las condiciones transcendentales del conocimiento.

En este sentido, el objeto fenoménico se constituye en el encuentro de las intuiciones puras de la sensibilidad —que organizan el fenómeno— y los conceptos, fundados en el Sujeto trascendental. Y, por tanto, tal como sostiene Heimsoeth, sólo podemos conocer aquello que introducimos previamente en el fenómeno cognoscible. De este modo, el conocimiento objetivo del objeto se reduce al autoconocimiento del sujeto trascendental y de las condiciones de posibilidad del conocimiento que lo constituyen. El sujeto kantiano se consolida como el principio originario y fundante de todo fenómeno.

Ahora bien, la filosofía de Levinas opera un movimiento de ruptura respecto de la filosofía kantiana en lo que respecta a la cuestión de la subjetividad. La originalidad de la propuesta levinasiana radica en la primacía que el filósofo de Kaunas concede al Otro en la relación ética, en oposición a la filosofía kantiana en la que el Sujeto trascendental se constituye como punto arquimédico de todo conocimiento y de toda realidad. Mientras que para Kant, el Sujeto trascendental es el principio autofundado y fundante de todo lo real y de todo conocimiento, y por

tanto, el fundamento último en el plano gnoseológico-ontológico, para Levinas, la subjetividad se hipostasia en la respuesta al acontecimiento de la interpelación de la alteridad del Otro, sin origen en su voluntad libre. Esa hipóstasis que la constituye se sostiene en la imposibilidad del reposo, expuesta a la afección ajena, y convoca a la infinidad de la responsabilidad, en una intriga temporal que altera todo giro hacia la estabilidad y solidez de un sujeto trascendental.

Para Levinas, la subjetividad se constituye como *ipseidad*, incapaz de permanecer anquilosada en su esencia, fundada en la experiencia del otro como absolutamente Otro, que desnuclea al Yo y lo hace responsable, incluso antes de ser capaz de responder por él. La subjetividad levinasiana encuentra su fundamento último en la relación ética con el Otro. En la relación ética, el rostro del Otro se revela, se expresa, acaece. La expresión del rostro del Otro en su absoluta franqueza constituye, para Levinas, el acontecimiento ético por excelencia. El rostro del Otro no es, como podría pensarse desde el idealismo trascendental kantiano, fenomenologización de lo que aparece, ya que no supone ni la construcción subjetiva del objeto a partir de categorías trascendentales, ni la posibilidad de ser conocido en su totalidad o ser reducido a conceptos lógicos subjetivos. El rostro es la expresión del rostro del Otro al Yo en su absoluta franqueza, excediendo todo fenómeno o idea originados en el Sujeto.

Levinas entiende al rostro como el modo a partir del cual el Otro se me revela, excediendo toda imagen plástica que yo pueda tener del Otro. En este sentido, la esencia del rostro consiste en destruir a cada instante la huella ideal que deja en mí, en exceder toda tematización que pueda hacer de él. El rostro se revela en la negación a la posesión y dominación del Yo.

La resistencia impuesta por el rostro del Otro no es violenta. Es ética. He aquí otro elemento innovador de la filosofía levinasiana. El rostro determina un límite ético, que el Yo no puede franquear. No se revela desde la venganza o la violencia, sino desde la paz, desde un horizonte ético. Por la revelación del mandato “no matarás” impuesto por el rostro, el Otro expresa al Sujeto la imposibilidad de matarlo, no efectivamente, en el plano de lo real, sino en un plano ético. El rostro del Otro marca al Yo que no *puede* poder sobre él.

Ahora bien, el rostro habla, dice, se-dice. El rostro del Otro se expresa por medio del lenguaje. El Otro se dice desde la absoluta vulnerabilidad y sinceridad de su rostro. Y por el lenguaje, opera en un sentido doble: por un lado, señala al Yo una resistencia ética, expresa el mandato ético “no matarás”; y por el otro, se señala a sí mismo en el proceso de donación de sentido al mundo, es decir, le habla a un ser que se mantiene separado y le muestra el mundo como fenómeno organizado. Sin la palabra del Otro, el mundo ni siquiera podría presentarse como espectáculo. Por el contrario, el mundo adquiere sentido y significación gracias a la revelación y expresión del rostro, gracias a la palabra que viene del Otro en el discurso. Para

Levinas, el lenguaje como expresión del Otro, que en su revelarse en la franqueza del rostro se dice a sí por la palabra dicha al Mismo, se constituye como origen de la relación con un Yo que lo recibe a su pesar, “dejándolo ser” en su absoluta franqueza.

Por lo tanto, se vuelve evidente la existencia de una ruptura entre la concepción kantiana de la subjetividad y aquella perteneciente a la filosofía levinasiana. Se arriba a esta conclusión a partir del análisis de los elementos fundantes de la noción de subjetividad en ambas filosofías. En el caso de Kant, se ha atendido a la noción de Sujeto trascendental, mientras que en el caso de Levinas, se ha analizado la subjetividad a partir de la revelación del rostro del Otro, en la que se funda la relación ética. Son tres los argumentos que nos permitieron arribar a tal conclusión: la primacía que se le concede al Sujeto trascendental y a la revelación del rostro del Otro; la comprensión de la subjetividad; y la consecuente concepción del pensar en cada caso.

En primer lugar, mientras en el enfoque gnoseológico kantiano se le concede primacía al sujeto cognoscente, en la propuesta ética de Levinas se le otorga prioridad al Otro que se revela en la franqueza del rostro. Esto quiere decir que, mientras que para el filósofo alemán la cuestión de la subjetividad se funda en la posibilidad subjetiva de objetivación de la realidad, para Levinas, la presencia del Otro que se revela en la franqueza del rostro y que interpela al Yo, exigiéndole una respuesta, antecede a todo planteo gnoseológico. El rostro se manifiesta como desbordamiento de toda imagen cognoscitiva que el Yo puede hacerse del Otro, como desbordamiento de toda objetivación del conocimiento. Por tanto, para Levinas, el acaecer del rostro del Otro antecede y desborda la capacidad objetivante y conceptualizadora del Sujeto trascendental kantiano. El otro en tanto Otro, en su sincera expresión, desborda la capacidad de tematización del Sujeto: lo antecede. Se evidencia a partir de este primer argumento una relación de ruptura entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía levinasiana de la alteridad.

En segundo lugar, mientras para Kant la subjetividad es comprendida a partir de la Mismidad, para Levinas el sujeto se constituye a sí mismo y a la realidad objetiva a partir de la alteridad. Por lo tanto, es posible afirmar que las condiciones de posibilidad del conocimiento radican en lugares diferentes para ambos autores. Para Kant, las condiciones trascendentales del conocimiento se hallan en el Sujeto trascendental. Este último es concebido como identidad pura, constitutiva de una totalidad, y fundamento de toda objetivación de la realidad. En el conocimiento se establece una relación de correspondencia entre la subjetividad y la objetividad donde le corresponde al sujeto el rol de fundador, aquel que conoce y objetiva toda realidad exterior.

Sin embargo, para Levinas, la condición de posibilidad del conocimiento radica en la relación ética del Mismo con el Otro, como superación de la inmanencia subjetiva por la interpelación del Otro absolutamente diferente. El filósofo de Kaunas

concibe una subjetividad aconteciente, arrojada al devenir, atravesada por la relación con lo Otro. Se trata de una identidad atravesada por la alteridad, es decir, interpelada por el Otro antes de toda posibilidad de objetivación. Y, por tanto, obligada a responder. Para Levinas, sin la relación ética con el Otro por medio del lenguaje, ni siquiera sería posible hablar de “fenómenos”, mientras que para Kant, son las formas puras de la intuición sensible, fundadas en el Sujeto trascendental, las que posibilitan la configuración de los mismos. Para Levinas, el sujeto sólo puede conocerse a sí mismo y conocer el mundo a partir de la relación con el Otro, relación que precede a toda objetivación fundada en el Sujeto. De esta manera, para Levinas la relación con la alteridad antecede toda posibilidad de conocimiento subjetivo: es anterior a toda posibilidad de reducción de lo diferente a la identidad. En esto consiste el segundo argumento que explicita la relación de ruptura entre la filosofía de la subjetividad trascendental y la filosofía de la alteridad.

En tercer y último lugar, existe una diferencia entre ambas perspectivas filosóficas a la hora de concebir el pensamiento. Mientras que para Kant el pensamiento significa la inteligencia de los seres, cuya esencia radica en la supresión de la alteridad del ser conocido, para Levinas el plano del pensar refiere a la relación ética con el ser, en la que la distancia de la relación entre el Mismo y el Otro no es franqueada.

A la teoría como inteligencia de los seres, Levinas la denomina ontología. En ella, no hay nada diferente al ser cognoscente capaz de limitarlo en el proceso del conocimiento. Es decir, no se concibe a un Otro que interpele al Mismo desde su absoluta alteridad. De este modo, el Otro es neutralizado en el movimiento de la conceptualización. Su absoluta alteridad es eliminada. En este sentido, la filosofía kantiana se constituye como ontología en tanto el Sujeto trascendental lleva a cabo la tematización y conceptualización del fenómeno a partir de las formas *a priori* presentes en él. Sin embargo, en la teoría fundada en la relación ética con el Otro, la alteridad del rostro se manifiesta como cuestionamiento del ejercicio de la espontaneidad del Mismo. De esta manera, la alteridad cobra un papel fundamental en la constitución del conocimiento. Se trata de un saber crítico que no reduce lo Otro al Mismo, como lo hace la ontología, sino que cuestiona al Mismo desde el Otro. De esta forma, la diferencia entre la concepción de la teoría como inteligencia de los seres y como respeto de la exterioridad y alteridad del Otro, constituye el tercer argumento que evidencia una relación de ruptura entre la filosofía kantiana y el pensamiento levinasiano.

¹ Una primera versión del presente trabajo fue enviado con el título “De la verdad como develamiento a la verdad como revelación. Revisiones críticas de Emmanuel Levinas a las nociones clásicas de verdad”. Luego, a instancias de las modificaciones sugeridas por el evaluador, el título fue modificado por el actual.

² HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna* (trad. José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1932, 131.

³ SAMAJA, J., *El lado oscuro de la razón*, Ed. JVE Psiqué, Buenos Aires, 2000, 109.

⁴ KANT, I., *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), Ed. Colihue, Buenos Aires, 2009, 202.

⁵ *Ibid.*, 201.

⁶ *Ibid.*

⁷ HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna*, 156.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, 159.

¹¹ Con el término “transcendental” Kant refiere a aquello que está más allá de la experiencia o empiria.

¹² KANT, I. *Crítica de la razón pura*, 391.

¹³ Los fenómenos, según Kant, son el resultado de la síntesis que el Sujeto trascendental hace del caos de sensaciones. No son cognoscibles en sí mismos.

¹⁴ *Ibid.*, 225.

¹⁵ *Ibid.*, 225-226.

¹⁶ *Ibid.*, 227.

¹⁷ *Ibid.*, 200-201.

¹⁸ *Ibid.*, 200.

¹⁹ *Ibid.*, 230.

²⁰ *Ibid.*, 226.

²¹ Con “el Mismo” Levinas se refiere al movimiento identitario que se percibe a sí como único, que se mantiene dentro de sí y pretende reducir al Otro a una totalidad. Se trata de una identidad fundada en una razón autoconsciente.

²² LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (trad. Daniel E. Guilloit), Sígueme, Salamanca, 1997, 67.

²³ *Ibid.*

²⁴ LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, 63.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 62.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 74.

³¹ *Ibid.*, 74.

³² *Ibid.*, 211.

³³ *Ibid.*, 210-211.

³⁴ *Ibid.*, 98.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 89.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ LEVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro* (trad. José Luis Pardo), Ed. Pre-Textos, Valencia, 1993, 18-19.

³⁹ *Ibid.*, 120.

⁴⁰ *Ibid.*, 116.

⁴¹ *Ibid.*, 115.

⁴² *Ibid.*, 89.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ibid., 94.