

# El tiempo y el deseo

## Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Levinas

Joan-Carles Mèlich

Universitat Autònoma de Barcelona  
 Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social  
 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

---

### Resumen

El objetivo de este artículo es presentar la idea de tiempo en Levinas, vinculándola con el deseo metafísico. Ambos rompen con las concepciones de la filosofía tradicional y abren otro modo de concebir la ética. En la obra de Levinas la ética es una forma «responsiva» capaz de conservar el espíritu de respuesta. Es una ética en la que no sólo el sujeto, el Yo, es puesto en duda, sino que también se cuestiona el espacio entre nosotros. Este cuestionamiento es el fruto de la demanda (*Anspruch*), demanda que surge a la vez como «petición de» o «reclamación» de algo y como «apelación a» alguien.

**Palabras clave:** tiempo, deseo, ética, fenomenología, Levinas.

---

### Abstract. *Time and Desire*

The purpose of this article is to present Levinas' idea of time as related to metaphysical desire. Both break with the conceptions of traditional philosophy, opening up another way of conceiving ethics. In the work of Levinas ethics is a responsive form capable of preserving the *esprit* of response. It is an ethics in which not only the subject, the «I», but also the space between us is put in question. This doubting is the result of a demand, demand understood as «demand to» or «reclamation of» and as an «appeal to».

**Key words:** time, desire, ethics, phenomenology, Levinas.

---

La responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. Esta forma de estar condenado —o esta devoción— es el tiempo.

*Emmanuel Levinas*

### 1. El tiempo

«¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?»<sup>1</sup>. Esta pregunta de Emmanuel Levinas ofrece, desde un

1. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, p. 127.

principio, la posibilidad de «ver» el tiempo de otra forma, esto es, como una no intencionalidad, como «ética»<sup>2</sup>.

Para la filosofía occidental siempre que se habla de la identidad se hace referencia a la identidad del Mismo, y el entendimiento asimila al Otro en el Mismo. El tiempo aparece como un *flujo de vivencias* del Mismo, del Ego. El Otro no desempeña ningún papel en la visión occidental del tiempo<sup>3</sup>.

Desde *El tiempo y el otro*, Levinas nos presentó el tiempo «no como el horizonte ontológico del ser del ente, sino como modo del mas allá del ser»<sup>4</sup>, esto es, como una relación (o quizás «irrelación») con lo absolutamente otro. El movimiento de trascendencia no se da dentro del ser, dentro de sus categorías. La trascendencia es un movimiento hacia el otro, es tiempo que hace estallar el presente, la sincronía del ser<sup>5</sup>. Esta idea cruza toda la obra levinasiana y reaparece en uno de sus últimos libros, *Dios, la muerte y el tiempo*. Aquí Levinas escribe que «el tiempo, más que la corriente de conciencia, es una versión del Mismo hacia el Otro»<sup>6</sup>.

En la filosofía de Levinas, el tiempo se presenta como lo no intencional. La alteridad del otro, su exterioridad, no queda alterada por el tiempo. El tiempo es relación con el otro, con lo invisible, que no es el resultado de una privación del conocimiento, de la conciencia o de la experiencia. El tiempo «no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás»<sup>7</sup>. El tiempo es una relación cara a cara, por lo que es ya, desde el inicio, responsabilidad, *responsabilidad responsiva*, que responde a una «demanda», en su doble sentido de «apelación» y «orden». La responsabilidad viene de lejos, demanda de un otro que no está sometido al lenguaje de la representación, demanda que no es el resultado de una deliberación o un consenso. Sumisión, sin renunciar a la identidad, a la voz del que manda desde lo alto, a una voz social y políticamente débil, pero que, a su vez, es autoridad ética. El tiempo lineal, el tiempo histórico o burgués, el tiempo de la ciudad, es un conjunto de instantes, de rutinas instrumentales. La cultura europea dominante funciona según un concepto de tiempo que progresa incesantemente. Dentro de esta cosmovisión temporal el instante pasado condiciona el instante presente y el instante futuro, pero no hay novedad radical porque no hay ruptura del tiempo<sup>8</sup>. Se confunde el tiempo con el ser que per-

2. Esta relación básica de concebir el tiempo al modo ético, y de ver la ética temporalmente la ha desarrollado DUPUIS, M. (1996): *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Dordrecht, Kluwer, p. 132 y s.

3. La crítica de Levinas se dirige principalmente contra la tradición fenomenológica de Husserl y Heidegger (véase KEMP, P. (1997): *Levinas Une introduction philosophique*, La Versanne, Encre Marine, p. 80-83).

4. LEVINAS, E. (1993): *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, p. 68.

5. WENZLER, L. (1984): «Zeit als Nahe des Abwesenden, Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas», en LEVINAS, E.: *Die Zeit und der Andere*, Hamburgo, Felix Meiner, p. 69-70.

6. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 132.

7. LEVINAS, E. (1993): *El tiempo y el otro*, ed. cit., p. 77.

8. MATE, R.: (1997): *Memoria de Occidente*, Barcelona, Anthropos, p. 201.

dura en el tiempo<sup>9</sup>. El tiempo se fracciona en instantes, «en átomos idénticos, en puntos, en puntas de alfiler, puros “dónde” y “cuándo”, como nacimiento y extenuación en una oscuridad pura. Una referencia a lo consistente»<sup>10</sup>. Cada día tiene veinticuatro horas, cada hora se compone de sesenta minutos, cada minuto tiene sesenta segundos. El tiempo lineal es el tiempo que se puede contar, cronometrar. El tiempo lineal es el único tiempo «que permite medir el progreso y repartir equitativamente el dinero y el poder»<sup>11</sup>. El tiempo lineal es el tiempo en el que todo se puede predecir, en el que no hay verdadera novedad porque no hay *acontecimientos* sino *hechos*.

Instantes homogéneos, individuos iguales, sustituibles los unos por los otros. Tiempo que avanza inexorablemente hacia la muerte. Tiempo de la televisión, de los medios de comunicación. Tiempo de la velocidad y del progreso. El tiempo lineal es el tiempo de la banalidad y de la obscenidad, es el tiempo en el que todo puede ser mostrado, en el que todo puede ser dicho y expresado significativamente.

Tiempo de la indiferencia. En el límite —y quizás antes—, el tiempo lineal puede convertirse en el tiempo de Barbarie.

Levinas se cuestiona la —al parecer inevitable— metafóricación del tiempo como «flujo», del tiempo como «discurrir de un líquido». Una metáfora tomada del mundo objetual muy poco apropiada para entender el tiempo como relación con el Otro. En Husserl, a diferencia de Levinas, el tiempo no se concibe como relación con la exterioridad, con lo absolutamente otro, sino como el desarrollo de la inmanencia, como el tiempo de la conciencia<sup>12</sup>.

El tiempo responsivo surge como una ruptura del tiempo lineal, intencional, pero también como «no indiferencia y un acuerdo fundados en la unidad de la apercepción trascendental»<sup>13</sup>. «La alteridad que obliga infinitamente —sostiene Levinas— rompe el tiempo»<sup>14</sup>. Antes de cualquier metáfora del tiempo como «flujo» o como un río que avanza hacia su desembocadura, el no reposo o la inquietud del tiempo significa una inquietud del Yo por el Otro. El Otro interrumpe el tiempo de la propia subjetividad, del Ego, lo descenra de su individualismo y de su egometrismo, de su logocentrismo y de su narcisismo.

*La Palabra del Rostro* del Otro detiene la intencionalidad del tiempo, la

9. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 128.

10. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 128.

11. PARDO, J. L. (1996): *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, p. 238.

12. Levinas critica el concepto husserliano de tiempo desarrollado en sus *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)*, en *Husserliana* X. Véase p. e., el § 36). En *Dios, la muerte y el tiempo* escribe Levinas a propósito de la concepción husserliana de «tiempo»: «[...] la extensión del tiempo, que no es la longitud del río que fluye. El tiempo como relación de deferencia hacia lo que no puede representarse y que, por tanto, no puede denominarse *aquello*, pero que no es indiferente» (LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 137).

13. LEVINAS, E. (1993): *Entre nosotros*, Valencia, Pre-Textos, p. 203-204.

14. LEVINAS, E. (1983): *Humanisme de l'autre homme*, París, Le livre de poche, p. 10.

totalización<sup>15</sup>, la absorción. Sin esta ruptura de la intencionalidad del tiempo, sin la *discontinuidad*, el orgullo del yo no tiene límites. La Barbarie se inicia en el corazón del yo. La Barbarie empieza por encontrarse en el interior de uno mismo: «Sin multiplicidad y sin discontinuidad —sin fecundidad— el yo seguiría siendo un sujeto en el que toda aventura vendría a ser la aventura de un destino. Un ser capaz de otro destino que el suyo es un ser fecundo»<sup>16</sup>. La relación entre «fecundidad» y «tiempo» está establecida desde ahora. La fecundidad es la ruptura del tiempo del yo, del «destino del Ser» y, por lo mismo, apertura a la diferencia, a lo distinto y lo nuevo.

El poder del tiempo lineal o cíclico, y de la historia, es un poder totalitario que sólo se ve amenazado por la ruptura, por la *discontinuidad*. Ahí se halla la fuente de la *fecundidad*. Sin acontecimiento, la totalidad reina, domina lo otro, lo devora. El otro, en tal caso, no es más que una prolongación del yo o, a lo sumo, un *alter-ego*<sup>17</sup>. En el acontecimiento, en la brecha abierta en el tiempo intencional, el otro aparece como aquel que reclama mi atención y mi ayuda y mi «don». El otro es aquel al que «me doy», me entrego sin esperar nada a cambio. Donde solamente hay tiempo intencional «dar» es imposible. Sólo hay verdaderamente «don» si ha tenido lugar una fractura, un acontecimiento<sup>18</sup>. El acontecimiento es una brecha en el tiempo que hace posible la novedad. Así, para que la aventura surja, debe quebrarse el tiempo intencional<sup>19</sup>. En la intencionalidad el sujeto es poderoso, manda, y todo sucede según estaba previsto. No hay misterio o riesgo. En este tiempo no hay acontecimientos sino sólo hechos. Acontecimientos tales como el nacimiento, el amor, el sufrimiento o la muerte rompen la historia. El tiempo del acontecimiento es la obertura a lo infinito. «El tiempo debería concebirse como la verdadera relación con el infinito»<sup>20</sup>. Sólo desde el infinito puede el Otro «ser» Otro, Alteridad. El tiempo tal como aquí se entiende, el tiempo del acontecimiento, es lo que imposibilita la plena identidad, presente oscuro y profundo. La alteridad aparece no como un añadido del tiempo, o como un elemento que el tiempo debe asumir, sino como el tiempo mismo. El tiempo es lo que hace imposible la fusión entre el yo y el Otro. El tiempo es diferencia, y el carácter incesante de esta diferencia es la *diacronía*<sup>21</sup>.

Un niño nace, alguien muere, nos enamoramos... acontecimientos que «abren» la alteridad. Nada volverá a ser como antes porque el otro, ahora, es el débil sujeto de la historia. Puedo hacer lo que quiera con él. La ontología, la sociología, la psicología... no pueden oponerse al poder del yo, de la patria, de la etnia... Pero a partir del acontecimiento *el tiempo es ética*. La ética es la depo-

15. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, p. 288.

16. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 289.

17. HUSSERL, E. (1979): *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, p. 156-157.

18. DERRIDA, J. (1995): *Dar (el) tiempo*, Barcelona, Paidós, p. 19.

19. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 290.

20. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 131.

21. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 133.

sición por parte del yo de su soberanía, de su orgullo de yo<sup>22</sup>. Levinas insistirá en la necesidad de reflexionar de manera ética sobre el «desgarro» (*déchirement*) que produce el Otro en el yo, porque este «desgarro» es el tiempo<sup>23</sup>. La ética de Levinas es una forma «responsiva» de ética capaz de conservar el espíritu de respuesta. Una ética en la que no sólo el sujeto, el Yo, es puesto en duda, sino que también el espacio entre nosotros se cuestiona. Este cuestionamiento es el fruto de la demanda (*Anspruch*), demanda que surge a la vez como «petición de» o «reclamación» de algo (*claim to: Anspruch auf: demande de...*) y como «apelación a» alguien (*appeal to: Anspruch an: appel à...*).

En Levinas la distinción clásica entre «es» (*is*) y «debe» (*ought*) no tiene razón de ser. «La demanda a la que debo responder rompe la relación simétrica y recurrente de la ética comunicativa, es decir, un tipo de ética basada en la participación en una razón común o en un contrato implícito de la razón»<sup>24</sup>.

En la diacronía, demanda la Voz del que no tiene voz. La quiebra del tiempo, como acontecimiento, supone un cuestionamiento. El lenguaje que viene de lejos cuestiona los otros lenguajes, los lenguajes seguros de la historia. La ruptura del tiempo es la irrupción de lo Otro, de la Diferencia, sin representación ni interpretación. Sólo significado. Sin intermediarios. Es el lenguaje de la huella (*trace*), una pista dejada por azar, sin ninguna intención ni finalidad.

Aunque intentemos suturar la herida, la cicatriz que queda será la muestra de la quiebra, de la ruptura, de la presencia del Otro, del extranjero. La *extrañeza* es también una *herida* que nunca cicatriza completamente<sup>25</sup>. Y la sutura es «memoria», es memoria del vencido, es la razón del vencido<sup>26</sup>. La herencia hebrea es aquí evidente. El «mesianismo» es el acontecimiento que «hace saltar el curso de la historia», o, para decirlo con Stéphane Mosès, «el mesianismo ya no se concibe como la espera de una apoteosis que se reproduce al término de un tiempo lineal y continuo, sino como la posibilidad, que

22. LEVINAS, E. (1993): *Entre nosotros*, ed. cit., p. 177.

23. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 132.

24. WALDENFELS, B. (1995): «Response and Responsibility in Levinas», en PEPERZAK, A. (ed.): *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Routledge, Londres, p. 42.

25. WALDENFELS, B. (1995): «Lo propio y lo extraño», *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, Año XIV, p. 157.

26. Otro filósofo judío, Walter Benjamin, ha desarrollado esta idea *mesianica* de la historia, frente a la propiamente historicista. Véase, en primer lugar, el apartado XI de sus *Tesis de filosofía de la historia* (el original alemán se titula *Über Begriff der Geschichte*, en *Illuminationen, Ausgewählte Schriften* 1, 1977, Frankfurt, Suhrkamp, p. 251-162). Aquí Walter Benjamin comenta un cuadro de Paul Klee, concretamente *Angelus Novus*.

Véase también MOSÈS, S. (1997): *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Cátedra, Madrid, p. 145-147. Una excelente interpretación de la visión benjaminiana de la historia y del tiempo la realiza Reyes MATE en su libro *La razón de los vencidos* Barcelona, Anthropos, 1991, especialmente en las páginas 184-192. De Reyes MATE, véase también su más reciente *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.

se nos da a cada momento de tiempo, de que acontezca lo nuevo»<sup>27</sup>. El tiempo mesiánico es —frente al historicista— el único que admite la *novedad radical*. El primero, el tiempo historicista, intencional, es un tiempo relajado, nada de lo que ocurre en este tiempo es decisivo. Todo se puede recuperar, arreglar. En el segundo caso, «el tiempo es un bien escaso, el tiempo esta emplazado, tiene un plazo; lo que ocurre en el tiempo es decisivo para el destino individual y colectivo»<sup>28</sup>.

Esta concepción del tiempo que aparece en Walter Benjamin se hallaba ya claramente desarrollada en la obra de Franz Rosenzweig<sup>29</sup>. Rosenzweig es uno de los filósofos judíos más importantes, al menos por lo que se refiere a su posterior influjo<sup>30</sup>. No me referiré aquí a su libro capital, *La estrella de la redención* (1921), sino a un breve escrito posterior, *El nuevo pensamiento*, en el que su autor matizaba e insistía en las ideas «filosóficas» más importantes de su obra. En este texto escribe Rosenzweig:

En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera: puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces [...]<sup>31</sup>.

En Rosenzweig no hay conversación, *verdadera conversación*, sin sorpresa, sin novedad, sin «Otro». Y, por lo tanto, no hay conversación sin tiempo. ¿Qué significa, pues, «necesitar tiempo»? Escribe Rosenzweig:

Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otros en lo propio<sup>32</sup>.

Y, para Rosenzweig, aquí está la diferencia entre el «viejo» y el «nuevo» pensamiento: en el tiempo. El «viejo» pensamiento, el pensamiento hegeliano, por ejemplo, no toma en serio el tiempo o, lo que es lo mismo, no toma en serio al otro. Inseparabilidad entre el tiempo y el otro. «Pensar» frente a «Hablar». El pensar no necesita tiempo, el hablar, sí. El pensar puede ser solitario. Hablar y Escuchar: Tiempo. Y es el tiempo el que habla. La Voz que acusa el poder totalitario. Es el tiempo, el tiempo del acontecimiento, de la ruptura, de la sorpresa, el tiempo de la verdad, no el tiempo de conocimiento, el que hace posible la subjetividad. Pero no la subjetividad totalitaria, que piensa pero que no

27. MOSÈS, S. (1997): *El ángel de la histona. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, ed. cit., p. 152.

28. MATE, R. (1991): *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, p. 185.

29. KEMP, P. (1997): *Levinas. Une introduction philosophique*, La Versanne, Encre Marine, p. 33-42.

30. El influjo de Rosenzweig en Levinas, por ejemplo, está ampliamente reconocido por el pensador lituano. Véase, por ejemplo, LEVINAS, E. (1991): *Ética e Infinito*, Madrid, Visor, p. 70-77.

31. ROSENZWEIG, F. (1989): *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, p. 62.

32. *Ibidem*, p. 63.

habla, ni mucho menos escucha. La subjetividad totalitaria ni se sorprende ni se cuestiona nada, se halla instalada cómodamente en el fondo de su seguridad, piensa y ordena desde el poder político, ontológico o sociológico. En cambio, la subjetividad responde al otro, le recibe como *huésped*. La subjetividad que es *huésped*, que es *rehén*, está desnuda de toda ontología<sup>33</sup>. Subjetividad subordinada que acoge, que es pura «acogida» (*accueil*). Subjetividad que es, al mismo tiempo, huésped (*hôte*) y rehén (*otage*) del otro. Ni el uno ni el otro son accidentes o atributos que se añaden tardíamente a la subjetividad. Si este sentido originario de la subjetividad se perdiera podría recuperarse por una nueva ruptura del tiempo. Al romperse el tiempo merced a un *acontecimiento*, la subjetividad es puesta «en cuestión»<sup>34</sup>. En su ruptura del tiempo, lo Infinito deja una huella (*trace*)..., ¿o tal vez un agujijón (*Stachel*)? Levinas insiste en la primera:

[...] huella del ex-ceso de lo excesivo, de lo que no ha podido ser contenido, del no-contenido, desproporcionado respecto a toda medida y a toda capacidad, huella de lo infinito [...]<sup>35</sup>.

La verdadera «huella» (*trace*) altera, desordena, el orden el mundo, el orden institucional<sup>36</sup>. La huella es radical y revolucionaria. La huella «viene de fuera», pero no de «otra parte» sino de la exterioridad (que no de la exteriorización), de la trascendencia. Sólo la trascendencia puede dejar huella, y por ella, el espacio se inserta en el tiempo, y no al revés. La huella es la presencia de lo que nunca está presente como inmanencia. La «ausencia del Otro» es precisamente su presencia en cuanto Otro<sup>37</sup>.

Waldenfels preferirá hablar del *agujijón del extraño*, porque es precisamente por la presencia de este agujijón que se clava en la subjetividad que el sujeto se encuentra interpelado, acusado y perseguido, o, en términos de Derrida, «puesto en cuestión». La conversación, la comunicación, el diálogo es roto por una «palabra-rayo» (*Wort-Strahl*)<sup>38</sup>, palabra que se introduce en el tiempo de la vida cotidiana, en el tiempo de la comunidad, y clava su espina.

## 2. El deseo

El *deseo del otro* no nace de un destino del ser provocado por una insatisfacción de plenitud, no está inscrito de antemano en la historia, en el devenir del tiempo. «El deseo del otro nace en un ser al que nada le falta, o más exacta-

33. DERRIDA, J. (1997): *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, p. 191.

34. DERRIDA, J. (1997): *Adieu à Emmanuel Levinas*, ed. cit., p. 104.

35. LEVINAS, E. (1987): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, p. 155.

36. LEVINAS, E. (1982): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, p. 200.

37. Bernhard Waldenfels en su obra *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 53, escribe que es precisamente aquí «visible en medio de la comunicación un incomunicable (*Inkommunikables*)». Idea presente también en Adorno debido a la influencia de Kierkegaard.

38. WALDENFELS, B. (1990): *Der Stachel des Fremden*, ed. cit., p. 56.

mente, nace más allá de todo lo que le puede faltar o satisfacer»<sup>39</sup>. Esto es posible porque el deseo, aquí, no es deseo de totalidad o de conocimiento. De no ser así no sería *deseo de Otro*, de lo absolutamente Otro. Al deseo de lo infinito no le interesa la satisfacción, ni el intercambio. Nace del don, de la obra, de la gratuidad. Ni asimila ni integra. No busca el enriquecimiento personal. El deseo es deseo del Otro, del extranjero, de la *extranjeridad*. La proximidad del Otro no disminuye el deseo de lo Infinito, sino todo lo contrario: lo intensifica: «Si existe hambre, éste crece en contacto con la persona deseada»<sup>40</sup>.

Tampoco el deseo es intencional, al menos en el sentido fenomenológico clásico. *El deseo es responsivo*. Nace en la responsividad: en la respuesta a una apelación o demanda (*Anspruch*). El deseo no es deseo nostálgico. Éste sería una simple necesidad, necesidad de ser todo, de llegar a casa, de dominación, de gobierno.

El capítulo primero de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas es un espléndido tratado del deseo. No se estudia aquí el deseo mimético o el deseo del poderoso. Se trata del deseo de lo invisible (*Désir de l'Invisible*). El deseo es tiempo, movimiento hacia lo Otro, hacia un más allá, pero no como un «en otra parte», como si fuera un «otro mundo», sino un más allá como exterioridad y trascendencia. El más allá del deseo es la extranjeridad. El sujeto que desea se presenta en *Totalidad e Infinito* no como una protesta puramente egoísta contra una totalidad ante la que el Yo se siente amenazada, sino como «fundada en la idea de Infinito». Hay claramente en Levinas un primado filosófico de *lo Infinito* por encima de *la Totalidad*. Privilegiar lo Infinito es dar Voz al oprimido, al débil, es denunciar todo tipo de *totalitarismo* en favor de la *fecundidad*.

El sujeto que desea es una subjetividad que recibe al otro y que da. El sujeto que desea es *hospitalidad*<sup>41</sup>. A diferencia del *Eros* de *El banquete* platónico, el deseo de lo infinito no queda satisfecho en su plenitud, y su «objeto» no es «algo de lo que pueda nutrirme». Debería evitarse comprender el deseo de lo infinito en términos de «economía» o de «alimentos». El deseo de lo Infinito —al que también Levinas llama *deseo metafísico*— nunca se calma. Al contrario: se incrementa. De ahí su insatisfacción:

El Mismo contiene más de lo que puede contener, y eso es el deseo, la búsqueda, la paciencia y la extensión del tiempo<sup>42</sup>.

El deseo de lo infinito, el deseo metafísico, tampoco es deseo mimético, al modo de René Girard, porque no es ni el fruto de la imitación de un doble, ni tampoco es el deseo de posesión de un objeto. El deseo metafísico es el deseo de un otro que jamás se poseerá. El deseo metafísico es el deseo ético.

39. LEVINAS, E. (1982): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ed. cit., p. 193.

40. PEPPERZAK, A. (1995): «Transcendence», en *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, Londres/Nueva York, Routledge, p. 189.

41. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 52.

42. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 137.



Ulises desconoce este deseo porque se mueve en el interior del círculo del pensamiento. Oponiéndose a él, la figura de Abraham nos revela las determinaciones de la ética. Abraham muestra la obertura de la morada al extrajero<sup>43</sup>. Nunca hay fusión en el deseo metafísico. Abraham jamás se funde con lo deseado. Si así lo hiciera, la exterioridad dejaría de existir y de nuevo nos encontraríamos en la circularidad de la *noesis* y el *noema*. La radicalidad de la distancia entre el deseo y lo deseado es tal que Levinas advierte de la imposibilidad de «anticipar lo deseado»<sup>44</sup>. Lo deseado es lo Invisible porque no es representación, no es icono, objeto o fenómeno. Lo Invisible no puede ser interpretado. No hay hermenéutica de lo Invisible. Lo Invisible no puede ser Dicho, no puede quedar prisionero de ninguna imagen, de ninguna institución, de ninguna ortodoxia. Lo Invisible es significación sin contexto. En otras palabras, lo deseado «es sentido ético de la relación con el otro, respondiendo, de esta responsabilidad, ante el Rostro, ante lo invisible que me demanda; respondiendo a una demanda que me pone en cuestión y que me viene de no sé dónde, ni cuándo, ni por qué»<sup>45</sup>.

Levinas insistirá en esta *relación de diacronía*, en el tiempo, como «estar al servicio del otro». La relación con el Otro es tiempo, es Decir: respuesta a la apelación del Rostro. El *Decir* es antes del lenguaje *Dicho*, es antes del lenguaje sígnico o simbólico, porque *el Decir no está mediatizado por formas simbólicas*<sup>46</sup>. El Decir no se expresa mediante conceptos, metáforas, imágenes o gestos. El tiempo, la diacronía como Decir es la *exposición a esa obligación* que viene de más allá del ser, que me desnuda y que hace sentirme avergonzado. Por el Decir estoy acusado<sup>47</sup>. No es el Yo el que nombra, ordena, manda o dirige. Es el Rostro del Otro el que me apela y me nombra. Por eso es por lo que se inaugura aquí *otro modo de hablar*; otra forma de lenguaje: *el lenguaje apelativo, el lenguaje ético*. Lenguaje ético como *primer lenguaje*, como lenguaje del que depende toda otra forma de lenguaje. Lenguaje *an-árquico*, sin fundamento. Lenguaje del escuchar, que no es la recepción de una información, sino una hospitalidad.

Los acontecimientos del siglo xx amenazan con acabar con todo deseo de lo invisible, con el tiempo ético, y convertirlo todo en tiempo espacializado, en tiempo lineal, en tiempo obscuro. Pero es precisamente el tiempo como diacronía que muestra la amenaza de la totalidad y del totalitarismo, la amenaza

43. DUPUIS, M. (1996): *Pronoms et visages. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Dordrecht, Kluwer, p. 78.

44. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit. p. 53.

45. LEVINAS, E. (1997): «De la signifiance du sens», en *Hors sujet*, París, Le livre de Poche, p. 127.

46. Sobre la cuestión del Decir y Lo Dicho puede verse WIEMER, Th. (1988): *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg/Munich, K. ALBER y también WALDENFELS, B. (1994): *Antwortregister*, Frankfurt, Suhrkamp.

47. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 193.

del fin de la ética. Levinas ha empezado por desvelar la irrefutable evidencia de la totalidad —el horror del ser—<sup>48</sup>. Y es esta amenaza la que no hace necesaria sino deseable la situación del resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el Rostro del Otro<sup>49</sup>.

La filosofía occidental ha convertido la metafísica en ontología; el tiempo en tiempo de la conciencia, en tiempo del Yo o en historia del Todo; ha convertido la relación con el Otro en Poder que esclaviza; ha transformado la ética en política o sociología. Una filosofía que subordine la relación con el Otro al Yo, al Ser, a la Ontología, lleva finalmente a legitimar el imperialismo, la tiranía y la Barbarie. La pregunta sobre el Mal es una respuesta. El sujeto que se pregunta ya está respondiendo, porque responde de la muerte del Otro, de su asesinato, del Genocidio. La respuesta a la demanda, a la apelación del Otro, es la ética, el tiempo como movimiento hacia el Otro, la Obra, el Deseo de lo Infinito, o en términos de Levinas:

La pregunta incluye la respuesta como responsabilidad ética, como evasión imposible<sup>50</sup>.

48. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 87.

49. LEVINAS, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, ed. cit., p. 51.

50. LEVINAS, E. (1994): *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 138.