

## **LA INDICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CONCIENCIA. ENTRE LA ALTERIDAD LEVINASIANA Y LA EXCEDENCIA CARTESIANA**

**Francisco Javier Parra Bernal**

Universidad Complutense de Madrid, España  
franciscoparra96@hotmail.com

### **Resumen**

Se pretende responder a la pregunta por el acceso adecuado, fenomenológicamente hablando, al campo de la subjetividad. ¿Cómo exponer el sí mismo de manera auténtica? La libertad que decide por sí misma ponerse entre paréntesis pone de entrada un obstáculo para el acceso: es necesario que el punto de partida sea la apertura hacia lo verdaderamente humano, hacia la finitud. Sin embargo, la finitud ontológica del *Dasein* conlleva a una circularidad donde no hay campo para la verdadera exterioridad. Es en la trascendencia de lo absolutamente otro donde se halla esta distancia que puede señalar al sujeto. Tal idea la desarrolla Lévinas en su ética como filosofía primera, apoyándose en Descartes y en la idea de Dios.

### **Abstract**

We pretend to answer the question about the right access, on a phenomenological way, to the subjectivity. How to expose the self on a proper way? The freedom that decides to put itself in parenthesis hinders already this access: we need the starting point to be an opening towards the real human aspect, towards the finity. Nevertheless, the ontological finity of *Dasein* implies a circle where there is no space for the real exteriority. It's on the transcendence of the absolute other where we can find this distance that can expose the subject. Lévinas develops such idea on his ethics as first philosophy, taking Descartes and his idea of God as a support.

Cuando la fenomenología abre la exigencia de un acceso al sí mismo, abre también la dimensión de alteridad. ¿Cómo se puede poner el sujeto a sí mismo en suspenso? ¿De dónde extraer suficiente distancia para señalar mi mostración? Husserl dice que tal dimensión proviene de la libertad de

negación, de la libertad teórica, pero la libertad no expresa una experiencia de interrupción sino una preocupación por la ciencia. Es necesario reconocer el aporte fundamental de la reducción fenomenológica pero, como dice Heidegger, "todavía no hemos respondido a la pregunta decisiva de cómo la preocupación llega a aquello de lo que se ocupa"<sup>1</sup>. No queda muy claro cómo puede un yo, imbuido en el mundo, dogmático por naturaleza —dice Lévinas—, ponerse a sí mismo entre paréntesis<sup>2</sup>. Es imposible tomar contacto con el sí mismo como apertura sin ceder a una pasividad esencial, consistente en la irrupción del llamado de alteridad o de lo otro.

¿Qué significa esto? Que la necesidad de dar con un camino que permita explicitar al sí mismo radicaría en la experiencia humana o, mejor, en su finitud. Es a lo que apunta la analítica del *Dasein*, expresada en términos de una hermenéutica de la facticidad. Para Heidegger, el sí mismo se encuentra en el no-yo de la cotidianidad, y se revela a sí mismo en la angustia, donde el llamado de la conciencia puede acontecer. Heidegger define precisamente la conciencia como el testimonio del sí mismo más propio, un llamado desde el sí mismo que tiene una connotación ontológica antes que moral, y donde la autenticidad o la manifestación de la ipseidad tienen la primacía.

Sin embargo, este llamado al sí mismo más propio le da un carácter circular a la irrupción de una alteridad y al deseo de lo otro. La unidad ontológica continúa primando como rodeo infinito sobre sí. Por eso, es posible preguntarse si la irrupción de alteridad no debe desbordar las estructuras ontológicas que remiten a la soledad del existente con su existir, a partir de una relación *sui generis* que no destruya al sujeto, pero que no lo deje indiferente. Una diferencia de sí que no sea un rodeo de ipseidad. En palabras

---

<sup>1</sup> En *Introducción a la Investigación Fenomenológica*, Heidegger hace una exposición crítica del texto de Husserl *Fenomenología como ciencia estricta*; crítica dirigida, entre otras cosas, al hecho de recurrir al saber teórico como "la clave para la explicación de la estructura de todos los entramados de la vivencia [...] Sin más, se convierte en fundamento, como prototipo, el conocimiento matemático de la naturaleza". Martin Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica (Einführung in die Phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe, 17)*, Madrid, Síntesis, 2008, p. 93. Trad. Juan José García Norro.

<sup>2</sup> "La reducción consiste en 'verse' a uno mismo viviendo. Sin embargo, en virtud del primado de la teoría, Husserl no plantea la cuestión de saber cómo esta 'neutralización' de nuestra vida —acto que, no obstante, pertenece a esta última— encuentra su fundamento en la vida misma. ¿Cómo puede el hombre de actitud ingenua, inmerso en el mundo, 'dogmático de nacimiento', llegar a ser consciente de esta ingenuidad?". Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 191. Trad. Tania Checchi.

de Lévinas, en *El tiempo y el otro*<sup>3</sup>, se trata de salir tanto de la monadología como del monismo a partir una alteridad no formal, que exceda la iniciativa del sujeto, pero que no lo anule.

También Ricoeur, frente a *Ser y tiempo*, critica el desplazamiento de la dimensión del otro y de la ética en pro de la exigencia fundamental de la ontología. La resolución que toma el autor implica desarrollar un punto intermedio entre la atestación de la conciencia, en sentido heideggeriano, y la sustitución por el otro, en sentido levinasiano.

El modelo de toda alteridad es el otro. A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*.<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿cómo romper la autorreferencialidad ontológica del mundo, y la estructura analógica del ser? En términos levinasianos, ¿cómo salir del ser para señalar la alteridad del sujeto? Para ello es necesario expresar el ser en términos de aquello con lo cual es necesario romper ya que su eterna identidad resulta insoportable. Esto es lo que aparece bajo el epígrafe levinasiano del *Hay* impersonal, de tal manera que se muestre en la existencia una identidad irremisible pero de la que es imposible salir, donde no cabe ni la diferencia ontológica. Al contrario de la angustia que sigue siendo relación con el contrapunteo entre ser y nada, el horror es la imposibilidad misma de la nada. Esto trae como consecuencia la urgente necesidad de salir de aquello que no muestra salida, a través de aquello que excede el orden ontológico, esto es, la alteridad del otro que se descubre en una meditación fenomenológica. Es el otro el que puede poner en suspenso al yo sin destruirlo. El sentido positivo de la ausencia de sentido es el sentido eminente irreducible a la inmanencia y, para ello, Lévinas realiza una interpretación "fenomenológica" de la idea de infinito de Descartes.

---

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 2001. Trad. José Luis Pardo.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 396. Trad. Agustín Neira Calvo. Véase también a este respecto crítico en Heidegger: Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006.

## 1. La idea de infinito en Descartes

La idea de infinito en Descartes es introducida en la Tercera y la Quinta de las *Meditaciones metafísicas* para romper el sueño dogmático de un *cogito*. La demostración de la existencia de Dios evita recorrer cada vez el mismo camino sisífico de la duda, ya que el *ego* finito no puede conservarse a sí mismo en el tiempo ni, por tanto, a sus evidencias racionales, más que por una necesidad interna insuficiente, que no sostiene. Por ello, la idea de Dios es una idea que encuentro en mí pero que no pudo haber sido creada por mí, que no es interna. La idea de una sustancia que desborda al yo y le es independiente sólo puede expresarse como Dios, según Descartes. De este modo, se reconocen dos temporalidades, la del *ordo essendi* y la del *ordo cognoscendi*, y se abre una posibilidad *sui generis* de alteridad, una diacronía temporal<sup>5</sup>.

El significado positivo de la idea de infinito en Descartes expresa más que una mera estrategia epistemológica. Precisamente, en *les Olimpyques* de Descartes<sup>6</sup> se puede leer la pregunta por la novedad en el mundo. Según él, no hay cabida para la maravilla o la ruptura de la totalidad en la analogía del mundo, pues todo cae en la referencialidad analógica, sin dejar espacio a "nada nuevo bajo el sol" como sentencia el *Eclesiastés*. En un mundo de analogía, donde todo se remite mutuamente, lo diferente, en realidad, no tiene cabida o todo cae en la analogía de los sentidos. Ahora bien, la noción de una idea que rebasa la acción del yo expresa una discontinuidad entre el orden de las cosas y el orden de la alteridad, de la cual no podemos dar analogía alguna: Dios es pura inteligibilidad. Ello supone una ruptura del tejido analógico y referencial de la realidad<sup>7</sup>.

En este sentido, para Descartes la perfección en un sentido secundario correspondería a la adecuación perfecta de las analogías en la naturaleza, razón por la cual lo excepcional sería la imperfección en sentido eminente, lo que rompe la continuidad de la naturaleza, la imposibilidad de revés,

---

<sup>5</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alguara, 1995. Trad. Vidal Peña García.

<sup>6</sup> "Se sabe que todas las reflexiones primeras de Descartes (las *Cogitationes privatae*, AT, X), desarrollan una idea singular: la imposición del simbolismo y la analogía [...] Las *Olympica* (de fines de 1619 y 1620) sólo reconocían tres mirabilia, tres maravillas: "el Señor ha creado tres maravillas: las cosas de la nada, el libre arbitrio y el Hombre-Dios". Michel Dupuis, "Le cogito ébloui ou la noèse sans noème", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 94, 2 (1996), p. 299.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 298s.

trascendiendo el orden de las verdades eternas o de los objetos en general. Así como la vivencia concreta del rostro del otro, la excedencia no tiene revés ni escorzo para mirar, me mira de frente por todos los lados. De este modo, tendríamos que distinguir entre órdenes diferentes, el de la analogía de la naturaleza, y el de lo no analógico de lo infinito, de Dios. Esto significa, como se mostró anteriormente, que la ruptura no puede provenir del mismo sistema ni puede ser su principio interno; la alteridad no se agota en las no correspondencias internas.

La búsqueda por lo diferente dentro del orden analógico lleva a la imposibilidad de romper con la inmanencia. La comparación de Gagarin con Robinson Crusoe expresa esta postura levinasiana: "En el infinito del cosmos ofrecido a sus movimientos, el cosmonauta, peatón del espacio —el hombre— se encuentra encerrado sin poner un pie por fuera"<sup>8</sup>. La verdadera ruptura no está en el orden ontológico, sino en la irrupción del rostro del otro en un lugar como el metro. La excedencia del orden natural y de la esfera sin fin está dada en la interrupción del espacio que el otro genera, en el otro que me señala en mi humanidad. Esta ruptura del orden analógico, que corresponde con la maravilla de la imperfección y de la novedad bajo el sol, es lo que Descartes llama "idea de infinito *en mí*".

Ahora bien, esta ruptura de lo infinito no es un raptó místico<sup>9</sup> que subsume o destruye a la individualidad, pues la inconmensurabilidad de esta excedencia no reduce al yo ni lo desplaza, sino que lo exige. La idea de lo infinito instaura una subjetividad que recibe más de lo que puede poseer, más que su propio poder, y que, así, es señalada en su singularidad esencial e irremisible. Esta ruptura conserva en sí un orden racional: El aporte de Descartes, dice Lévinas, "se encuentra en la ruptura de la conciencia,

---

<sup>8</sup> Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982, p. 23. Así como en 2001, *Odisea en el espacio*, esos Gagarin no hallaban la alteridad ni en el final del cosmos, teniendo que regresar su mirada hacia la tierra, nostálgicos de humanidad.

<sup>9</sup> "Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado. En la dimensión de altura en la que se presenta su santidad —es decir, su separación— lo infinito no quema los ojos que se dirigen a él. Habla, y no tiene la forma mítica imposible de afrontar y que tendría al yo en sus mallas invisibles", no es participación. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 100. Trad. Daniel E. Guillot.

ruptura que no es locura en el inconsciente, sino un desembriagarse o un despertar. Despertar, si se quiere, del 'sueño dogmático'<sup>10</sup>.

De este modo, encontramos en la idea de lo infinito cartesiana un significado mucho más esencial que el del mero recurso de objetividad, y que permite indicar una exposición del yo sin negarlo. Es decir, posibilita dar forma a una relación con un ente absolutamente independiente sin relativizarlo y sin volverlo un neutro. Si bien el infinito desborda su propia idea, en tanto idea no destruye al sujeto que la tiene, sin que lo deje intacto. La expresión de ese momento en que una idea es desbordada por su objeto, señala la fisura del yo, que ni se destruye ni se desata. La complejidad de esta relación que excede al sujeto y lo expone remite a la necesidad de exceder las categorías ontológicas del cambio y la diferencia, y mirar hacia la experiencia ética de la intersubjetividad.

## 2. Críticas a la idea de infinito en Descartes

El camino que va del *cogito* a Dios puede verse como un bucle, como un gran círculo vicioso. El yo extrae de sí mismo una idea que lo justifica, que lo excede, de tal manera que lo que ha descubierto perdure en el tiempo y no sea un sueño. Según Ricoeur, Descartes exaltaría al yo hasta el punto en que extrae de sí su propia ipseidad.

Recordemos que Ricoeur toma a Descartes como el eje de las filosofías centradas en el *cogito*<sup>11</sup>. Él critica, por un lado, la certeza del *cogito*, la cual, por radical y atemporal, parece escapar a las diversas construcciones de ipseidad y alteridad, tales como la narración, la imputación moral, el lenguaje, entre otros. Es decir, "esta identidad es la de un 'mismo' que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *cogito* es instantáneo"<sup>12</sup>, razón por la que no parece haber cabida para la identidad en el sentido *ipse* a la que apunta Ricoeur. Por su parte, Lévinas prefiere darle identidad sin ipseidades al yo, y resalta esa individualidad absoluta en términos de gozo y estancia, en donde las alteridades internas son

---

<sup>10</sup> Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 249.

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. xv.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. xvi.

términos de no-ruptura consigo mismo. El carácter positivo que Lévinas recoge del *cogito* cartesiano es la separación radical sin alteridades internas<sup>13</sup>.

Ricoeur advierte un círculo vicioso en la exposición de la idea de Dios en Descartes:

De esta proyección regresiva del punto de llegada sobre el punto de partida, Descartes sólo percibe el beneficio, esto es, la eliminación de la hipótesis insidiosa del dios mendaz que alimentaba la duda más hiperbólica; la imagen fabulosa del gran engañador queda vencida por mí, puesto que el Otro verdaderamente existente y enteramente verídico, ha ocupado su lugar. Pero para nosotros, como para los primeros impugnadores de Descartes, se trata de saber si, al dar a la orden de las razones la forma de círculo, Descartes no hizo de la actividad que arranca al *cogito*, por tanto al "yo", de su soledad inicial un gigantesco círculo vicioso.<sup>14</sup>

Descartes queda atrapado en un doble fundamento que resulta problemático para Ricoeur, para quien en un ámbito de una multiplicidad de razones no hay verdaderas razones, unas pierden valor frente a otras si se pretenden razones primeras<sup>15</sup>. El carácter circular de esta diferencia de órdenes que le otorga Ricoeur, terminaría por volverse contra Descartes quien, finalmente, envuelve al yo en una circularidad de identidad sin cabida para la ipseidad y, según esta hermenéutica, para la alteridad.

Ahora bien, a la crítica de Ricoeur se puede responder lo siguiente. En primer lugar, la diferencia de órdenes que vemos en Descartes adquiere una dimensión positiva, pues pone en una relación sin sistema dos órdenes inconciliables pero en relación a través de la razón: "la idea de infinito en mí". La verdadera razón en un ámbito de múltiples razones es la relación entre ellas, una relación que no niega ninguna de las dos y que, por tanto, excede la ontología del único principio. En segundo lugar, esto hace posible ver que

---

<sup>13</sup> "Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo". Por otra parte, "la alteridad del yo, que se toma por otro, puede impactar la imaginación del poeta, precisamente porque no es más que el juego del Mismo: la negación del yo por el sí es precisamente uno de los modos de identificación del yo". Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., pp. 60s.

<sup>14</sup> *Ibidem*. p. xxi.

<sup>15</sup> "Parece, pues, abierta una alternativa: o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que fundamenta su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola del primer fundamento". *Idem*.

el *cogito* cartesiano no se autoengaña para señalar la alteridad de la idea de Dios, pues al contrario, esta radical diferencia implica la incompatibilidad positiva de los términos de alteridad y, por tanto, una estructura de alteridad. Quizás esto se deba a que en el proyecto hermenéutico de Ricoeur, la alteridad todavía está en función del sí mismo (el sí mismo como otro), mientras que desde el punto de vista del cartesianismo levinasiano, la alteridad del otro hombre es una ruptura de esa mismidad.

Pero también encontramos otra réplica: ¿no sigue siendo *in-finito* una negación de lo finito y, por tanto, un juego retórico bien cuidado que nos lleva a un gran círculo vicioso o a una retórica denunciada ya por Nietzsche? A esto, Descartes respondía en una carta al tomista Caterus<sup>16</sup> que, mientras la razón formal, esto es, la idea en el sujeto, es parcial y negativa, la cosa misma existe positivamente. Lo que hay que entender es el paroxismo de una metáfora, es decir, la inadecuación ontológica esencial; el reconocimiento de los límites en una filosofía que evita los dogmatismos del yo. Además, para Descartes preguntarse por esto sería pasar por alto que la dimensión positiva de esta relación radica en la imposibilidad para el sujeto de *comprender* (aprehender como si saliera de mí) absolutamente al otro y de entrar en relación con él.

El hecho de que "infinito" remita a una definición negativa, no implica que su correlato no exista, sino que existe en tanto que excede su noción. La definición del infinito no se remite a la *negatividad* de algo que aún permanece indefinido o desconocido, sino al contrario, ese "in" de infinito es el carácter positivo de lo que sobrepasa al yo, prefijo que para Lévinas conserva también el sentido de una localización: in-finito significa "en lo finito"<sup>17</sup>. No se alude a una dialéctica, sino a una inadecuación. La inadecuación

---

<sup>16</sup> "Además, hago también distinción entre la razón formal del infinito —o sea, la infinitud— y la cosa misma que es infinita. Pues, en cuanto a la infinitud, aunque la entendemos como muy positiva, no la concebimos pese a ello, sino de un modo negativo, a saber: por no advertir en la cosa limitación alguna". René Descartes, *op. cit.*, p. 95. Hay que señalar que el argumento ontológico no es aquí de nuestro interés, pues remite a argumentos que destruirían la trascendencia, como comparar la excedencia de Dios con la del mar o con la del quiliógono.

<sup>17</sup> "El prefijo 'in-' designa menos una negación que una 'locación': es casi un retruécano en Lévinas: el infinito es lo que adviene en lo finito. ('in' + el acusativo, naturalmente). Pero al mismo tiempo, hay que precisar que el infinito no dice otra cosa que el desbordamiento de la capacidad, lo contrario al ensimismamiento en la caja del sujeto finito". Michel Dupuis, *op. cit.*, p. 305.



no es una mera negación, pues ésta ya comprende de algún modo lo que niega. Por el contrario, ella expresa la excedencia y la relación misma. Su correlato concreto es la relación con el otro hombre. La idea de infinito indica la diferencia sin síntesis de la relación con el otro y expone a un yo que no tiene otra posibilidad que dar la cara.

Esta estructura permite explicar una exposición del yo a partir de una alteridad en sentido eminente. Esta alteridad es expresada por la ruptura que señala la idea misma de infinito, una idea en el sujeto que lo excede y lo expone. El sentido de esta exposición adquiere una realización positiva en la experiencia de la intersubjetividad, señalada en el rostro del otro que me mira. Veamos la significación concreta dada por la interpretación fenomenológica de Lévinas<sup>18</sup>.

### 3. La interpretación fenomenológica de la excedencia

La realización concreta de este fenómeno la encuentra Lévinas en la epifanía del otro. Según él, "Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades", una relación que Husserl no pareció observar para explicar la intersubjetividad pues permanecía en la analogía de la carne y el cuerpo vivido. El otro interpela a la subjetividad señalándola en su más propia singularidad, la de responder y dar testimonio de sí mismo; responder a la crítica proveniente del otro que revela y expone precisamente los ejercicios arbitrarios más allá de mí mismo. Esta relación es la que finalmente otorga significado a la identidad y a la conciencia, y a los distintos movimientos de identidad del yo en tanto movimientos sociales, tales como el lenguaje, la historia, el arte o el trabajo.

El yo no puede extraer de sí mismo la alteridad. Pero la soledad del sujeto, la experiencia del *hay*, devienen un llamado a "algo nuevo bajo el sol", a la necesidad de exponerse, de hablar con el otro, de encontrar un sentido.

---

<sup>18</sup> La interpretación fenomenológica es el desvelamiento de horizontes concretos de donación. "La fragmentación de la estructura formal del pensamiento —*noema* de una *noesis*— en acontecimientos que esta estructura disimula, pero que la conducen restituyéndola a su significación concreta, constituye una deducción —necesaria pero no analítica— que, en nuestra exposición, está indicada por términos tales como 'es decir' o 'precisamente' o 'esto se realiza como aquello' o 'esto se muestra como aquello'". Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 54.

El Mismo *desea* la diferencia, lo absolutamente otro. El dogmatismo del sueño del yo, que deviene la pesadilla de las pinturas negras de Goya o la locura lúcida del Quijote, implica la angustia por despertar al sentido. Este deseo metafísico, considerado en *Totalidad e infinito* como una categoría fundamental del Mismo, explica una apertura del yo que no se da en forma de intencionalidad o autoafección. Este deseo del otro no es necesidad, sino insatisfacción; revela una estructura *sui generis* con la alteridad que, en tanto tal, engendra también ese deseo. Del mismo modo que la idea del infinito es esencialmente inadecuación, el deseo del otro es también insatisfacción que no se cansa de buscar y cuyo cumplimiento es social.

El otro llega después, pero llega como si fuera anterior al yo. El deseo parece anterior a lo deseado, pero lo deseado lo ha suscitado ya: diferencia de órdenes esencial que permite que esa alteridad sea radicalmente nueva cada vez. ¿Por qué su llegada puede afectar a un yo ateo y separado? En primer lugar, porque no es un dato sensible dado al gozo ni proviene de una colectividad previa que lo da por conocido. Se presenta como rostro que se expresa en sí y por sí, rompiendo la heterogeneidad del espacio. Su resistencia a ser apropiado por el poder del yo significa que cuestiona su acción libre, lo expone y lo conmina a responder de sí. Éste es el punto de unión y fisura en el pensamiento levinasiano: la palabra de acogida<sup>19</sup>, mi rostro, es dirigida al otro y me expresa. La conminación a responder indica el momento de relación y no-relación en la que el sujeto es expuesto por el otro. La idea del infinito señala esa inadecuación ética.

El llamado a responder que hace el otro es la indicación de la singularidad del yo a pesar de sí mismo, una pregunta cuya primera respuesta no es una palabra, sino el testimonio de sí. El yo es señalado con una huella que no puede negar, pero que no puede cargar. Así como la vergüenza, no corresponde a la estructura de la conciencia y de la claridad, sino que está orientada a la inversa. Su sujeto me es exterior<sup>20</sup>. Su anterioridad proviene precisamente de que el yo no puede evitarla, ni puede abandonarse a ella.

---

<sup>19</sup> "Lévinas propone pensar la apertura en general a partir de la hospitalidad o de la acogida —y no a la inversa". Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, p. 37. Trad. Julián Santos Guerrero.

<sup>20</sup> "La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta". Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, p. 106.

Por el Otro, y ante el Otro, el yo es expuesto, señalado, singularizado y adulto para responder.

El yo sólo es sí mismo en la exposición al otro. La expresión "idea de infinito en mí" se refiere a una alteridad constitutiva del sí mismo, pero que no es circular. Expresa la rectitud de una relación externa más urgente que el autoconocimiento, y que incluso le da sentido a éste. El "conócete a ti mismo" socrático deviene en un "responde de ti mismo al otro", pues sólo el otro pone en evidencia lo que el yo oculta, su secreto<sup>21</sup>. El aprendizaje de una novedad absoluta, indagada por Kierkegaard en sus *Migajas filosóficas*, no podía ni venir del yo mismo como una *anamnesis*, ni de cualquier otro que pudiera ser libremente reemplazado. La enseñanza de una novedad inacabada proviene del absolutamente otro, y esta enseñanza es la exposición del yo como conminación a responder y dar el rostro.

## Conclusión

La posibilidad de acceso al sí mismo radica, por tanto, en la ruptura otorgada por la epifanía del rostro, en un orden que rebasa la referencialidad ontológica. La idea de infinito de Descartes, aunque aún en un lenguaje sustancialista, designa esa alteridad radical.

Descartes lo piensa como ser eminente [...] ante lo cual cabe preguntarse si el "eminente" que califica el ser de Dios no se refiere a la altura, a la altura del cielo por encima de nuestras cabezas, el desinterésamiento de esta altura y, por tanto, un desbordamiento de la ontología.<sup>22</sup>

Lo radicalmente importante es la ruptura de la unidad de la conciencia sin desintegrarla.

Queda por preguntarnos, entre muchas cosas, por la relación entre ética y ontología. Si esta primacía de la alteridad del rostro no implica una ética como filosofía primera y si tal cuestión es posible.

---

<sup>21</sup> "El maestro es Dios mismo quien, actuando como ocasión, consigue que el discípulo recuerde que es la no-verdad y la causa de la propia culpa. ¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no-verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle *pecado*". Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1999, p. 32. Trad. Rafael Larrañeta.

<sup>22</sup> Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 249.