

Erik Del Bufalo *

Emmanuel Lévinas: El prójimo como utopía

Resumen:

Lévinas señala, a propósito del poeta Paul Celan, que el prójimo es una utopía; pensar esto sólo es posible fuera de toda patria, paradero o raíz. En este artículo nos proponemos ofrecer una explicación de esta idea.

Palabras clave: Lévinas, Celan, Heidegger, Husserl, Fenomenología, Prójimo, Rostro, Utopía.

Abstract:

For Lévinas, reckoning the work of Paul Celan, the Other (Autrui) is an Utopia. But, to think the real dimension of this, we must go beyond the influence of any homeland, whereabouts or roots. In This paper we aim at this problem.

Keywords: Lévinas, Celan, Heidegger, Husserl, Phenomenology, Visage, Fellow man, Utopia.

* Universidad Simón Bolívar. Departamento de Filosofía

«Personne n'est chez soi»
E. L.
El límite positivo del ser

Pensar no es conocer, pensar es cruzar una línea que nunca se alcanza. Como si fuera un litoral entre un mar infinito y una tierra incógnita, aquello que está más allá del saber de las cosas, más allá de las esencias (*epékaina tes ousías*) no es una nada, es el desbordamiento del Bien con respecto al Ser y a la Esencia. Este desbordamiento no es la negación de las cosas, es el horizonte inasible, como lo es todo horizonte siempre conjeturado, que hace que las cosas sean bajo la forma de algo en primer lugar¹. Pero el prójimo no es un objeto, no es una cosa, nunca se conoce, no nos viene de una forma, porque él está más allá de la esencia y del ser, se encuentra en la posición del Bien. Este lugar fuera de la matriz del mundo (*chôra*), donde son posibles todos los lugares, lo llama Lévinas «exterioridad».

Toda ética, que postule un «Bien más allá de la esencia», será, entonces, el pensamiento y la acción, de una relación real con el exterior del Ser. El Bien no es nada, pero es lo más alto. Para Lévinas, siguiendo a Platón, la ética sólo puede ser alumbramiento de lo bueno si lo bueno es antes de *ser-algo*. Exactamente como pasa con el prójimo que, antes de ser algo determinado, incluso un alguien, es *ya antes de ser*, y está primacía no significa otra cosa que su dignidad. Por ello, siendo este lugar, donde yace sin estar (*il y a*) mi prójimo – cualquier hombre –, el primer lugar, la ética no es otra cosa que la verdadera filosofía primera, y el «otro hombre» es mi prójimo porque es lo que se encuentra más cerca, aún más cerca que el Ser.

La obra de este filósofo francés de origen lituano inaugura una nueva perspectiva para comprender la propia relación con el otro, *la relación ética* y el pensamiento de esta relación, *la ética*, no como pensamiento de los primeros principios pero como Bien más allá de los principios. Se trata de la primacía

¹ Platón, *Republica*. 509b

del Bien con respecto al Ser, o, lo que viene a significar también, «metafísica» o «anarquía»; esto es, «decir» antes de «lo dicho de lo que es» (*ôvââ ôê*). Estamos, por lo tanto, ante la posibilidad de que el *Logos* –ya desde sus designios presocráticos– no sea más un lenguaje de nadie, un lenguaje neutro, pero un lenguaje que «quiere decir».

Es la perspectiva ética o de la responsabilidad con lo indecible del «otro hombre» quien, sin embargo, dice aunque no se le entienda porque posee otra lengua o porque el sentido de sus palabras se nos escape. Este ver o escuchar al prójimo en tanto prójimo implica también dar un paso fuera del *Logos*. Esta no equivalencia del pensar con su afuera – que no es el *Ser* inmanente al *Logos* – no se fundamenta en las nociones ni de bien ni de deber, no es una ética ni eudemonista ni normativa. Pues el pensar el ser y el ser pensado forman un sistema que no va más allá del ser. En cambio, se trata aquí de una ética de la alteridad, de la trascendencia radical, basada en el prójimo como «extranjero», noción que apenas es asible en sí *misma*. Apenas asible en sí misma como también lo es la noción del prójimo, ya que siempre se difumina entre lo particular y lo general, entre la cualidad y la cantidad, entre lo Uno y lo múltiple (*A utruî* en vez de *prochain*)²; es *prójimo en tanto me es ajeno* y algo de él se *enajena* del Ser. Es verdad que la ética de Lévinas se fundamenta en la idea del bien; hay un bien, pero esté bien, al igual que en Platón, tiene una realidad que sobrepasa al Ser. No se puede ser bueno, pero se puede estar a la altura del Bien («Bien supremo», si se prefiere); a esta altura Lévinas la llama Dios y aparece sólo en tanto altura en la manifestación del prójimo, esa manifestación es su rostro (*usage*), es decir, lo que al ser visto no se deja ver del todo.

El otro, en tanto es mi prójimo, sólo es, sólo existe, en el horizonte de la utopía. Ese no lugar, esta imposibilidad de estar en el mundo. Un lugar sin *topos* que coincide en la aparición del otro, tras un horizonte allende el mundo. De hecho, nada más ajeno a la utopía que el mundo, lugar de todos los lugares,

² La palabra constante en Lévinas es *A utruî* cuyo equivalente en castellano se ha perdido. En francés existe también la palabra «*prochain*» para referirse al prójimo. Sin embargo, Lévinas suele emplear el término *A utruî* cuyo referente no es ni particular, una persona, ni universal, la humanidad toda. Es una noción que en cierto sentido es siempre menos que una idea.

topo-logía de todos los *topoi*. Una utopía mal puede ser cosmológica. Por esta razón, Lévinas sólo llama utopía a este hueco en el ser, donde se aloja el prójimo en tanto tal, el «extranjero». Así lo ha dicho a propósito de la obra del poeta Paul Celan³. La alteridad ocurre en la visión donde no hay una «casa del ser», donde no hay domicilio y cuando le toca decir al verso el «mundo se ha ido, me toca a mí llevarte»⁴.

La utopía o el prójimo aparecen bajo tres horizontes de un mismo plano infinito: rostro, deseo y significación. Pero la utopía nunca es una utopía del mundo, del topos «último» que llámanos mundo, la utopía es un lugar fuera del horizonte del mundo. La alteridad que es la esencia del prójimo encuentra en el nudo formado por estos tres movimientos, una salida para la filosofía como «*défaite, défection de la présence impossible*.»⁵ Una salida a la filosofía, a la filosofía de la presencia según la postura de Derrida –que luego es retomada por Lévinas– de la ontología como fundamento de la filosofía, de la mismidad entre la representación del pensar y la presencia del ser.

Pensador, a la vez, precursor y heredero del mayo francés, la obra de Lévinas está en el horizonte de las filosofías de la trascendencia, o del giro judío de cierta filosofía contemporánea, como las de M. Buber o F. Rosenzweig –quien ocupa un lugar especial– pero también la de católicos como Gabriel Marcel, a veces muy presentes en la obra de Lévinas como para ser citados por este último. En el contexto de la trascendencia o de la alteridad radical con respecto al pensar, es cómo se puede apreciar la obra de este autor, que no intenta sino mostrar cómo el *genus* y la *polis* son perforados por la distancia del *eteron*, haciendo como si la palabra ética derivada de este *eteron* del prójimo y no del *ethos* de la moral. La alteridad, en su distancia, en su trascendencia, es orificio (*perceé*) en el mundo. El prójimo no sólo es extraño a mi lengua, a mi ley, a mi cultura, es el extranjero del mundo mismo, es el extranjero de la filosofía. La cultura, la moral, la política, la lengua, las formas del mundo en

³ Emmanuel Lévinas, *Nom propres*, París, Fata Morgana, p. 54 : «Rien n'est plus étrange ni plus étranger que l'autre homme et c'est dans la clarté de l'utopie que se montre l'homme. Hors de tout enracinement et de toute domiciliation ; apatridie comme authenticité.»

⁴ Paul Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 251

⁵ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 67

general, no están más allá de la esencia, son la esencia misma que se encarna en la desgracia humana, en sus guerras y en su incesante necedad. El extranjero, habitante de la exterioridad, está allí afuera, inmediatamente antes del mundo y junto a mí. Él aparece antes de la aparición de un Yo (*Je*), antes de mi propia posición en primera persona y antes incluso de la relación aún demasiado estructurante de un Yo-Tú, como en el caso de Buber. La filosofía de Lévinas va mucho más allá en la búsqueda de la *exterioridad*. Es el infinito que se cuele en los órdenes cerrados.

El rostro más allá del fenómeno

Lévinas es quien introduce definitivamente la obra de Husserl en Francia; su histórica traducción, junto a Gabrielle Peiffer, de las *Meditaciones Cartesianas* da testimonio de su apego a esta obra maestra de la fenomenología, perdida parcialmente en su versión original en alemán. La idea de «horizonte» que inaugura la fenomenología de Husserl desplaza al «concepto» del idealismo y de la ontología en general. El concepto es sintético, inmanencia entre el ser y el pensar. Mientras que el «horizonte», indica la «luminosidad», del individuo que desborda a la idea, del existente que traspasa al pensamiento.⁶ Los humanos no se pueden pensar a través de conceptos, sólo se pueden «ver» en el horizonte de la trascendencia.

El excederse lo humano en la esencia o el desbordarse del fenómeno que es el otro es esta trascendencia. Trascendencia incluso de lo trascendente, de la dación, de lo que se presenta (*es gibt, il ya*) en el mundo. Es una marca que está más allá de un contenido cualquiera de la conciencia. Pero también significa trascendencia a la inmanencia, a la materialidad de la conciencia misma, e, incluso, la unicidad primera de la conciencia (*Ego*). En *Totalité et infini*, obra cumbre, aparece la fenomenología, con su noción de *horizonte*, siendo también heredera del idealismo (recuperación de la ontología) como suplemento de la noción de *concepto*. Si el «horizonte» de la fenomenología lleva un paso más allá el problema de la manifestación con respecto al concepto, queda aún atrapado en la operación de Mismidad, que hace aparecer esta manifestación como valiendo por el ser de lo manifestado. De allí que el mundo

⁶ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971, p.35

como horizonte límite de la conciencia o la primacía del ser con respecto al ente ocupen para Lévinas un mismo lugar, el lugar de lo mismo, verdadero trascendental de la ontología («lo mismo es ser que pensar».⁷

En realidad ya Heidegger había equiparado la filosofía a la fenomenología en *Sein und Zeit*, donde vemos que «*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*».⁸ Pero, la «posesión» de la verdad, tanto en Husserl como en Heidegger, no depende, en un primer momento, de la aparición o la ocultación de del ente, del objeto o del Ser y la subjetividad de este aparecer o no, sino de este aparecer o de esta ocultación bajo la noción de mismidad. Lo «Mismo», que anuncia el proyecto de la ontología desde Parménides, es la posesión del ser por el pensar y lo real por el ser; no importa si el pensar se ha tornado a las cosas mismas (Husserl) o si se confunde en el mismo lugar, en el mismo claro, en el mismo descampado (*Lichtung*) con el Ser (Heidegger). Se trata siempre de una equivalencia especial, que hace del pensar lo real (*le réel*) un poseer lo real, o un no poseerlo realmente si estamos en presencia de una filosofía o de una antropología negativa. Es por eso que la ética, si está sometida a la ontología, siempre se presenta para Lévinas como «dominio». La filosofía como ontología, incluso como fenomenología, «es una filosofía del poder (*puissance*)».⁹

No obstante la fenomenología, filosofía del ser sólo en tanto ente, descoloca a la conciencia de su lugar fundamental: si la intencionalidad sigue siendo concordancia, adecuación, entre la conciencia y el objeto, la «intencionalidad, en la cual el pensamiento sigue siendo adecuación al objeto, no puede definir entonces a la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto es intencionalidad supone ya la idea del infinito, *l'inadecuación* por excelencia».¹⁰ En este sentido, toda fenomenología es ya una trans-fenomenología sin ser una ontología; se trata de una «metafísica» en el lenguaje de Lévinas. De este modo, sólo tiene sentido la fenomenología en la medida que ésta reintroduce

⁷ *Idem*, p.35

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 35

⁹ E. Lévinas, *op. cit.*, p.37: «La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien. En dénonçant la souveraineté des pouvoirs techniques de l'homme, Heidegger exalte les pouvoirs pré-techniques de la possession.»

¹⁰ E. Lévinas, *op. cit.*, p.12. La traducción es nuestra.

la idea de infinito entre el mundo y la conciencia, si el «deseo» implícito en la intencionalidad (en la *noesis*) es previo a esta intencionalidad y no se agota en ella.¹¹ El infinito no es otra cosa que la separación de lo Mismo en relación a lo Otro, la distancia insalvable entre éste y aquél.¹² Es por lo tanto lo infinito que sólo puede ser negación de la finitud: como el movimiento de lo infinito del Otro en mi conciencia no puede ser sino de alteridad radical, la exterioridad está más allá de la relación con lo exterior, «el afuera», en palabras de Blanchot, de la incesante como imposible dialéctica de lo Otro y de lo Mismo o lo Mismo existiendo supuestamente ya en lo Otro. No, lo Otro está afuera de su manifestación y por lo tanto afuera de la manifestación del «rostro», lo que veo del otro en tanto otro.

Lo que se aparece como un «rostro» no es un objeto, es una interdicción. Esta manifestación de lo prohibido encarnado no es un objeto, y no tiene lugar en el horizonte del mundo; su luz alumbra una «altura», una «curvatura del espacio», que nos viene de una posición cenital porque fuera del mundo. Nunca miramos al prójimo de frente, el nos mira desde su altura, y esta altura es su cercanía. El *vis-à-vis* es sólo una ilusión de lo especular, es la imagen de un reflejo que supone a la «reflexión» misma como el ser constitutivo de esa imagen. La infinitud de lo separado es la exterioridad del Ser.¹³ Pero, ¿de qué manera puede lo no-finito ser exterioridad? Y, ¿de cuál exterioridad se trata?

Lo exterior es el otro que, en su altura o en su alteridad, se vuelca completamente, pero inacabadamente, a mi conciencia como interioridad,

¹¹ La lectura que Lévinas hace de Husserl es altamente problemática, por un lado Lévinas critica a Heidegger a partir de Husserl, y por otra parte a veces hace lo contrario. En todo caso, Lévinas puede ser leído como un continuador, a su modo muy particular, de la «apertura» que hace la fenomenología tal como la plantea Husserl. Para este problema ver el largo artículo de Jaques Derrida, «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas» en *La escritura y la Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. Nuestro texto es deudor de este ensayo, incluso cuando, por no hacerle siempre justicia al espíritu de la obra de Lévinas, ignora *ex profeso* sus brillantes análisis.

¹² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 45

¹³ E. Lévinas, *op. cit.*, p.324: «L'homme en tant que qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé -ou saint- visage. Ver también p. 339: «Le 'Tu ne commettras pas de meurtre' qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement.»

pero esa interioridad suya en mí es su radical exterioridad, y de ese afuera en mí, tan extrínseco y tan íntimo a la vez, sólo yo puedo ser responsable. Así, el prójimo en tanto separación se pierde como problema si identifico su alteridad con su «yo». *Alter Ego y Atrni (Alter Huic)*, sólo se presentan bajo la forma de la aporía. En efecto, si el otro aparece bajo la forma del «yo», no aparece en realidad como otro, pero si el otro no es también un yo, en el sentido trascendental, como origen de otra posibilidad del mundo, no es verdaderamente otro. En este sentido –acota Derrida– el problema de la alteridad aparece jugándose siempre entre la «simetría trascendental» y la «asimetría empírica» que sostiene la «economía» del mundo, del yo y del otro: «Si el otro no fuera reconocido como alter ego trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo. Rehusarse a ver en él un ego en ese sentido es, en el orden ético, el mismo gesto de toda violencia».¹⁴ Si embargo, la crítica de Derrida esquiva este problema real igualando el «yo» del otro con el lugar (o más bien el no-lugar) de su aparición: la alteridad. La alteridad del otro, en tanto yo trascendental, es anterior al reconocimiento de su trascendencia, o dicho de otro modo, es trascendente antes de ser trascendental y es sólo por esta trascendencia que puede *aparecer siendo también una profundidad que no aparece*.

La significación del prójimo trasciende la cultura y es anárquica.

Parece de verdad una broma, pero la comprensión ética del otro en tanto se da (*es gibt, il y a*) a la fenomenología no es filosófica aunque ésta no pueda ocurrir sino en medio de la filosofía misma, en un campo plagado de sentidos y de representaciones. El reconocimiento de la trascendencia del otro no puede ser sino irracional, puesto que no es un verdadero reconocimiento, no es una operación pero un raptó, primero *se da*, antes de conocerse y se da aunque no se *reconozca*. La relación ética no es iluminada, es una luz en sí; la claridad del rostro del otro es una claridad sin luz, o mejor dicho una luz que es la pura trascendencia de la materialidad que ilumina.¹⁵ A la vez más allá y

¹⁴ J. Derrida, *op. cit.* p. 169

¹⁵ Cf. E. Lévinas, *Le Temps et l'autre*, París, PUF, 1979, p.46

más acá de la proporción, del «rapport», de la razón, de la *ratio*, mi relación con el prójimo no es ni subjetiva, ni inter-subjetiva, mas es «una recurrencia que me vacía de toda consistencia».¹⁶ Esta recurrencia es el «Extranjero»; Blanchot dirá, de este concepto clave en la obra de Lévinas, que «él es el Extraño Extranjero, aquel Desconocido de quien suponíamos, al principio, que su relación con él era la misma filosofía».¹⁷ Pero el Otro no se da solamente como un agujero en el mundo que me saca del mundo, el otro ocurre en una lengua, y esa lengua es el mundo en tanto mundo significado (*Sinngebung*), donde el fenómeno queda atrapado en las trampas de la representación. Pero el mundo significado, el mundo de la lengua, o de la cultura, no rompe la relación previa, «anárquica» de la patencia del otro, esta patencia es su proximidad, pero como su proximidad es una infinita distancia, el prójimo acontece en una «fraternidad» tácita, allende la lengua y la cultura. Esta relación sin adecuación significa que el prójimo, comparta o no mi lengua, sea o no de mi propia cultura, se encuentra conmigo en un orden pre-significado, en una conexión anterior a todo orden. En última instancia, él es un extranjero antes de ser cualquier otra cosa. Y esa otra cosa cualquiera es lo que rodea al Extranjero, mi prójimo, como coperteneciéndonos, pero nos constituye. «La representación de la significación nace ella misma de la significación de la proximidad en la medida en que un tercero rodea al prójimo.»¹⁸ Ese tercero es la cultura-mundo, en tanto mundo de la significación, y la representación de esa significación es la filosofía, o dicho propiamente, «la ontología», la subsunción de lo Otro en lo Mismo.

Entendamos la idea con otro *verso* de Paul Celan, en una poesía que es el *reverso* de aquello que en Lévinas es reflexión: «La muerte es un maestro de Alemania». Este maestro –¿cómo Heidegger acaso?– conjeturado en la propia idea límite donde el prójimo sólo aparece como el «compañero», como el «hermano» que comparte una presunta raza o visión del mundo, no puede ser maestro sino de «un pueblo», de una «cultura» y de una muerte segura por venir. Toda ontología que se reclame de una lengua (de un pueblo y de una

¹⁶ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987, p. 142

¹⁷ Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1993, p. 101

¹⁸ E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 143

cultura) conlleva consigo un genocidio posible. El pensamiento de Lévinas responsabiliza, «rescata», de la metafísica de un pueblo, de una cultura, de una «Historia», de los miembros de la «casa del Ser» –siempre significada en una lengua concreta– a ese prójimo en peligro de un tercero en cuya realización última, en su *Erlösung*, lleva consigo el signo amenazador de un exterminio. Lévinas rescata al prójimo de la inmanencia del hombre y la cultura, de la inmanencia de la ética al Ser. Todo hombre, en tanto prójimo, compartamos o no la misma cultura, es un extranjero, su manifestación acontece siempre «más allá de una esencia». Por otro lado, esta manifestación no es negativa, puesto que no es un simple fenómeno – «realidad sin realidad», por definición.

Digámoslo de otra forma, la «acogida del Extranjero» no se funda en postulados supuestos por un orden prescriptivo, sea *de facto* o *de jure*, en un orden basado en principios, en una *arabé*. Es este primer orden, «que me embarga», el que funda todo orden humano, en donde reconocemos, sin la necesidad de un habla común, la presencia innegable de lo humano. Ese orden que preexiste a los principios es el orden anárquico del otro.¹⁹ No sabemos cómo sabemos que el otro es también un ser humano, pero sabemos que es nuestro prójimo mucho antes de estar al tanto de su «humanidad». El prójimo es universal, *universal (usage)*, su superficie no se refleja en un yo, ni en un tercero, su rostro es un orificio que nos acerca a un Dios de nadie, porque un Dios de todos, de cualquiera, su epifanía es la de ser un extranjero junto al prójimo que brilla en mí. Pero ni siquiera este Dios constituye un orden previo al prójimo. Es mi prójimo el que funda a Dios como esa perspectiva última, la más «alta», de su propia altura en la proximidad entre los hombres.

Más allá de la ambigüedad, la utopía irrealizable

Todos tenemos en común nuestra diferencia irreducible, esa separación nos comunica. La exterioridad no es inmanente al Ser; con lo exterior sólo

¹⁹ Silvano Petrocino, «Di Lévinas. Passagi per una filosofia dell'altrimenti che essere» in *Aut Aut*, 210, 1985, p. 101. En el pasaje referido de este artículo, Petrocino comenta a su vez un texto de F. Lyotard, «Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas», in «Concordia», 3, 1983

podemos tener un «*rapport sans rapport*», y es esta inadecuación radical o no proporcional lo que nos mantiene en una *relación de separación*, esa relación no es sino la insuficiencia misma de la relación que es incapaz de subsumir en sí los términos (*interminados*) que relaciona. En otras palabras, el infinito es una relación de infinitud entre dos seres separados. ¿Por qué no podemos pensar el ser separado no en tanto tiene de ser sino en tanto pura separación? Esta pregunta que para Franz Rosenzweig era el signo de un misterio, el origen del misticismo y la manifestación de Dios²⁰, es, no obstante, en Lévinas la constatación del prójimo como *prójimo*, antes que como *semejante*. El misterio no es Dios, es el Otro. Somos prójimos porque estamos separados, porque nuestra relación al Ser es de insuficiencia, esa insuficiencia es nuestra proximidad. La relación entre yo y el prójimo es irreducible al Ser, nuestra comunidad es la del exilio; el exilio de la absoluta mismidad del Ser. El exilio, en fin, que significa que ninguna antropología es reductible a una cosmología y que la ética desborda siempre a la antropología. Es por esto que el prójimo está más cerca de Dios que yo²¹, pues la relación de asimetría radical entre mi finitud y la in-finitud del otro es la relación inaugural de trascendencia que se encuentra más allá de «mi poder»: en tanto ser separado, Dios y el prójimo se encuentran en el mismo horizonte de «justicia», o de utopía, en una presencia inasible mas no negativa. Lo irrealizable de esta utopía, su estar siempre en una posición sin lugar, es lo que impide a la ontología –la subsunción de la parte en el todo, de lo múltiple en lo Uno– realizarse como proyecto en el mundo. Esta utopía, porque irrealizable siempre en tanto utopía, es «hospitalaria». Es decir, el otro me recoge en su raptó, en su bondad trans-fenomenica mientras me muestra que la comprensión de su «lugar» sobrepasa toda filosofía, la cual a su vez no puede exceder la antropología sin una cierta violencia.²² Podemos decir así que el primer paso de una ética es el no dejar que la ontología subsuma a la

²⁰ Todo lo que se explica en *Der Stern der Erlösung* estaría orientado a entender la imposibilidad de responder a esta pregunta, en otros términos, a indicar la insuficiencia de la filosofía. La «cruel mentira» de Hegel. O, mejor dicho, la verdadera filosofía, la filosofía primera, sería el esclarecimiento de esta insuficiencia.

²¹ Cf. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, París, Minut, 1982, pp. 66-68

²² Cf. L. Lévinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, Madrid, Trotta, 2001, p. 87: «Desde Hegel, estamos acostumbrados a pensar que la filosofía excede el

antropología, o en palabras de Lévinas, que la perspectiva «metafísica» no se equipare a la reducción ontológica. «Un bien más allá del Ser y más allá de la beatitud de lo Uno –he allí que se anuncia un concepto riguroso de la creación, que no sería ni una negación ni una limitación, ni una emanación de lo Uno. La exterioridad no es una negación, es una maravilla.»²³

La maravilla (*merveille*), la epifanía del otro fuera del mundo, este asombro como *mirabilis*, es la admiración del prójimo que en tanto esta siempre *para-ser-mirado* y nunca *mirado-del-todo*, es lo incompleto, la infinitud, que podemos ver. Es la utopía o el no-lugar del «otro hombre» en su altura. Allí, en esa exterioridad del mirar vemos ya la inminente presencia de quien nos lleva más allá del mundo. «El mundo se ha ido, me toca a mi llevarte», volvamos a decir con Paul Celan; y aunque el mundo no se vaya, tú vienes siempre de otro lugar.

marco de la antropología. El acontecimiento ontológico que se realiza en la filosofía consiste en suprimir o en transmutar la alteridad de todo Otro, en universalizar la inmanencia del Mismo o la Libertad, en borrar las fronteras, en expulsar la violencia del ser.»

²³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p.325 La traducción es nuestra.