

El *Alterius* como principio para la ética de la alteridad*

The Alterius as the Beginning From the Ethics of the Alteridad

William Rojas Cordero

Resumen

Este artículo busca comprender el pensamiento metaético de Emmanuel Levinas según las perspectivas de una posible ética universalista. Además, pretende significar y resignificar algunos de los principales postulados de sus teorías éticas. Para ello, en primer lugar se presenta el fundamento etimológico del *alterius*. En segundo lugar, se muestra una posible relación entre las teorías éticas levinasianas con otros filósofos como Foucault y Ricoeur. En tercera instancia, se presta atención a la crítica del “ahí” heideggeriano *versus* el “hay” levinasiano. Y por último, se analiza la ética desde el lenguaje y la poesía bajo la mirada que Levinas tiene sobre Maurice Blanchot.

Palabras clave: Alteridad, Levinas, ética, metaética, encuentro, *alterius*.

Abstract

This article tries to understand the metaethic thoughts of Emmanuel Levinas according to the perspectives of a possible universalistic ethics. In addition, it means and re-means some of the prin-

cipal postulates of his ethical theories. First of all, it presents the etymological foundation of the Alterius. Secondly, Levinas shows himself a possible relation between the ethical theories with other philosophers such as Foucault and Ricoeur. In third instance, it pays attention to the critique of “There” from Heidegger versus “There is” from Levinas. And finally, the ethic is analyzed based on the point of view of the language and the poetry inside the look of Levinas about Maurice Blanchot.

Keywords: alter, Levinas, ethics, metaethics, the meeting, alterius.

Introducción

Para abordar el pensamiento de Emmanuel Levinas¹ es importante tener en cuenta algunos argumentos metaéticos que prefiguran la filosofía de la alteridad y el encuentro con el rostro del otro; es decir, según los presupuestos de soledad, fraternidad, amor, cara a cara, el mandato “no matarás”, infinitud, responsabilidad e, incluso, el deseo metafísico mediado por el lenguaje. Además, el autor postula la ética como filosofía que va más

• Fecha de recepción del artículo: 12-05-2011 • Fecha de aceptación: 05-08-2011.

WILLIAM ROJAS CORDERO. Filósofo, Teólogo, Especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Docente investigador y fundador del grupo “Devenir” de la Facultad de Filosofía; director del grupo “Humanismo y Desarrollo sociocultural” del CIDEH de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Correo electrónico: william5rc@yahoo.com.ar.

* Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de investigación *Perspectivas de una ética universalista*, del grupo Devenir de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá. 2008-2010.

1. Emmanuel Levinas nace en Kaunas (ciudad de Lituania) el 12 de enero de 1906. En 1914 a causa de la Primera Guerra Mundial, emigra con su familia a Karkhov (Ucrania), donde vive la revolución bolchevique que avanza por toda esa región. Su experiencia de la vida se arraiga, por una parte, en la conciencia de un pueblo que ha padecido las barbaries nazis y se manifiesta, por otra parte, dentro del pensamiento francés, sin despreciar por eso la fenomenología alemana. En 1923 estudia en Estrasburgo (Francia) filosofía con Blondel hasta 1927. Por esa época conoce a Blanchot. Durante su estada en Friburgo cursa filosofía con Heidegger y Husserl y asiste en Davos al encuentro entre Heidegger y Cassirer en torno a la obra de Kant.

allá del encuentro físico con el otro, transversalizada por la manifestación del *alter* a partir de la relación con el absoluto e inescrutablemente otro comprendido en el tiempo y la exterioridad. En conjunto, el texto que el lector tiene en sus manos se propone una sencilla y benéfica ética del encuentro, que en otras palabras es la misma metaética o metafísica de la alteridad.

Del *Alterius* a la alteridad (*Ad Unguem*)

Desde *De la evasión* (1935), pasando por *De la existencia al existente* (1947), continuando con lo más maduro de la literatura levinasiana en *Totalidad e infinito* (1961), *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), *El tiempo y el otro* (1979), hasta llegar a la obra sucinta, elocuente y concreta de *Ética e infinito* (1982), incluso sin omitir los contenidos de la mayor parte de sus otras obras, encontramos el común denominador de la alteridad construido bajo el instrumento de la metaética, las bases sólidas del Talmud y fuertes elementos fenomenológicos. Nombramos el Talmud porque no solamente solidifica la propia vida del autor sino también su filosofía.

A partir de allí se evidencia que hay en el autor un deseo metafísico de ir al encuentro del otro (del yo hacia el otro, del mismo al otro), relación mediada por la totalidad, el tiempo, lo intransitivo y la infinitud. Pero ahora, de un modo particular, el interrogante es: ¿Qué es lo que me hace ir hacia el otro, encontrarme con el otro y lo otro, en un viaje permanente? Este interrogante, en su mayoría, ya lo ha resuelto Levinas. Ahora bien, no se trata quizás del “qué”, sino del “cómo” ir hacia el otro, desde lo generado por el deseo, la infinitud y la intransitividad. En fin, el sujeto es sujeto de realidades, por lo tanto es también cobijado por lo transitivo, y es ahí donde el “cómo” adquiere sentido. La relación con el otro implica respeto, es decir, el otro *es respeto*, pero no es lo único. Podemos expresar también, y no sólo por la época en la cual vivimos, que debemos ir con mucho cuidado hacia el otro (*Ad Unguem*). Además de la infinita responsabilidad hacia el otro, postulada por el autor, es menester plantear también un infinito y total cuidado para el otro y con el otro.

Pues bien, entremos en lo que llamaría Gadamer “sutileza de explicación” (es decir, en la sintáctica del texto). El *Ad*, según sus etimologías latinas, constituye diversidad de significaciones, a saber: 1) de dirección; 2) de proximidad; 3) de finalidad; y 4) de relación, comparación. Miremos ahora cada una en sus diversas acepciones: 1) de dirección: en espacio, en el tiempo, en el orden afectivo y moral, con idea de movimiento real o figurado; a, hacia, junto a, ante, ir a, distancia, duración, resultado de una acción, enlace, adición. 2) de proximidad: adaptación sin idea de movimiento; junto a, ante, en. Determinación precisa de lugar o tiempo: junto a, en el mismo lugar. 3) De finalidad: destino, intención; a, para, a fin de. 4) De relación - comparación: en comparación de, ante. Oposición, respuesta: a, ante, en vista de. Conformidad: según, de acuerdo con, a voluntad de.

En este mismo contexto etimológico *Unguem* significa de una vez unido al *Ad*: “con el mayor cuidado”. Además de lo anotado, nuestro interés sigue siendo el *Alterius* (prójimo), que, entre otras cosas, nace de los estudios talmúdicos y bíblicos que realiza el filósofo lituano. Ahora, más que componer una frase, se trata de afirmar el *Ad Unguem Alteri*, lo que significa: “Ir hacia el otro con el mayor cuidado”, complementado además con expresiones como: “ir a”, “hacia”, “junto a”, “según”, “de acuerdo”, “con el mayor cuidado al prójimo”, “al otro”. Vemos que la fuente dialogal de dirección, proximidad, finalidad y relación es el terreno propicio para seguir hablando del cómo se relacionan el otro y el mismo bajo la medida del cuidado y el respeto al “Absolutamente otro” que se encuentra en el otro.

El cuidado es, por demás, la finalidad y no la trivial contingencia mediática. Se trata de revivir la regla de oro: “No hagas a otro lo que no quieres para ti”; regla tan antigua como universal, incluso, presente de alguna manera en la ética de la alteridad del autor.

Comprendamos, entonces, que entre *Alterius* (el otro) y *Alter* (el yo, el uno) existe la misma relación de otro y mismo. De estos podrían nacer los postulados de la alteridad, de otro mediato e in-mediato; tanto el próximo como el lejano desconocido del que no sé nada; pero que, gracias a lo absoluto e inescrutablemente otro compren-

demostramos, más pocas veces entendemos². Es fácil ver que la teorización de la alteridad es relativamente sencilla, el problema está en el momento de su aplicación; muchos nos quedamos, como reza el lema del diccionario, *Qui nihil alterius causa facit*; que traduce, “el que no hace nada en bien de su prójimo”. Si sabemos de qué se trata, ¿por qué no lo hacemos? Pregunta que da para caminar por largos senderos, incluso espinosos, sobre la tan hablada ética; pero que, sin duda, seguirá siendo el talón de Aquiles para la reflexión ético-filosófica. Esto significa que existe algo que media la relación de convivencia entre el mismo y el otro. Por lo tanto, la tesis queda abierta y sin completar para generar sospechas y expectativas que se puedan pensar en otros momentos y circunstancias.

El cuidado del otro y el cuidado del mismo

La ética de la alteridad sostiene la tesis de que se puede ver a los sujetos como “seres en relación” con el otro y lo otro, es decir, con la necesidad del cuidado del otro interpretado como el “ir con el mayor cuidado hacia el otro”. Ahora es necesario aclarar que dicho cuidado no manifiesta condiciones o determinaciones que rompan la total e infinita responsabilidad y libertad para con el otro; por el contrario, reafirman el terreno del compromiso, la exterioridad y la exclusividad de la alteridad.

El prójimo no es pura subjetividad metafísica trascendente; su contexto es real y objetivo, es un otro que me exige y confronta. Entre el mismo y el otro existe *Ad Unguem*. El “ir con el mayor cuidado” contiene no sólo el cuidado espiritual, sino también el físico. Por esto es necesario retomar las tesis no solamente de Levinas, sino las de Michel Foucault y Paul Ricoeur. Las primeras, de Levinas ya propuestas; las segundas, igualmente conocidas y muy útiles para nuestra relación, y las terceras, casi ausentes en este trabajo, pero latentes y listas para señalar. Por lo tanto, una pregunta que podría evidenciar una posible similitud en el pensamiento de Levinas, Foucault y Ricoeur sería la siguiente:

¿existe la posibilidad de hablar del cuidado de sí y el cuidado del otro como fundamento de una ética para todos?

Los postulados del filósofo lituano ya son más evidentes y cercanos; instauran una responsabilidad infinita para con el otro, sin importar quién sea; pues justamente esa es la relación total de proximidad cuando surge el deseo metafísico del encuentro cara a cara y, a la vez, es la profunda responsabilidad de la exterioridad del otro en la que encontramos todo el posible cuidado para con el mismo y para con el otro. El encuentro con el otro no marca un cuidado hacia lo puramente físico del rostro. En cambio, sí considera la posibilidad de ver lo no visto en un prójimo cercano y lejano, mediado por la historia y el tiempo bajo una constante economía del otro. Levinas afirma en *Ética e infinito*: “[...] el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él [...]” (Levinas, 1991: 90). Parafraseando al filósofo, en la relación del yo y el otro, su cuidado y responsabilidad se incumben.

Ahora bien, con relación a Foucault, es conveniente empezar diciendo que el talante investigativo de su cuestión proviene de los griegos. Ellos configuran en él una especial atracción por una ética de los usos, fundada en el buen *daimón*, como la correcta intención que lleva a la vida coherente y por tanto a la felicidad (eudaimonía) que ya había planteado Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, en el cual admite que pensar bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz.

Además, así como el hombre es un ser político, social, económico y ético, del mismo modo es cuerpo sexuado. Reconocernos como seres sexuales implica reconocernos como sujetos de deseos y, a partir de esto, en un contexto más amplio, desarrollar la ética del cuidado de sí, desde la cual el hombre genera lo que Foucault llama “las artes de la existencia”, que no son más que reglas de conducta hacia la auto-transformación, el auto-

2. Es importante aclarar que de acuerdo con Gadamer, y desde un punto de vista cercano a la hermenéutica, comprender es una acción puramente epistemológica y entender es una acción convivencial. En otras palabras, comprender es pensar y entender es vivir.

cuidado y la autoconstrucción, como quien elabora una obra de arte.

En este sentido, Foucault en *La hermenéutica del sujeto* acredita a la cultura de Occidente como la primera en la cual el cuidado de sí mismo ha sido pensado como libertad individual y como problema ético; a esto se le suma la arqueología que Foucault realizó en sus investigaciones, buscando un *arjé* y un *telos* para intentar asumir por cuenta propia la existencia.

En Foucault, la experiencia moral de los placeres sexuales se comprende como *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* y *sophrosyne*. Interesa rescatar que por *aphrodisia* se entiende el dominio de la preocupación moral, además de las obras y los actos de Afrodita (Foucault, 1986: 35–51). Pero el análisis foucaultiano no es de carácter normativo, es decir, su propósito no es establecer qué actos son válidos o inválidos, sino descubrir el rigor ontológico de la sustancia ética que mueve al sujeto a comportarse de tal o cual manera. Además, en la reflexión acerca de la ética sexual encontramos la *enkrateia*, (Foucault, 1986: 71) como la regulación de los placeres que se encargan de generar auto-reflexión (interioridad).

Para Foucault, el principio delfico “Conócete a ti mismo” adquiere una resignificación, es decir, se refiere al “Cuídate a ti mismo”. Según este planteamiento, se trata de entrenarse como cualquier ejercicio de aprendizaje continuo. “Y asociará esta exigencia del ejercicio con la necesidad de ocuparse de uno mismo: la *epimeleia heautou*, la aplicación a uno mismo, que es una condición previa para ocuparse de los demás y dirigirlos [...]” (Foucault, 1986: 71). Este cuidado de sí, como es evidente, contiene un “mismo”; pero, solamente se realiza en la medida que también procure ocuparse de los otros, transformando-se y transformando-los. De tal forma que encontramos cercanía, por lo menos teórica, entre Levinas y Foucault en cuanto al yo y al otro se refiere.

¿Y dónde queda Ricoeur? Alejándonos un poco de sus planteamientos sobre la voluntad y la hermenéutica, solamente tomaremos su texto *Sí mismo como Otro* para explicitar algún referente, evitando que sea reduccionista. Sin duda alguna, en Ricoeur el componente semántico del lenguaje –desligado del estructuralismo (amén de la crítica que él mismo elabora al plantearlo como tesis

antihumanista)– adquiere una sólida significación. En Ricoeur la acción ética sólo se desarrolla gracias al lenguaje, es decir: el mismo-yo (Ídem e Ipse = Sí) sólo se manifiesta (hacia el otro) en tanto que se entiende como un otro (alter); por cuanto “sí mismo como otro” (Ricoeur, 1998: estudios 7,8 y 9) es en el ámbito de la identidad (el sí) y la alteridad (el alter) donde adquieren su más contundente reciprocidad. En Ricoeur no existe un yo vacío, ya que el sí mismo sólo se constituye en tanto que es otro. El yo es el puente entre la *ipseidad* del sí y la alteridad del otro.

Es evidente, entonces, el común denominador entre estos tres horizontes, a saber: el cuidado del otro y el cuidado del mismo. Basta con decir, por ahora, que la soledad, el solipsismo y el egocentrismo se superaron gracias al presupuesto de la alteridad. Sin embargo, no creemos que existan en filosofía argumentos radicales que solucionen, delimiten y acaben tal reflexión. Algo así sería sospechoso –hablando en términos de Ricoeur–.

“Ahí” versus “hay”

En la segunda conversación de *Ética e infinito*, titulada “Heidegger”, a propósito de las respuestas de Levinas, Philippe Nemo hace algunas explícitas notas a pie de página que ayudarán a aclarar este asunto. Sobre todo lo concerniente al *Dasein*, que termina constituyéndose como “ser ahí” y, por tanto, nos involucra con uno de los tantos libros admirados por Levinas: *Sein und Zeit* (Ser y tiempo). Dice nuestro autor: “Con Heidegger, en la palabra ser se ha despertado verbalidad, lo que en ella es acontecimiento, es el pasar del ser” (Levinas, 1991: 36). El “ahí” se rige por lo que acontece, por los actos y las formas de ser. “*Sein und Zeit* ha quedado como el modelo mismo de la ontología” (Levinas, 1991: 39); en ella, el desarrollo del ente se manifiesta como la esencia de las cosas, lo que aparece. En Heidegger el hombre no aparece como sustantivo, sino como “verbo”: “Es” (Levinas, 1991: 36). Al denotarse como verbo muestra su carácter particular de aplicabilidad y finalidad del sujeto, para lo cual está hecho, según la condición existencial que le corresponde. El “ahí” heideggeriano es para la muerte, es la determinación metafísica y ontológica del ser. El sujeto es igual a ser, el hombre como ser individualizado

en el ente. La muerte en Heidegger no es la sublección sino la negación del ser, aunque, gracias a la muerte, se puede entender y comprender, en parte, el “no ser”.

Antes de ver lo negativo y lo positivo que subyace en el *versus*, observemos concretamente lo que Levinas dice del “hay”, tema fundamental de muchos de sus escritos, pero sobre todo el concebido en 1947, *De la existencia al existente*, aunque postula unas aclaraciones concretas en *Ética e infinito*.

El filósofo afirma, refiriéndose a *De la existencia al existente*: “Trato en él de lo que yo llamo el – hay–” (Levinas, 1991: 43). Este “hay” expuesto de manera explícita en la tercera conversación de *Ética e infinito*, es lo impersonal, *verbigracia* “llueve”, dice Levinas. Por un lado, la noche es la experiencia propia del “hay”, el “hay” es ausencia y presencia, vacío y totalidad, pero a la vez es encuentro entre la ausencia y la presencia. El susurro de la concha de caracol vacía en el oído es el “hay”.

Por otro lado, también es horror frente a la fatiga y pereza del porvenir; es la brega según la cual se logra la asunción, la no-oscuridad de la noche. Pero el “hay” es la superación de lo puramente existente, dejando de ser un en sí, superando el des-interés y pasando a ser para el otro. Es el murmullo de la soledad que invita a la alteridad. Es el “ello da” que solamente en la medida que se dona al otro se supera la condición de solipsismo y sale triunfante hacia el encuentro del otro, a la vida.

El horror del “hay” está en la determinación del ente, de lo no cambiante, y es aquí justamente donde está el *versus* con Heidegger, sobre todo en la determinación para la muerte. En cambio, la muerte para Levinas es “lo que aún no es” (1979), por “lo cual no debemos preocuparnos” y por tanto ese horror debe ser superado por el “hay” de la posibilidad del encuentro, aunque esté subordinado al cansancio y al instante del existente, que debiera estar cargado de significado por el existir.

El “hay” lo abarca todo en el juego del ser (Levinas, 2000: 88) indeterminante y anónimo. El “hay” contiene ausencia y presencia, por lo tanto anonimato esencial y participación del todo. Metafísicamente siempre se ha logrado comprender la infinitud, gracias al todo y la nada, resultado de por sí metafísico; pero que recobra el sentido

para ese impersonal “hay” que ronda los existentes, en lo posible debidamente llenos de existencia. Justamente, Levinas llama hipóstasis, como “algo que es”, a la relación del existente con su existir (Levinas, 1979: 88). Finalmente, se busca no exaltar el “ahí” determinado “para”, sino el “hay” con posibilidades infinitas “de”.

El lenguaje y el otro

De lo que se trata ahora, y en el mismo contexto de la alteridad, es de analizar de alguna manera la mirada del poeta y la mirada del filósofo, aunque para Levinas el poeta es el otro, incluso el amigo, es decir, Blanchot, sobre quien centraremos la reflexión de este numeral.

“El otro, ahora Blanchot, crítico literario que se adentra en una de las reflexiones más radicales sobre la experiencia artística y poética moderna, [...] escritor, [...] sumido desde afuera en la exploración ilimitada del espacio solitario y alógeno de la literatura” (Levinas, 2000: 10). En la fascinación por crear conceptos y nuevas “formas” de pensamiento; por desarrollar teorías genuinas, nos encontramos con amigos y colegas que nos interpelan con sus críticas, ya sea para elogiar o ayudar a construir, nos tienden su simpatía, nos permiten configurar incluso un nuevo sentido de reflexión. Sin duda, ellos conforman el sentido de la amistad y la alteridad de la que se predica en gran parte de la literatura levinasiana.

Tal convivencia cercana es a lo que podemos llamar acuerdo, secreto, pacto, sello de amistad profunda. Por un lado, Levinas está consagrado a la tarea de *remover* los cimientos del pensamiento metafísico en busca de las huellas del rostro donde yace una trascendencia de raíz ética no considerada desde la misma tradición metafísica. Por otro lado, Blanchot, crítico literario de profunda reflexión, se adentra a explorar de una forma más radical la experiencia artística y poética. Pero, ¿cuál es la cercanía, cuáles son los puntos de encuentro entre estos dos amantes de la literatura? “Conocimiento del desconocido, saber del otro que, retráctil, permanece irremisiblemente fuera y más allá de mí [...]” (Levinas, 2000: 10). Entonces, podemos comprender que la relación de los amigos era lo bastante próxima como para compartir un itinerario trazado por los mismos intereses, los

temas, las imágenes e, incluso, hasta las mismas obsesiones hacían parte de su mismo sentir (Levinas, 2000: 88).

Los temas que aquí unifican el contenido filosófico y literario de nuestros autores se centra en el amor por la literatura, la muerte, el encuentro, la infinitud, el tiempo, el lenguaje y el ser. En ellos existe un deseo metafísico de ir hacia el otro: “El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro” (Levinas, 1991: 57); por eso, al relacionar esta crítica de Levinas con la literatura y poesía de Blanchot, podemos constatar el trazado que los identificaba y los unía como pensadores que iban más allá de los supuestos plantados por distintas tradiciones: “Blanchot habla de la soledad esencial en la que se está sin ser, de la murmuración deshabitada e ininterrumpida del afuera, de la otredad absoluta de lo neutro que –más allá y más acá del ser– suspende la afirmación y la negación y la suspensión misma” (Levinas, 2000: 11 - 12). Gracias a Blanchot se encuentra el antirrelato de la alteridad, es decir: la soledad, constituida como lo no otro. En su crítica literaria descubre, amén de la poesía, el papel del lenguaje, como “lo más allá de”, el yo fuera de sí, que además de la alteridad es el correlato del yo. En palabras de Foucault, es “pensamiento del afuera” (Foucault, 2004), asunto que también el mismo Foucault descubre gracias a Blanchot.

Pero es “la mirada del poeta” (Levinas, 2000: 27) lo que también interesa analizar, es la reflexión que hace Levinas al pensamiento mismo de Blanchot desde un enfoque artístico y ontológico. Blanchot pretende hacer una crítica de los grandes literatos: Hölderlin, Mallarmé, Rilke, Kafka y Char. Según Levinas, el trabajo de Blanchot se sitúa más allá de la crítica y la hermenéutica: llega hasta un interés por el humanismo de la filosofía que debe enaltecer la figura del sujeto pensante.

Aunque los acontecimientos actuales sirvan más a la historia que la misma poesía, es justamente la mirada de la poesía la que con cierto desdén muestra su actitud mesiánica para la filosofía, sobre todo cuando José María Cuesta dice: “El arte y la literatura revelan así la aparición de lo que no aparece [...]” (Levinas, 2000: 14). Según Blanchot, lo que permanece, lo otro, no es el pensamiento; es, precisamente, el lenguaje del poema; es aquello que siempre está dispuesto a permanecer en la

poesía para siempre, en la obra; no en el escrito, sino en el mismo otro que se deja conocer gracias al lenguaje ya que “[...] toda obra es tanto más perfecta cuanto menos importa su autor, como si ésta estuviera al servicio de un orden anónimo” (Levinas, 2000: 35).

En la palabra está el poder del acercamiento y el alejamiento, el decir y lo dicho, el existir y el existente; incluso la posibilidad de ser y no ser es la hipóstasis constante de la realidad y la sombra. En términos de nuestro autor, constituirían la primera noche y la segunda noche, o mejor la otra noche, que sólo se entiende por el lenguaje. Ahora, la palabra mantiene vivo el recuerdo, la memoria, es imposible olvidar, así como “[...] la muerte no es el fin, es el no acabar de acabar [...]” (Levinas, 2000: 37), de la misma manera el decir y lo dicho cobran similitud entre el existir y el existente: lo uno se hace pleno en lo otro, se necesitan para ser. Qué paradojas tan terribles y tan necesariamente inherentes.

Blanchot denomina a la escritura como una loca dentro de la economía general del ser; sin embargo, el ser en la escritura no comporta ninguna morada o exterioridad alguna; por tal motivo, el ser para este autor es espacio literario, es exterioridad absoluta, es lo que él denomina “segunda noche” de la que ya hemos hablado.

En esta presencia de la ausencia, plenitud del vacío o luz que brilla en lo oscuro, se encuentra el ser como exterioridad, que advierte, que hace eco, que engrandece, desaparece y aparece. “El ser revelado por la obra –llevado a decirse– está más allá de toda posibilidad, como la muerte que no se puede asumir a pesar de toda la elocuencia del suicida, pues yo no muero jamás, siempre se muere” (Levinas, 2000: 40). Por lo cual, la perpetuidad del soy se manifiesta en el “ser y dejar de ser eterno”. Es retomar la muerte como “lo aún no”, el “inicio eterno del fin” acompañado del lenguaje como la línea guía de la existencia, del ser y su morada, ya que “[...] la búsqueda poética de lo irreal es la exploración del fondo último de lo real” (Levinas, 2000: 43-44).

En conclusión, es importante recalcar la “inherencia del lenguaje” a la alteridad, como el color azul es al cielo que nos cobija, que nos abarca y llena sin tocarnos ni lastimarnos; pero que inunda nuestro ser; el que está pero no vemos; que nos

sostiene sin saberlo en lo silencioso de la exterioridad. Diría Cuesta Abad: “Es la luz dorsal de la palabra” (Levinas, 2000: 26). Por lo tanto, en el ajetreo del ir y venir, morir y no morir, aludimos al poeta que todos llevamos dentro para gritar: ¡lo único que no existe es el olvido!

Bibliografía

- DERRIDA, Jaques (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas*. Madrid: Trotta.
- DICCIONARIO ILUSTRADO. Latino – Español. Español – Latino. Spes
- FOUCAULT, Michel (1986). *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (1985). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1986). *La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2004). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Verdad y método*. Tomos I y II. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER Hans-Georg (1996). *Mis años de aprendizaje*. Barcelona: Herder.
- GRONDINE, Jean (2000). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder.
- LEVINAS, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- LEVINAS, Emmanuel (1993). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*. Madrid: Pretextos.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- LEVINAS, Emmanuel (1979). *Dios la muerte y el tiempo*. Madrid: Antropos.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta.
- LEVINAS, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- RENAUT, Alain (1998). *El futuro de la ética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- RICOEUR, Paul (1998). *Sí mismo como un otro*. Madrid: Trotta.

