

Enrique Dussel
Daniel E. Guillot

**LIBERACION
LATINOAMERICANA
Y
EMMANUEL
LEVINAS**

ENFOQUES LATINOAMERICANOS N° 3



ENRIQUE DUSSEL

DANIEL E. GUILLOT

LIBERACION
LATINOAMERICANA
Y
EMMANUEL LEVINAS

EDITORIAL BONUM

Maipú 859 - Buenos Aires
Argentina

ENFOQUES LATINOAMERICANOS Nº 3
SECCION: FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Serie: FILOSOFIA

© Copyright by
Editorial BONUM, 1975
Maipú 859, Buenos Aires
Argentina

Queda hecho el depósito
que previene la ley 11.723

Primera edición: 1.500 ejemplares

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

INDICE

<i>Palabras preliminares</i>	7
PRIMERA PARTE. <i>PARA UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA</i> , Enrique Dussel	11
CAPÍTULO I. <i>ONTOLOGÍA DE LA TOTALIDAD Y META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD</i>	15
§ 1. LA TOTALIDAD GRIEGA COMO "LO VISTO"	15
§ 2. DOMINACIÓN DE LA MUJER, EL HIJO Y EL HERMANO.	17
§ 3. EL PENSAR MODERNO	20
§ 4. EL INTENTO HEIDEGGERIANO	21
§ 5. LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD	22
CAPÍTULO II. <i>LA DIALÉCTICA ERÓTICA, PEDAGÓGICA Y POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN</i>	31
§ 6. LA ERÓTICA	31
§ 7. LA PEDAGÓGICA	33
§ 8. LA POLÍTICA	35
§ 9. AMÉRICA LATINA COMO "EL OTRO" OPRIMIDO	37
§ 10. ¿QUÉ SIGNIFICA LA LIBERACIÓN?	39
§ 11. EL PROFETA Y EL REY	43
SEGUNDA PARTE. <i>EMMANUEL LEVINAS, EVOLUCION DE SU PEN-SAMIENTO</i> , Daniel Guillot	47
Introducción	49
Cronología de las obras filosóficas de Emmanuel Levinas	53
CAPÍTULO I. <i>DE HUSSERL A HEIDEGGER (1930-1940)</i>	55
§ 1. LA TEORÍA DE LA INTUICIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL	56
§ 2. FENOMENOLOGÍA Y NATURALISMO	57
§ 3. EL SER DE LA CONCIENCIA	58
§ 4. LA INTUICIÓN	59
§ 5. MARTÍN HEIDEGGER Y LA ONTOLOGÍA	63
§ 6. LA OBRA DE HUSSERL	64
§ 7. CONCLUSIONES	64

CAPITULO II. <i>DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE Y MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER (1947-1951)</i>	67
§ 8. DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE	68
§ 9. EL TIEMPO Y EL OTRO	70
§ 10. DESCUBRIENDO LA EXISTENCIA CON HUSSERL Y HEIDEGGER	74
§ 11. CONCLUSIONES	75
CAPITULO III. <i>DE LA ONTOLOGÍA A LA METAFÍSICA (1951-1961)</i>	79
§ 12. ¿ES FUNDAMENTAL LA ONTOLOGÍA?	80
§ 13. LIBERTAD Y MANDATO	82
§ 14. EIIYOYLA TOTALIDAD	84
§ 15. LA FILOSOFÍA Y LA IDEADE INFINITO	88
§ 16. CONCLUSIONES	90
CAPITULO IV. <i>TOTALIDAD E INFINITO (1961)</i>	93
§ 17. EL PRÓLOGO.	95
§ 18. LA METAFÍSICA	96
§ 19. LA CONCRECIÓN DE LA INTERIORIDAD.	100
§ 20. LA TRASCENDENCIA EN SU POSITIVIDAD	103
§ 21. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE O LA TRASCENDENCIA DE LA TRASCENDENCIA	107
§ 22. CONCLUSIONES	109
CAPITULO V. <i>DESPUÉS DE TOTALIDAD E INFINITO (1961-1971)</i>	111
§ 23. DE LEVINAS A HUSSERL	112
a) <i>Fenomenología y alienación esencial</i>	112
b) <i>Protoimpresión y totalidad</i>	113
c) <i>Conocimiento kinestésico y Trascendencia.</i>	115
§ 24. CAMINOS MÁS SINUOSOS	115
a) <i>El rastro del Otro</i>	115
b) <i>Enigma y fenómeno</i>	116
c) <i>Lenguaje y proximidad</i>	117
<i>Conclusiones Generales</i>	119
§ 25. LA VERDAD	119
§ 26. UNA METAFÍSICA SIN MITOS	120
§ 27. FILOSOFÍA E HISTORIA	121
Bibliografía	123

"La humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo, en los instantes más liberados de la preocupación que la existencia toma de esta existencia misma, no tiene en su claridad más sombra que aquella que le viene de la miseria de los otros". (E. LEVINAS, "La proximidad", 1971, p. 396.)

PALABRAS PRELIMINARES

El presente trabajo tiene dos partes. La primera es una conferencia que dicté de viva voz, y por ello su estilo oral (no es un texto sino un *discurso hablado*), en agosto de 1971 en una "Semana Académica" en la Universidad del Salvador en Buenos Aires, y que apareció en la revista *Stromata* (Buenos Aires) , 1/2 (1971) , pp. 3-39, bajo el título: "Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana". La segunda parte es una investigación efectuada por mi colega y discípulo, el licenciado Daniel E. Guillot, y presentada en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) como trabajo de seminario o pretesis para su doctorado en filosofía. Se trata de una lectura de las obras filosóficas de Emmanuel Levinas, con sentido cronológico, siguiendo una línea directriz. No existe todavía un trabajo de tal tipo realizado en tomo al pensamiento del tan original pensador contemporáneo.

He pensado que ambos trabajos se complementan y, en su origen, convergen hacia una misma temática. El trabajo de Guillot sobre la filosofía de Levinas y mi conferencia sobre la liberación latinoamericana muestran, ambos, un intento de superar la ontología europea y abrir el camino hacia una meta-física de la exterioridad, del Otro, del pobre, de un pueblo que oprimido clama por su liberación. La segunda parte es más abstracta y estrictamente filosófica en su nivel analógicamente universal; la primera parte es más concreta y muestra el *cómo* puede continuarse el discurso filosófico de Levinas desde América latina. De todas maneras, como podrá verse, nuestro pensar y el de una generación naciente de jóvenes filósofos argentinos y latinoamericanos se distingue radicalmente del discurso levinasiano. Querríamos mostrar la convergencia y divergencia de dichos intentos de un pensar desde la justicia (o mejor: desde la injusticia) y no desde la ideología vigente.

Cuando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (es el pasaje del capítulo II al III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya

anunciada en el §11 de *La dialéctica hegeliana*, otra obra de esa época) .Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido. Me contó cómo las grandes experiencias políticas de su generación habían sido la presencia de Stalin e Hitler (dos totalizaciones deshumanizantes y fruto de la modernidad europeo-hegeliana). Pero al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que "el Otro" (*Autrui*) pudiera ser "un indio, un africano o un asiático". "El Otro" de la totalidad o el "mundo" europeo eran todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas "a la mano", instrumentos, ideas conocidas, entes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana). Si Levinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al "centro", positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto.

Pero lo que meta-físicamente me iba alejando de Levinas es algo más grave. El gran filósofo de Nanterre describe magistralmente -siguiendo los pasos de Rosenzweig- la posición del cara-a-cara, la relación irrespectiva del rostro ante el rostro del Otro, y, sin embargo, no logra terminar su discurso, Me explico. El cara-a-cara originario, como bien lo entendió Levinas contra la fenomenología todavía intuicionista, es la del *éros*, de un varón ante la mujer. Pero ya aquí la mujer es descrita como pasividad, como la interioridad de la casa, como el recogimiento del hogar. Es decir, su descripción aliena la mujer en una cierta visión todavía machista de la existencia. Sin liberación de la mujer Levinas puede hablar del hijo, pero, por su parte, queda mal planteada la cuestión de la educación del hijo, es decir, lo que Paulo Freire llamaría la liberación del oprimido. Sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político. Levinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. "El Otro" interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo

de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, "servicio" (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia. Levinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una "anti-política" de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una "política de la liberación", tal como Rosenzweig la describía al meditar la salida (éxodo, liberación) del pueblo judío de la esclavitud de Egipto. Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el "nuevo orden" (del que nos habla Rosenzweig). Debemos entonces a Levinas la descripción de la experiencia originaria, pero debemos superarlo, dejarlo atrás en cuanto a la implementación de las mediaciones. Desde el cara-a-cara Levinas puede criticar una erótica, una pedagógica o una política totalizada, ontológicamente fundándose sobre "lo Mismo". El Otro se presenta *como absolutamente* otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprendible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable. Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. "El Otro" posee la exterioridad propia de la persona (en griego rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente.

En el presente latinoamericano esta cuestión es de extrema urgencia. Se manejan cotidianamente categorías tales como "sistema", "pueblo", "clases», etc. ... Sólo desde una meta-física de la alteridad o la liberación, que supere la ontología ideologizante en vigencia, se pueden clarificar operativamente todas esas nociones. Creemos que tal es hoy la tarea de la filosofía latinoamericana, solidarizarse con el camino que ya recorre un pueblo oprimido en búsqueda de una auténtica liberación latinoamericana.

ENRIQUE D. DUSSEL

PRIMERA PARTE

PARA UNA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE LA LIBERACION LA TINOAMERICANA

por ENRIQUE D. DUSSEL

Las tesis de esta corta comunicación son las siguientes: La modernidad europea fue imperial y dominadora. La cristiandad latinoamericana fue colonial y dependiente. Tuvimos por ello, desde el siglo XIX también una imitación de esa modernidad dependiente y dominada. El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (al decir esto pienso en Sócrates), encubría un hecho fundamental: ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y una aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la "lógica" de esta ontología, de la "Totalidad" cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esa ontología: una ontología negativa o una meta-física de la alteridad o la liberación. En esta meta-física analizaremos sólo los momentos dialécticos concretos esenciales: la erótica: relación varón-mujer; la pedagógica: relación padres-hijos; la política: relación hermano-hermano¹.

¹ Véase, para profundizar la aquí esbozado, mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. 1-3, Caminos de liberación latinoamericana, Latinoamericana Libros, Buenos Aires, segunda edición, 1973, y Método para una filosofía de la liberación, Sígueme, Salamanca, 1974.

CAPITULO I

ONTOLOGIA DE LA TOTALIDAD Y META-FISICA- DE LA ALTERIDAD

Puede que alguno quede desorientado por la terminología; por ello les pido, en estos casos, que exijan aclaraciones.

¿Qué es la cristiandad latinoamericana metafísicamente? ¿Qué es la modernidad europea ontológicamente? Responder a esta pregunta significaría hacer una destrucción de la historia, de la ontología más allá de la intentada por Heidegger, ya que dicha destrucción, fue pensada por Heidegger desde la "Totalidad".

Primero, la Cristiandad tal como la hemos definido, es una cultura, es la helenización cultural del Cristianismo, o mejor la aculturación helenista del cristianismo con todos los equívocos que estÜ" incluye. Pero para poder damos cuenta de lo que significa la helenización cultural del cristianismo o su aculturación helenista, tenemos que preguntamos antes qué es lo que ontológicamente encierra er helenismo como supuesto. Aquí me voy a referir sólo y exclusivamente a los filósofos.

§ 1. LA TOTALIDAD GRIEGA COMO "LO VISTO"

Heráclito, en esto idénticamente que Parménides, dijo: "Todo es uno". Este "uno" es lo fundamental, porque esta unidad es el mismo "todo", es decir, que "lo uno es todo" y este "todo" va a indicar la "categoría" que vamos a denominar "totalidad". Uno es todo, es decir, la totalidad es única; es irrebasable.

Parménides dijo: "El ser es, el no ser no es". Es lo mismo que lo ya enunciado. Si todo es uno, lo que está "fuera" de la Totalidad-no-es; por ello si el ser es uno, es la Totalidad. De aquí, y paradójicamente, o mejor necesariamente, con extraordinaria sabiduría, porque detecta un momento esencial de esta lógica, Heráclito concluyó: "La guerra es el origen de todo". De la Totalidad la guerra es el origen, el padre. ¿Qué relación tiene esto que parece tan abstracto, al mismo tiempo tan inocente, con la guerra de Viet-Nam o con la

opresión de América latina? Ya veremos cómo la guerra es un momento necesario de la Totalidad; está incluida en su *lógica*; *lógica* imposible de superar cuando se plantea el supuesto de que "Todo es uno".

Aristóteles, en el *Del Alma*, lanza una frase que después fue aceptada por los tomistas, que dice: "El alma es en cierta manera, todas las cosas". "Todas"; esa palabra vuelve a repetirse. Todas las cosas son una en el alma; el alma es como un ámbito, también ella, en el que todas las cosas se dan. Todas las cosas, "tá ónta", los entes, quedan englobados en una totalidad: el alma.

Ya Parménides lo enunció todavía mejor, cuando dice: "...lo mismo es ser y pensar". Este enunciado se puede traducir de muchas maneras: *noein* es "ver", "conocer" (estaríamos en Heidegger). De todos modos *noein* tiene relación con "ver", en el sentido del verbo *oráa* o *eído*, de donde viene *idea* y también *eídos*, que en Aristóteles significa la esencia de la cosa o *ousía*. El "ver", entonces, es lo fundamental, y dice Parménides, "to aúto". "Lo mismo es el comprender que el ser comprendido". De tal manera que "el ver" dice relación a "lo visto". Ustedes dirán ¿qué tiene que ver esto con América latina? Sin embargo, poco a poco, nos abriremos camino, porque estamos en los supuestos de nuestra cultura y tenemos que desandar mucho camino antes de poder llegar a retomarlos. Esto significa *destruere*: destruir las cosas. "Lo visto" es el *ser* como visto; es "lo mismo" ver, ser visto y ser; ese lo mismo" (lo pensaremos con Heidegger) va a pasar desapercibido, porque en aquello de que "lo mismo es ser y pensar", más se quedaban los filósofos en el pensar que en el ser; a veces llegan al ser, pero se olvidaban siempre de "lo mismo". Y "lo mismo" es el último ámbito desde donde emergen el ser y el comprender, es decir, es la Totalidad que es pensada entonces como "el uno", como "todo" y como "lo visto",

El *ser* entonces, lo visto, es al mismo tiempo la *fysis*. La *fysis*, como bien dice Heidegger con respecto a Aristóteles, es aquel horizonte desde el que todo se avanza; es la materia indeterminada que formalizada emerge como ente, como cosa.

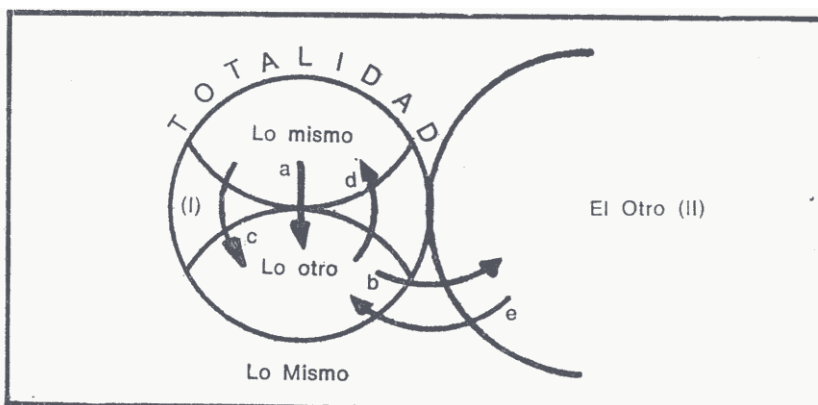
El ser es también *aídon*, es decir, eterno, o mejor, "desde-siempre". El ser es uno, todo, lo mismo, *fysis*, un desde-siempre que no es la eternidad cristiana, sino el desde-siempre trágico. Este "desde siempre" como movimiento no podrá ser sino el "eterno retorno de lo mismo. Estamos en el ciclo del eterno retorno que es sostenido por los griegos, también por Aristóteles, y, por supuesto, por Plotino, También se va a dar en Hegel y en Nietzsche, aunque desde otra experiencia del ser; es decir, se va a dar en todos los que se quedan encerrados en la Totalidad. Al mismo tiempo para los griegos el ser

era *to theion*; es decir, lo divino. La totalidad era divina y como tal esa totalidad era "pan-theíon", experiencia siempre panteísta, y por eso que en su fundamento lo será igualmente para Hegel y Nietzsche, y aun para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx. De aquí podremos concluir aspectos interesantes para América latina.

El "ciclo del eterno retorno de lo mismo", visto, como *fysis* desde siempre divina es la experiencia helenista del ser, es una ontología de la totalidad (de *ón*, ente; *lógos*, como comprensión, pero en el comprendernos como lo visto; ontología va a ser justamente el habérselas con este último horizonte irrebasable; el *ón* fundado en el *lógos*), Voy a hablar después del ámbito que supera la ontología, Por ello el nombre de ontología voy a reservarlo solamente para la Totalidad.

§ 2. DOMINACIÓN DE LA MUIER, EL HIJO Y EL HERMANO.

¿Cuál es el fundamento de esta "lógica"? Es una lógica que "lo mismo" originario que se diferencia internamente; vale decir, las cosas son diferencias internas de "lo mismo", la Totalidad, Esa *diaforein* griega, esa *differentia* latina, "*Unterschied*" alemana, es un momento de la lógica de la identidad originaria, de la identidad y la diferencia, ¿Qué difiere la unidad? Decían los griegos: "el odio", ¿Qué los reúne? El amor, Pero tanto la diferencia como la unidad son fruto de la guerra. Por eso la guerra es el origen o el padre de todo, ¿Qué significa esto ético-políticamente? Ético-políticamente va a significar la muerte del Otro. ¿Qué se dice con esto? Se enuncia concretamente que esta ontología va a ser siempre bipolar; van a ser de los dos diferidos, *Differentia* significa en latín: "ser arrastrado en la dualidad".



El Todo (lo Mismo) se diferencia internamente en un "lo mismo" y en "lo otro" (que no es "el Otro") .De tal manera que hay un "lo Mismo" con mayúscula, y hay un "lo mismo", diría, con minúscula, y ante ella como opuesto queda "lo otro" con minúscula también en neutro.

Veamos, por ejemplo, la dialéctica de "lo mismo" y de "lo otro" en el *Parménides*, en el *Sofista* o el *Teeteto* y en todas las obras de Platón, en Plotino, y también en la modernidad, en un Hegel o un Nietzsche. "Lo mismo" y "lo otro" quedan incluidos en un gran "lo Mismo". Pensemos esto con Aristóteles, en su sentido ético. "Lo mismo" es el varón, el varón libre de Atenas, es el que realmente es "hombre". El varón domina a la especie y deja a la mujer como una sub-especie. El varón libre es realmente el hombre. ¿Qué pasa con "el Otro"? "El Otro" como la mujer queda dominada. La mujer no es hombre como el varón libre, sino que como le falta dominio pleno está al servicio del varón.

El niño tampoco es como el varón libre, porque es parte de la ciudad sólo potencialmente. También es como un sub-hombre. Y ¿qué decir de los esclavos? Los esclavos son directamente para Aristóteles, *apsyjón* (sin alma) ; se puede decir que son cosas "a disposición de".

Se transforma de pronto esta descripción en una pirámide en la que arriba está el varón. y ese "varón" que es el "hombre" domina a los otros. Así comienza la guerra, porque si de pronto el hijo comprende que es otro que su padre, que tiene una cierta autonomía, el padre le obligará a la obediencia. Si no hay réplica a la dominación nada pasa, pero si hay réplica comienza la guerra. y la guerra es la mostración dialéctica de la libertad; la paz de la alienación deja lugar a la liberación. En la totalidad la guerra es originaria, es lo primero, porque un hecho previo y natural no ha sido considerado en esta interpretación. La guerra va a aparecer como lo primero, pero quizás sea un fruto de algo anterior: del asesinato del Otro.

¿Qué pasa en la relación discípulo-maestro entre los griegos, o modernos?. Acontece lo mismo. Para Sócrates, el discípulo es un hijo. El maestro, como un padre. En *El Banquete*, por ejemplo, Platón habla primero de la relación entre el varón y la mujer. Se pregunta a los cinco expositores para que expliquen qué piensan del *éros*. Al principio había varones, dice uno de ellos, pero también había unos hombres muy particulares formados de hombres y mujeres, que eran los andróginos. La Afrodita celeste que es el *éros* mejor, hace que los varones amen a los varones; en cambio la Afrodita Terrestre es la que hace que los herederos del andrógino se amen mutua-

mente; que los varones amen a las mujeres. Pero esto último es despreciable. La homosexualidad de los griegos, es la auto-sexualidad, vale decir, la sexualidad de "los mismos". El amor o el *éros* es el amor a "lo mismo" y por eso el valor del *éros* entre los varones. La homosexualidad se justifica, entonces, en la ontología de la Totalidad. En *El Banquete*, el mismo Sócrates, después de manifestar cómo el *éros* es ese amor a "lo mismo", porque "lo mismo" es el ser, pasa a la segunda dialéctica. Después de la cuestión del varón y la mujer habla del maestro y del discípulo, porque así como el varón y la mujer generan al hijo, el hijo es "lo mismo", y es "lo mismo" porque así como los mortales se eternizan por la producción de lo mismo, así el maestro genera el saber. El hijo es "lo mismo" que el padre. Y como el hijo es "lo mismo" que el padre se puede justificar la ontológica de la dominación pedagógica como mayéutica, y el saber como reminiscencia de lo olvidado. Sócrates enseña a los jóvenes y saca de ello "lo mismo" que *ya* conocen. Y ¿qué conocen? Las *ideas*; las *ideas* que recuerdan porque las han visto en el mundo del más allá, anterior, pero que han olvidado. La dialéctica del olvido y del recuerdo es dialéctica de la dominación pedagógica, porque el niño aprende lo que el maestro en verdad ya tiene y que enseña acríticamente como el sí mismo olvidado. La tarea del maestro socrático es preguntar para que el discípulo recuerde. La pregunta pretendidamente ingenua hace que el niño crea que recuerda lo que su cultura le está *imponiendo* como "lo mismo"; el discípulo es un dominado y vale sólo como un "lo mismo", como un "lo mismo" más. pero no como "el Otro" nuevo. En eso se funda la pedagogía de la dominación: en que cada uno se crea que es "lo mismo" que todos los otros, y no se recorte como "el Otro" ante todos los demás. De tal manera que en su fundamento Sócrates, sin saberlo, desde la ontología de la totalidad, proponía por su mayéutica sacar "lo mismo" ya dado; (pero pensando sacar "lo mismo" lo que hacía era imponerle "*lo mismo*" de Atenas).

En la relación política de hermano a hermano, no solamente el varón libre era hombre y el esclavo no lo era, sino que el bárbaro tampoco lo era plenamente. ¿De dónde viene la noción de la barbarie? Decía Aristóteles en la *Política* que los bárbaros son fuertes pero no son hábiles, no son inteligentes; los asiáticos son algo inteligentes pero no son fuertes, son entonces sub-hombres. Solamente los griegos de la *pólis* tienen la totalidad humana. Por eso son realmente hombres. Son los *áristoi*; es una antropología esencialmente aristocrática. No pueden entender a los bárbaros; teológicamente esto es panteísmo. Todo es Dios. Históricamente es la anulación de la his-

toria, es el eterno retorno. Antropológicamente es dualismo cuerpo-alma. Eticamente es dominación justificada naturalmente.

§ 3. EL PENSAR MODERNO.

La modernidad desde Descartes en adelante supone también una ontología de la totalidad, pero incluye negativamente una metafísica de la alteridad por una razón muy simple. En el camino entre los griegos y los modernos ha habido otra experiencia del ser. El hombre moderno al negar *al Otro*, absoluto, el Otro que en este caso es el Dios del medioevo, se queda solo con el *ego*; y al quedarse como ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo como totalidad. En el *ego cogito* cartesiano, aunque hay una "idea de Dios", el hombre se queda solo como un ego solipsista, y ahora, en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*; de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto. El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; el *ego cogito* es el comienzo del *Ich denke* de Kant y el *Ich arbeite* de Marx, un homo faber; hay diferencias con el tiempo, pero, en realidad son "lo mismo".

Tanto el "yo pienso", que constituye la idea, como el "yo trabajo", que constituye el *objeto cultural* con valor económico, son momentos de una historia en cuyo centro, en el supremo lugar, se encuentra Hegel. En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un dios irrebasable, no ya *fysis* sino *Sujeto*. Al comienzo de la *Lógica de la Enciclopedia* Hegel muestra cómo el ser en-sí es lo originario. Originario como la *fysis*: la identidad original. y de ahí aparece la diferencia por lo que Hegel llama *Entzweiung* o *Explikation* en el sentido de "escisión" y "Cemergencia", repetidas tantas veces en sus obras. Esta escisión es el origen de la diferencia, por la que "esto" no es "lo otro".

Esta primera diferencia es justamente el comienzo de todo el sistema; la identidad es originaria y esa identidad originaria es la Totalidad que se recupera como resultado y como Absoluto al fin del sistema. Nietzsche, quizás de la manera más genial en la modernidad, expresa la coherencia de esa Totalidad "cerrada". Cumplimos ahora en agosto de 1971 noventa años de una experiencia que Nietzsche tuvo en los Alpes. Nietzsche, en un estado casi místico, llega a descubrir lo esencial, aquello que describe en todas sus obras, especialmente en *Así habló Zaratustra*, y que él experimenta como un: "todo es uno". Si todo es uno, el único movimiento posible es "el eterno retorno de lo igual" o mejor de "lo mismo". Nietzsche expe-

rimenta la totalidad como movida por la "voluntad del poder". Su experiencia presupone la Totalidad y su necesaria bipolaridad, que quedaba fundada en lo "a priori" (la totalidad como tal). Detrás de la "voluntad de poder" está la Totalidad. La filosofía, y sería una primera conclusión, en América latina, debe comenzar por hacer una crítica a la; Totalidad como totalidad. y de ahí, entonces, que la "voluntad de poder" incluya, como su opuesta, a la "voluntad dominada", pero como a su contradictoria, a una nueva voluntad que doy en llamar una "voluntad de servicio". Esto lo ha visto Marcuse en la cuestión de la totalidad unidimensional; es unidimensional porque es única; porque es única es también el fin del discurso, el que sin contradicciones "permitidas" supone la muerte del Otro. Es así como la unidimensionalidad comienza a rotar sobre sí misma con un, yo diría, eterno aburrimiento. No hay nada *nuevo*.

Los griegos tuvieron dificultades con el movimiento, pero ni siquiera plantearon la posibilidad de la *novedad* radical, real. Lo nuevo es el gran escándalo, dice Berdiaeff, en un librito que se llama *La metafísica escatológica*, y de haberse hablado a los griegos sobre la *novedad* hubiesen quedado totalmente escandalizados. No hubieran podido ni siquiera haberla pensado. La cuestión radica en la totalidad, en la totalidad equívoca, la cuestión está cifrada en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que se ha llamado el pecado originario, el único, el que míticamente se denomina pecado originario. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son ontológicamente "lo Mismo", el capitalismo liberal y el marxismo. Esto, evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad muchos marxistas del tipo althusseriano, por ejemplo. Aquí es donde debemos pensar el intento heideggeriano en su segunda etapa.

§ 4. EL INTENTO HEIDEGGERIANO.

Heidegger se había propuesto allá por el año 30 la superación no sólo de la modernidad, como sujeto-objeto o como teoría-praxis, sino el *mundo* mismo, el "ser-en-el-mundo" como totalidad.

En *Gelassenheit*, libro editado en 1955, que es la etapa definitiva, Heidegger habla de un "más allá" del mundo técnico del sujeto y del objeto, del trabajo y del producto. Habla de una "apertura ante el misterio", de "serenidad ante las cosas", ante las cosas mismas. Si "ser-en-el-mundo" es un estar en un orden ontológico, en un cierto *lógos*, que en este caso es la comprensión que abarca la totalidad,

de lo que se trata ahora es de una "apertura ante el misterio". La "serenidad ante las cosas" no se cierra en un horizonte interno sino que se abre a un afuera del horizonte y por eso es serenidad y esperanza en esta "apertura ante el misterio", en la que nos disponemos a la superación del horizonte óptico-ontológico. "Estamos a la espera y nos liberamos, como Ud. lo decía -escribe Heidegger-, de la referencia trascendental al horizonte. El horizonte que Ud. describe en el diálogo es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama" -agrega todavía. El horizonte y la trascendencia es experimentada a partir de los objetos y de la actividad representativa. Es necesario entender que lo que hace ser a un horizonte lo que es no es todavía experimentado; lo que hace que el horizonte sea horizonte es aquello que se sitúa más allá del horizonte y que como a su espalda es visualizado por nosotros como horizonte. y ese ámbito más allá de lo ontológico, Heidegger lo llama *Gegnet* (el ámbito), un cierto ámbito que está más allá de lo ontológico, es algo distinto que el simple horizonte. "Lo veo como un ámbito". En el libro de Heidegger que se llama *Sobre el Principio de Identidad*, en *Identidad y Diferencia*, se descubre lo que ha sido el fondo de su reflexión que es aquella frase ya citada de Parménides: "Lo mismo es *noein* que ser". Se muestra cómo *noein* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: "lo mismo". "Lo mismo", y ahí se sitúa la cuestión heideggeriana, no es superado. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca poner el nombre adecuado de ese ámbito y de ahí que todas sus reflexiones vayan cayendo como en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión². y ¿por qué? Porque en Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, queda apresado en ella. Lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *to áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la filosofía, porque poder solamente *decir* esto es ya haber dejado atrás una época; empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda.

§ 5. LA META-FÍSICA DE LA ALTERIDAD.

Theunissen, un joven autor alemán, en una obra de 1965 que se llama *Der Andere* (El Otro), describe la historia del pensar a que

² Véase Para una ética de la liberación latinoamericana, t. II, cap. IV, § 19.

nos referiremos. Theunissen sitúa el comienzo de esta tradición en 1913, en cartas de Rosenzweig y Buber. De todas maneras hay toda una tradición anterior que remata en Marcel y en el mismo Buber. Recordemos, por ejemplo, el § 65 del *Proyecto de una filosofía del futuro* de Feuerbach. Hay muchos otros autores, y, últimamente, ha tratado el problema de manera mucho más coherente, y explícita, Levinas. Sin referirme a autores precisos voy a dar una síntesis de este pensar, para descubrir la *Lógica* que domina a América latina.

Desde la cristiandad colonial hay una experiencia de la Totalidad; el Otro, que es el indio, es *nada*; luego, cuando el criollo aristócrata, el que hace la revolución de 1809-1810, se sitúa como subdominador hay un Otro, que será ahora también nada. Martín Fierro exclamará: "en mi ignorancia sé que nada valgo". Es *nada*, esa nada es en verdad la "nadificación" del Otro como otro en la Totalidad. Esta es una de las categorías que nos permitirían pensar toda nuestra historia nacional latinoamericana.

Esta totalidad es la que se impone como cristiandad colonial y como modernidad. Esta situación exigiría la superación de la colonialidad. La filosofía debe ser una posibilidad de interpretar la superación de esta época dependiente.

La experiencia originaria de este pensar latinoamericano no es ya: "el alma, es todas las cosas", como para Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como para Marx, sino que se trata de otra experiencia: *Pnim-el pnim* en hebreo, es decir, cara-a-cara, rostro-ante-rostro. Es una expresión conocida, en el Exodo por ejemplo; es la experiencia primera de Moisés, que para mí ahora, no vale como experiencia teológica, sino que vale como experiencia antropológica, es decir, si considero a las tragedias como obras de arte, puedo considerar lo que se llama "la Biblia" como una obra de arte. Y si la tragedia de Edipo expresa mejor que la *Etica* a Nicómano el *ethos* griego, al decir de Heidegger, la llamada Biblia expresa mejor el *ethos* cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de un Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y los tomo como tales.

Moisés estaba en el "desierto"; este desierto no tiene nada que ver con el "desierto" de Nietzsche; no es un desierto vacío, ni negación del cuerpo, ni es ascético. Este desierto, es la condición silenciosa como posibilidad del oír la voz, y no de ver la "llama", es decir, ver la epifanía del Otro. La "llama" que ardía en el desierto, una zarza,

era lo que *veía* Moisés; *lo visto*; era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el "ver" termina estrictamente en el horizonte; el rostro del Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la "llama". Pero lo que se ve como rostro del Otro es un ente; es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro. Se nos relata que Moisés "escuchó una voz". Oyó o escuchó una voz que le decía: "Moisés, Moisés" (lo nombraba por su nombre, y no lo interpretaba como un hombre universal). Lo nombraba no en abstracto sino en concreto. Llamaba la voz a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la *fysis*, porque en la Totalidad de la mismidad no hay libetrad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni el Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Nietzsche. Esto se dice rápido pero se puede mostrar acabadamente³.

De tal manera que la visión termina en el rostro del Otro, en este caso la "llama", y desde ella se escucha una palabra, desde el "cara-a-cara" con Dios. El "cara-a-cara" indica la inmediatez de la experiencia y por eso Buber con un lenguaje poético dice que en el cara-a-cara no hay razón, no hay fantasía, no hay palabra, no hay algo, porque efectivamente en el cara-a-cara todavía no hay mediaciones. ¿Por qué? Porque esta experiencia es aquella muy concreta de enfrentarse con su esposa, con su hijo, o con su hermano, y de pronto preguntarle en profundidad: ¿quién eres? Se pregunta por un misterio a aquel con quien cotidianamente se vive, ojo contra ojo, en el ¿quién eres? Se abre la propia libertad y se es arrebatado de la onticidad y se expone ante él como incondicionado. Esa experiencia muy concreta de preguntarle a alguien ¿quién eres?, es justamente lo que quería describir Heidegger, pienso yo, con las frases "apertura ante el misterio", "serenidad ante las cosas", superación del horizonte ontológico.

Esta experiencia, como va "más-allá", la denominaremos meta, y como va más allá del horizonte de la *fysis* la llamaremos metafísica; pero *meta-física* ahora no tiene nada que ver con la metafísica de la modernidad, que sería para Heidegger la metafísica del sujeto. Esa metafísica, igual que la ontología de Hegel o de Husserl, es un invento moderno, la ontología, que aparece con tal nombre en la época de Wolff y Leibniz es un *lógos* que comprende al *ón* (ente). Metafísica significa ontología de la negatividad, ontología negativa de "lo mismo". ¿Por qué? Porque el *lógos* se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca hacia un más allá; el *lógos* que trasciende

³ Op. cit., cap. VI.

será *análogos*, es decir, es un "más-allá-del-logos", ana-logía. Pero no identidad, porque la identidad se queda con la diferencia en la Totalidad; en cambio, al Otro no lo puedo llamar "diferente" sino que lo tengo que llamar de otra manera, y le pondría el nombre de "dis-tinto", porque la diferencia indica referencia a una unidad original. La dis-tinción, en cambio, es lo pintado de otro color; de esta manera la palabra es más amplia. Lo dis-tinto es el Otro como persona, el que en tanto libre no se origina en lo idéntico. Se dice que persona viene de *per-sonare*, y está muy bien, porque aunque no fuera así, etimológicamente, *Dos* conviene ahora, porque persona es lo que suena, y lo que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como "lo visto", sino como "lo oído". Debemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído. La dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es muy distinta de luz-ojo-visto. No se dijo "el que tenga ojos para ver que vea", sino rotundamente: "el que tenga oídos para oír que oiga". ¿Por qué? Porque se trata de otra experiencia del ser, no ya física, no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino como relación de alguien con el Otro, totalidad abierta, y sólo en este caso hay que oír la voz del Otro, de un Otro que está más allá de la visión. y como aquí el *lógos* llega a sus límites, le podemos poner un nombre y creo que no hay otro que la fe.

La fe, no es la "fe racional" de Kant con respecto al *noumenon*; ni la fe teológica, ni la fe de Jaspers. Esta es una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar en el Otro, ya que si no se tiene con-fianza no se puede escuchar su voz. *Cum-fides* es justamente saber que su *lógos* se ha cumplido; al mismo tiempo es un abrirse al Otro. Esta apertura es el "deseo", el "amor-de-justicia". ¿Qué significa esto? No es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera del bien común de la totalidad; es el amor gratuito al Otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío; esta posibilidad de apertura al Otro como otro es lo *supremo del espíritu*. Lo supremo del espíritu no es que el hombre "conozca todas las cosas", que *ta ónta* vengan a ser comprendidas por el *lógos*; lo supremo del espíritu es poder abrirse a otro espíritu como otro y amarlo como libre y no como mío. El amor-de-justicia que va más allá de la *Sorge* de Heidegger, mucho más allá de la *für-Sorge* que se queda en el horizonte del mundo. Es por eso que el "proyecto" de Heidegger es "el proyecto en cada caso el mío"; en cambio, el proyecto del Otro me es incomprendible. El Otro no es un modo de comprensión; es un modo de incompreensión. La comprensión se queda en su rostro. Pero su libertad como futuro no la podré jamás captar. ¿Qué es lo que puedo hacer? Abrirme. La

apertura de la totalidad tiene ahora un ámbito al que puede abrirse; la totalidad deja de ser totalidad cerrada por necesidad, como con los griegos y los modernos, y al tener un más allá puede abrirse; al abrirse cambia ella misma totalmente de estatuto.

La apertura al Otro como otro es la posibilidad de escuchar su voz. ¿Por qué necesito escuchar su voz? Porque si no se me dice quién es nunca lo sabré; la voz del Otro irrumpe en mi mundo como nuevo podrá surgir América latina. y en América latina podrán revelación; no como invención mía, ni como el descubrimiento de Heidegger, sino como revelación del Otro como otro que yo. Ese Otro como otro es "nada" para mi mundo; es nada porque ningún *sentido* tiene él como otro, porque si tuviera uno, lo conocería y entonces ya no sería "el Otro", si no ya lo habría incorporado a mi totalidad de sentido. El Otro como otro es nada, y "ex nihilo omnia fit". En esto Hegel nos ayuda aunque en otro sentido, cuando dice que la nada se dice negativamente en un respecto, pero se dice afirmativamente en Otro. La nada es la libertad del otro, afirmada en él y como nada de la Totalidad. Así irrumpe en mi mundo lo nuevo; lo nuevo puede solamente surgir de la nada, del Otro como nada. Esa novedad no está ni en acto ni en potencia en la totalidad. Hubo un tomista que dijo una vez que la esencia del tomismo era la doctrina del acto y la potencia. ¡Qué equívoco! Porque el acto no es sino la actualidad de la potencia, siempre en la identidad de la totalidad. La esencia del tomismo, en cambio, es la novedad de la creación, y esto, antropológicamente es la cuestión de la libertad. Pasar de la potencia al acto es un momento de la producción, mientras que irrumpir de la nada en otro como novedad es pro-creación. Es así como va a surgir, ahora, de pronto, primero la mujer, después el hijo, y por último el hermano, todo como lo nuevo; también como lo nuevo podrá surgir América latina. y en América latina podrá surgir como nuevo a su vez un *pueblo oprimido*. Recuperamos así todos aquellos asesinados en la historia de la Totalidad. La emergencia de lo asesinado es resurrección, y por ello, éticamente, podemos preguntamos ¿qué es el mal?

El libro artístico que se llama la *Biblia* tiene al comienzo cuatro mitos del mal: el mito de Adán, el mito de Caín y Abel, el de Noé y el de Babel. Cuatro mitos sobre el mal. ¿Qué es el mal? El mito más importante para responder es el segundo y no el primero, porque el segundo es concreto y el primero es abstracto. El segundo es el de Caín y Abel. "Estaban dos hermanos", estaba Caín y estaba Abel, Caín mató a Abel y cuando Caín mató a Abel no pudo sino cerrarse, quedarse como único; ese es el pecado único del hombre: mata al hermano. Cuando mató al hermano cometió "el" pecado, que es

aclarado en el mito de Adán. La serpiente es "el Todo que tienta", nada más que el "sistema" que tienta. El que tienta le propone a Adán ser como Dios; para ser Dios hay que ser Totalidad y para ser Totalidad hay que quedar solo. Para ser Dios es necesario matar al Otro. Es lo que hizo Caín con Abel. De tal manera que Adán puede ser Adán pecador si antes, como Caín, mata a Abel. Nosotros tenemos en nuestra comprensión del ser, en el momento que irrumpimos en la adolescencia a la libertad, todos los Abeles muertos en la historia. Esto es el pecado original⁴; es muy simple y San Agustín comenzó a formular las cosas no adecuadamente. El hombre que nace, dice San Agustín, tiene ya un pecado. Pero si el alma es creada no puede dicho pecado residir en el alma, entonces tiene que venir del cuerpo. San Agustín quedó desconcertado sobre cómo podría heredarse el pecado original, y también cuál sería el origen del alma, si es que era creada o si procedía de la generación como había pensado Tertuliano. Pero, detengámonos un momento: cuando nace un niño es una posibilidad de bien y de mal; el Otro, que es su madre, sus maestros, todos los de su pueblo, le van constituyendo su mundo; el Otro es el que nos abre el sentido del mundo. El Otro me determina, pero me da la posibilidad del mundo; al decirme que esto es malo, me está dando el sentido de las cosas. El Otro es el que pedagógicamente va constituyendo mi mundo y su sentido, y llega un momento, lo que en psicología evolutiva se llama adolescencia, en que afloro a la libertad, emerjo a un mundo que me ha sido dado, que no he constituido. Es necesario que sea así; pero en ese mundo ya se encuentra Abel muerto. ¿Se dan cuenta? Ese es el pecado original. En el mundo que el muchacho o la chica asumen con libertad se encuentra 'el Otro' ya asesinado, negado de muchas maneras; ese mundo, sin embargo, es su ser. ¿Por qué su ser? Porque el ser es como lo comprendo. De tal manera que la cuestión de la esencia, de la existencia, y del mal han sido mal planteadas. El mal, el mal que llevo en mi propia comprensión del ser, es en parte negación del Otro, es como un ateísmo en el sentido de que la muerte de Dios comienza por la muerte del hermano. Por supuesto que Nietzsche pudo descubrir que Dios había muerto. Cómo no habría muerto en un hombre individualista que no tenía hermanos porque los había asesinado. El *ego cogito* es un yo solipsista, es un yo solitario, y con el tiempo no podía sino matar a esa idea infinita de Dios que Descartes tenía como punto de partida. ¿Quién es ahora el supremo? El hombre supremo de la totalidad es ahora el sabio, el sabio que puede dar cuenta de la totalidad como *sabida*. Por ello el que está

⁴ Sobre esto, ver op. cit., V, § 27.

afuera de la totalidad está fuera del ser, es el "no-ser" de Parménides. El no-ser es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe y lo mata, además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del Todo. Los héroes son hombres que han matado a otros hombres. Es paradójico y es tremendo. Aquí de pronto, éticamente, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobra carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible.

Porque el bárbaro está "afuera", no-es para el griego, que es la civilización y no la barbarie. Ahora comprendemos el estatuto ontológico de las colonias, y al mismo tiempo América latina cobra un sentido con respecto a Europa, EE.UU. o Rusia. Y somos ya todos nosotros. Lo que está "afuera" del ser no es nada. "En mi ignorancia sé que nada valgo" (Martín Fierro). Pero ¿quién le enseñó a Martín Fierro que nada vale? Los que dominan la totalidad. Si Fierro descubre un día que vale algo, entonces, comienza la guerra. O Martín Fierro vuelve a "valer nada" o, si vale algo, si tiene conciencia de su valer, o matan a Fierro o Fierro mata al comisario. En la totalidad no hay otra solución.

La cuestión es, sin embargo, muy otra si la planteamos desde la Alteridad. ¿Quién es el hombre supremo en la Alteridad? El hombre supremo de la Alteridad es el que es capaz de abrirse al Otro. Ahora bien, es un hombre supremo porque es justamente capaz, no solamente de considerar su totalidad, sino de abrirse más allá de ella, "afuera". Consideremos una parábola, y se llaman parábolas porque son paradojas en la "lógica de la Totalidad" para los que no conocen la "lógica de la analogía", de la distinción o de la alteridad.

Un maestro de Galilea, que se llamaba Jesús, explicó una parábola. Contó que había un hombre que iba por un camino, y que fue tirado en el suelo; no estaba en su casa, sino en el camino; no en el camino sino fuera del camino; no estaba vestido sino desnudo; no estaba sano sino herido; y lo habían robado. Pasó junto a él un sacerdote y no lo vio. Pasó junto a él un samaritano y lo vio. ¿Como quién? Como Otro, o mejor, lo que experimentó con ese pobre es algo más allá de la Totalidad. Jesús pregunta: ¿Quién es el prójimo? ¿Quién era el Otro? ¿Quién es el hombre supremo? El Otro es el hombre herido y robado; el samaritano es el hombre perfecto. ¿Por qué? Porque se abrió al Otro. El que se abre al Otro, el que experimenta en el Otro un otro y lo ama como tal, ese es el que es llamado profeta, es decir, el profeta es el que anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad, cuando superando la to-

talidad, y, por lo tanto, poniéndola en crisis, se abre al Otro como otro y puede colocarse ante la totalidad. Está frente o ante, está "pro", y porque está delante puede hablar (de *femi*). Profeta (de *pro femi*) es el que habla antes de la totalidad, porque antes ha salido de ella. El que se abre al otro, está con el otro y lo testimonia. y esto significa *martys*; el que "testimonia" al Otro es un mártir. Porque antes de matar al Otro, la totalidad asesinará al que alerta a la totalidad acerca de su pecado contra el Otro, y por eso el profeta no puede morir sino como mártir. Entonces, Uds. dirán, ¿esto no es solamente anarquía sino utopía? Ya veremos la conciliación entre el profeta y la totalidad que es también esencial en la dialéctica analógica de la alteridad. El hombre supremo es justamente el hombre de la conversión al Otro como otro. Esta "conversión", este "vertirse" en el Otro es ya el inicio del proceso de liberación. Por su parte la "a-versión", es aversión al Otro como proceso de totalización, y por lo tanto siempre totalitario, porque todas las antologías éticamente son totalitarias, desde la ciudad griega hasta la nación hitleriana. De ella depende también Hegel y Nietzsche, aunque se haya absuelto a los dos en las historias de la Filosofía. Nietzsche tiene mucho que ver con Hitler, y tiene que ver en aquello de que la totalidad cerrada de Nietzsche tiene que tener su héroe. Nietzsche fue un sabio; Hitler su héroe, el de la totalidad cerrada moderna europea. Y ¿quiénes son los que murieron? Tantos millones de "otros". Por ejemplo, los otros de los Nazis, los Judíos, pero también de los conquistadores, los indios, de los mercados capitalistas, las colonias, etc.

El fruto del pecado es la muerte del Otro. Se había distinguido entre la falta de moral y el pecado. Entonces, se decía, en filosofía hablamos de "falta moral" y en la teología de pecado. Lo que pasa es que la tal "falta moral" de los filósofos no era moral, porque en Platón, en Aristóteles y en Platino no hay pecado, ni tampoco hay falta; sólo hay "errores". Hay un error del saber, una ignorancia; pero propiamente no hay falta ética, porque para que haya una falta ética tiene que haber libertad, la del Otra, a la que pueda referirme. El pecado, es decir lo propiamente ético, el mal, acontece cuando se elimina al Otro, lo que llamaría el no-al-Otro. Ese no-al-Otro, siendo que el Otro mismo es negativo, es la negación de la negatividad, es el mal como fin de la historia, fin del discurso, la muerte. El fruto del pecado es la muerte, la dominación, la opresión, la aversión, y, por lo tanto, alienación de una, que va a ser el oprimido, pero también, al mismo tiempo, la del dominador, porque al enterrarse en la totalidad él mismo se va a pervertir. En el segundo capítulo daremos una síntesis de tres dialécticas para

ejemplificar lo dicho, y la aplicaremos a América latina, porque pensamos que daría posibilidades de reflexión sobre lo que nos está pasando a nosotros, pero antes tendremos que destruir críticamente los cuadros de las interpretaciones pasadas, porque de lo contrario nada nuevo podemos interpretar si lo vertimos "en odres viejos".

CAPITULO II

LA DIALECTICA EROTICA, PEDAGOGICA Y POLITICA DE LA LIBERACION

La cuestión planteada permaneció en un nivel abstracto y lo seguirá siendo de todas maneras hasta el fin. Pero hay diversos modos de concreción, de praxis, es decir, hablar del Todo y del Otro significaría algo todavía sumamente sin contenido; por ello prefiero, ahora por lo menos, indicar en tres niveles, la posibilidad de pensar concretamente lo enunciado.

§ 6. LA ERÓTICA

En primer lugar, en la sociedad patriarcal, el Otro era la mujer, el otro dominado dentro de la totalidad. El varón trabaja; lavando platos, en cambio, la mujer se va frustrando cotidianamente, se va alienando. El ajeno es el varón que sale a trabajar y triunfa en su realización personal; y eso es obvio, o cotidiano, en una sociedad donde la mujer está postergada.

La relación varón-mujer, como lo indicaba antes, puede estudiarse en El banquete; la relación es erótica. El *éros* es una cierta relación que para Platón se daba entre "los mismos". El esquema vale para todas las demás dialécticas de la totalidad. -

Uno, el dominador, está arriba. Aquí se puede hablar del "uno" o el "ser" de Heidegger en el sentido que el que domina está impersonalmente dominando al Otro, pero en realidad a "lo otro". Y tomado ahora en cambio, en el sentido de Buber, uno domina al Otro y en esa dominación hay también una opresión ontológica. ¿En qué sentido? En que el "ser" lo comprende alguien que ya ha impersonalizado su propio ser, el ser en neutro; en esto consiste lo fundamental de la crítica que levanta Buber. El ser neutro es el ser preferentemente universal del dominador. Es aquí donde se ejerce, en la totalidad, la voluntad de dominio. Esta voluntad de dominio subjetual se hace explícita en el pensamiento moderno,

aunque también había un dominio, en el sentido de dominación del Otro, en el pensamiento griego.

¿Cómo se recupera o libera al Otro en esta dialéctica de la dominación? ¿Cómo se recupera a la mujer y al varón? La mujer es nada dentro de la totalidad patriarcal, es "lo otro" diferido dentro de la totalidad. En la Alteridad el movimiento de liberación es posibilitado porque hay un *nuevo* ámbito más allá de la bipolaridad, porque si no hubiera un nuevo ámbito la mujer irrumpiría en el lugar del varón y esto es lo que propone en cierta manera el feminismo. Ya que hay una sociedad en la que domina el varón, se propone una sociedad en la que domine la mujer, o mejor, una sociedad donde se nieguen las diferencias. Todos con pantalones, todos se cortan el pelo, la moda unisex. Es lo que proponen muchos movimientos feministas norteamericanos; en cierta manera es lo que propone Marx en el nivel político: una sociedad donde no haya clases, todos iguales, el comunismo. Es la única reconciliación posible en la totalidad, la bipolaridad (dominador-dominado) desaparece, se recupera la identidad por negación de la diferencia, y así no hay más partes, o si quiere todos son realmente iguales sin distinción. ¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. Este ámbito Scannone⁵ lo llama "el tercero", pero yo no le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros "dos", mientras que "el Otro" es el Otro de los "otros dos". Vale decir, que con respecto a la totalidad "el Otro" no es el tercero, sino simplemente "el Otro" de la Totalidad. Vale decir *Autrui* como lo llama Lévinas en francés. En castellano no tenemos ese término, el del Otro como persona.

Abiertos a este nuevo ámbito nos es posible plantear las cosas de manera muy distinta. Esto posibilitaría toda una nueva problemática acerca del tema de "la pareja". ¿Por qué? Porque el varón y la mujer no son los más "parecidos" o "semejantes", sino que son los más dis-tintos; el varón y la mujer es lo más distinto, y sin embargo en el amor del *éros* constituyen la mayor unidad. Si tomamos la relación padres-hijos, los padres y el hijo son medianamente distintos, diría yo, y su unidad también es mediana; mientras que el hermano y el hermano son los supremamente semejantes, pero a su vez en su conciliación no se unen tanto en la comunidad política como el varón-mujer. Varón-mujer son lo más distinto en su encuentro, pero a su vez la unidad como resultado es la convergencia máxima. Habría que ir poco a poco estudiando todas estas relaciones. De todas maneras, el varón y la mujer, aunque se hu-

⁵ Hablando en diciembre de 1971 con Levinas en París, se expresó de la misma manera.

bieran respetado como el Otro, podrían a su vez caer en la nueva Totalidad. Porque el Otro una vez abierto a la posibilidad del diálogo constituye de inmediato una nueva totalidad, porque la revelación se deposita como ente dentro del mundo, retirándose nuevamente el Otro, hacia la exterioridad. Es así como avanza la historia, incorporando la revelación como cosas del mundo, pero, retirándose como Otro. Heráclito decía que la *fysis* ama ocultarse. El Otro se oculta doblemente a la *fysis* porque no sólo no es comprensible sino que lo que revela ya no es el que se ha retirado nuevamente en el futuro.

El Otro es negatividad, es siempre posibilidad de historia, es el futuro real, el verdadero futuro, y no, en cambio, el futuro de la totalidad, aún en el caso de Heidegger. El futuro de Heidegger es la actualidad posible de la potencia, mientras que el futuro del que hablamos no es el de la actualidad de la potencia sino el de la novedad de la creación.

Varón y mujer podrían reconstituir la totalidad del interés común. El interés común habla de una totalidad que también puede cerrarse en una pareja erótica que viviría en un egoísmo total; sería el egoísmo supremo y la corrupción del *éros*. Esto es lo que pasa en el hedonismo, cuando se busca el *éros* por el *éros*, pero sin superación.

§ 7. LA PEDAGÓGICA

La superación del varón-mujer es la segunda dialéctica, la de padres-hijo. El varón y la mujer dejan irrumpir lo nuevo. Lo nuevo, por una parte, es el varón-mujer abiertos, vale decir, la pareja, y en tanto fecunda, pro-creante de lo nuevo: el hijo. Pero no es el hijo de la filosofía de Platón, que es "lo mismo" que los padres, sino que es el hijo de la Alteridad: el Otro. El Otro, novedad discontinua en la historia, surge como alguien que es dis-tinto. Como es distinto es tiempo nuevo. El tiempo ungido en la novedad es un tiempo mesiánico. Efectivamente el padre, no sólo el padre sino los padres (por eso siempre en plural), que son varón-mujer, descubren en el hijo al Otro, y al descubrir en el hijo al Otro, ya no pueden "usarlo" como "lo mismo", sino que respetuosamente deben encontrar una nueva pedagogía. Así surge, por ejemplo, la pedagogía problematizadora de un Pablo Freire; es pedagogía profética, pedagogía del respeto. De tal manera que el nuevo enseña algo al maestro y el maestro, que es antiguo, también enseña algo al nuevo. Mutuamente aprenden. ¿Qué? El Otro como hijo es un nuevo proyecto histórico, y como nuevo, sobre todo en filosofía, el nuevo pro-

yecto histórico del discípulo es la materia del discurso. Lo único que el maestro puede agregar al discípulo es la "forma" en el sentido de que no da el ser al Otro sino el saber pensar lo que ya es; pero lo que ellos son, el maestro, no lo sabe, y se lo tienen que enseñar a él. Entonces ya no hay mayéutica, sino verdadera paternidad. ¿Por qué? Porque el maestro viene a gestar lo nuevo en el Otro, mediando su pensar pedagógico, y esto no es sacar como el mayeuta el hijo de otro, sino gestar el hijo nuevo en la dialógica. Se trata de una nueva pedagogía, y esto es esencial en América latina.

Pablo Freire denomina "pedagogía bancaria" a la que deposita en "lo mismo" "lo mismo", y entonces, claro, como depósito de lo mismo, lo único que puede hacer el discípulo con lo depositado en él, como en un banco, es el recuerdo o el des-olvido de Platón (la reminiscencia). Por eso es una pedagogía memorista, como también era rememorativa la pedagogía platónica, la ontología del *Erinnerung* de Hegel o del "olvido del ser" de Heidegger. Lo más grave es que son pedagogías dominadoras. Mientras que lo que proponemos no es mayéutica, sino que es gestación del nuevo, es una nueva categoría; la categoría de "fecundidad" es la categoría pedagógica de la liberación, donde el antiguo libremente procrea lo nuevo.

El maestro tiene con respecto al discípulo la posición de la "nada creadora". La libertad incondicionada de los padres, por elección, es igualmente la *nada*, de donde surge el hijo como lo nuevo. Cuando los padres saben respetar al ya libre que es el hijo, permiten también al Otro como el tú, como el Otro, tener libertad sobre su ámbito propio. Sobre esto va a girar todo el problema de la liberación, que es el pasaje de algo hecho ónticamente cosa, bajo el dominio de la Totalidad, al Otro a quien se ama respetuosamente como libre en la libertad misma. La pareja y el hijo constituyen lo que podemos llamar la familia, la casa, una totalidad. A la casa hay que pensarla ontológicamente. La casa y sus paredes son la prolongación del cuerpo, el techo es la cobertura de la intimidad, protección ante los elementos; las ventanas son la prolongación de los ojos, por los que vemos y no somos vistos; la puerta, he aquí una entidad esencial, la puerta es por la que la casa se abre o cierra al Otro, y por la cual el Otro es acogido en la hospitalidad de la casa. Hay toda una ontología que explicitar de la casa; la casa es una totalidad, es intimidad. Es una totalidad que tiene un sentido, por la que todos son en cierta manera uno. Pero nuevamente la casa podría encerrarse como totalidad y cuando se cerrase podría ser, por ejemplo, la casa de la propiedad del capitalismo. ¿Qué significa esto? Que en la casa es necesario que los muebles e

inmuebles sean tenidos con propiedad exclusiva, porque la propiedad de la casa es tan necesaria como la del cuerpo. La casa es prolongación del cuerpo y en este nivel es imposible pensar en una eliminación de propiedad privada, porque las paredes, la cama, el escritorio, la cocina, es parte de mi propio ser. Pero apropiarme *exclusiva y excluyentemente* de la que está más allá de la puerta de la casa es apropiarme, alienar entonces, la casa del Otro, es decir, la dejo a la intemperie.

§ 8. LA POLÍTICA

Viene ahora el tercer momento de la dialéctica. Cada familia en realidad se comporta como un hermano con respecto a toda otra familia. Entre los hijos hay relación de hermanos y cuando una casa se cierra en la totalidad, la que pasa es que se sale de la casa para dominar, no para trabajar. El trabajo es servicio o dominación. La dominación quiere decir simplemente que incluyo en mi casa la casa de los demás, y agrando mi casa dejando a los hermanos desguarecidos. Si realmente salgo de la casa para el servicio, sin afán de dominio, la propiedad termina en la puerta, "para adentro"; "para afuera" no hay propiedad exclusiva, sino que la que hay es servicio. Que cada uno tenga su casa como el puerto mismo que le asegura en su ser, es natural; pero fuera de ello el hombre no tiene más derecho natural a ninguna propiedad exclusiva sino a un cierto servicio con respecto a los otros.

De tal manera que la superación de la dialéctica pedagógica es la del hermano-hermano. El hermano que domina al hermano la transforma en cosa, en una cosa dentro de su mundo. Mientras que si ese hermano es considerado como Otro, entonces el Otro puede ahora increpar, interpelar, exigir justicia. Pero aún entre los hermanos, ahora podría reconstituir un nuevo todo, sería el interés común de la patria; sería el nacionalismo; sería aún un latinoamericanismo si nos cerráramos hasta creernos un fin absoluto; sería la humanidad misma que imposibilitaría la plegaria; sería entonces el mal supremo.

Hay entonces toda una dialéctica que puede ser pensada. y vamos ahora a completarla rápidamente desde América latina. y sólo entramos ahora en la segunda tesis, que aunque va a ser corta es conclusiva: desde la meta-física de la Alteridad y en su momento político de hermano-hermano, en el nivel internacional, consideremos la dialéctica alienación-liberación que ahora adquiere nuevo sentido. Es por ello que la conceptualización de la liberación latinoamericana deberá descartar la ontología de la totalidad, donde arraigan el capitalismo liberal, el individualismo moderno y el mo-

dermo marxismo, y formular una dialéctica alterativa de real novedad en el acontecer presente, de las grandes regiones geo-culturales, para que podamos abrirnos un camino más allá del capitalismo, *hacia un socialismo que se irá definiendo latinoamericanamente*, socialismo que comenzamos a pensar, a enunciar.

El inicio de toda crítica es la crítica de la totalidad. Si la Totalidad se diviniza es verdaderamente aquello de: "el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión" si "religión" es la totalidad divinizada, pero re-religión es religación al Otro, el comienzo de la ontología sin alteridad es destitución del Otro. Marx fue en esto ambiguo, aunque no se cerró tan ontológicamente en la totalidad como su maestro Hegel.

El inicio de toda crítica es la crítica a la totalidad, es decir, apertura al Otro hasta el infinito.

La Cristiandad tendía a cerrarse como totalidad. La Inquisición juzgaba al Otro. La Inquisición misma indicaba que la totalidad de la Cristiandad expulsaba al Otro, al hereje. Y Luis Segundo, un teólogo uruguayo, ha dicho muy bien que en la Cristiandad no hay misión; agregaría ahora: porque no hay Otro. Por esa causa el indio era incluido rápidamente por el bautismo en la Cristiandad colonial porque era impensable el Otro, no podía permitirse la existencia del Otro y tenía que incorporárselo dentro de la totalidad que era la Cristiandad. La modernidad también es una totalidad, pero la totalidad es sujeto europeo, es el sujeto, fundamento del ser del objeto, como la conocido o producido; se trata de la esencia del pensamiento capitalista. El sujeto productor, productor de artículos y productor de mercados, tiene el proyecto de "estar-en-la-riqueza", el fin último de la totalidad del sujeto moderno.

América latina nace entonces ontológicamente Como el momento bipolar oprimido, es decir, como el hermano de "abajo" de la familia europea. España, en concreto, nos oprime como a un hijo que cree que es "lo mismo", y como es "lo mismo", entonces propone su mismo proyecto: *Nueva España, Nueva Granada, Nueva Córdoba*, todas son *nuevas* ciudades, pero en verdad no hay novedad, no son nuevas sino mera *repetición*, es decir, se trata de una pedagogía de la opresión. Lean ustedes las *Leyes de Indias* desde el comienzo hasta el fin, y verán los proyectos de todas las instituciones, obispados, universidades, municipios, etc., que aquí se repiten; es la reiteración de "lo mismo", bipolarmente oprimida por una Europa unidimensional, porque la Europa de la Cristiandad Moderna, aún del siglo XVI, es también ella misma una Europa que no respeta al Otro. El "mundo nuevo" que esta ahí es ignorado, es un no-ser; son los infieles, aquellos que están fuera de la ecumene. La ecumene es la

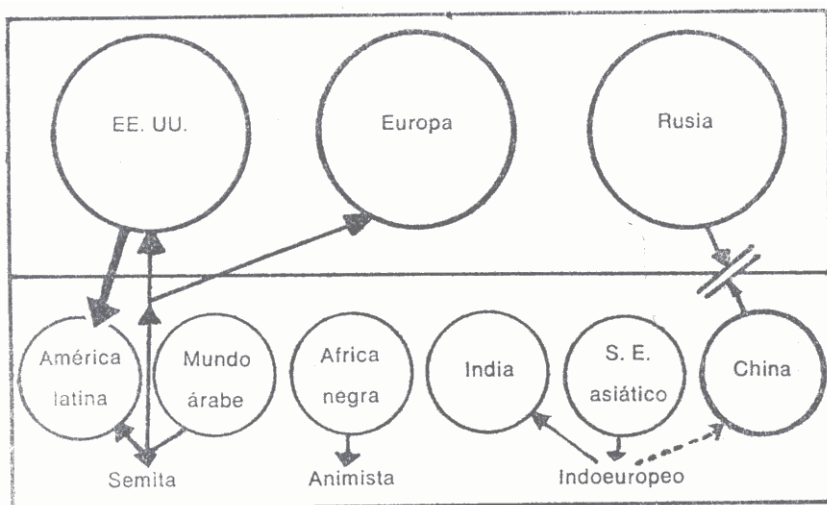
oikia; es la casa, y la casa es la Totalidad. Claro es entonces que no puede haber misión. La misión es para los santos, una misión de servicio; para la Cristiandad colonial era un modo de dominar. El misionero evangelizaba al indio, pero venía el encomendero y lo transformaba en "mano de obra". Se preguntaba el misionero ¿qué hago aquí? Y caía en crisis, y tenía razón, porque él, con voluntad de servicio, hacía que el Otro se incorporara al sistema cuando no moría en las minas. Un obispo en el norte argentino, en el Potosí, decía: "Ha poco que los españoles acaban de descubrir una boca del infierno por la que inmolan a los indios a sus dioses, y se llama el monte de Potosí". La gran boca de la mina era vista por el obispo como un nuevo Moloc. Ese "dios-riqueza" era también el dios o el valor de un hombre que inmolaba al Otro, al indio, era ya el hombre moderno europeo criticado por Bartolomé de las Casas.

§ 9. AMÉRICA LATINA COMO "EL OTRO" OPRIMIDO

Desde el siglo XVI hasta el siglo xx América latina es un continente ontológicamente oprimido por una "voluntad de poder" ejercida en la totalidad europea. "Voluntad de poder" es una potencia que no solamente critica los valores establecidos, sino que propone los nuevos; propone los nuevos valores desde una parte dominante de la bipolaridad en la totalidad. América latina tuvo entonces como ideal, ser europea. Mientras que nuestra filosofía pensara lo que pensaba la europea todo marchaba bien, y ese fue el ideal. "Aquí hay coro, decían los jesuitas de las reducciones de Santa Fe, como en Viena". Con ello mostraban cuál era la regla que medía: Viena. El coro de aquí era bueno en tanto imitaba "lo mismo" que en Europa. No se dijo: "Aquí hay coros guaraníes". Esto hubiera sido como nada; no tendrían los europeos ningún punto de referencia. América era como todo niño que nace, ya que se nace desde el Otro y no se tiene conciencia de su *novedad*. Cuando adquiere conciencia de su novedad se descubre desde siempre nuevo. Esto es lo que nos acontece hoy, es decir, desde hace muy poco tiempo acabamos de descubrir no América, sino la *novedad* de América. La novedad de América no como quien descubre que ahora él es, sino como quien descubre *ahora* que *desde que nació* fue *siempre* distinto, el Otro que Europa, aunque esté oprimido. Y no puede ser de otra manera. Un niño de ocho años, que no sabe que es distinto, no puede ser sino de alguna manera depositario de la cultura de su padre, de su madre, de su pueblo. Lo van formando; y cuando llega a su madurez se encuentra en un mundo organizado por el Otro. La cuestión pedagógica no es tratada por Heidegger, porque piensa que el "ser-

en-el-mundo" procede unívocamente de hombre. Pero se olvida de que, quien va dando sentido a mi mundo, es el Otro. Es en el proceso pedagógico, desde la madre, la escuela o la cultura desde donde se organiza mi mundo. Cuando me descubro Otro que todo otro, me descubro *nuevo*. Esta paradoja es la que quiero que se comprenda. Hoy nos descubrimos distintos desde Colón, pero sólo hoy nos descubrimos y nos descubrimos oprimidos desde Colón. ¿Por qué? Aún antes de que Colón pisara tierra ya comenzó la opresión. Colón divisó tierra y como se salvaba le puso por nombre, a esa isla, San Salvador sin preguntarle al indio si se llamaba Guahananí. De tal manera antes de que pisara tierra se jugó el destino de la historia colonial latinoamericana. América fue oprimida cultural, política, económica y religiosamente. La voluntad de Colón era ella misma "voluntad unívoca de poder", aunque fuera la voluntad de la Cristiandad y aunque tuviera la mejor buena voluntad personal. Esa voluntad de poder era tan obvia para él como para el hombre español o europeo. Es por ello que el español, el europeo, siendo "el" hombre se preguntó si el indio también lo era. Será hombre en tanto responda a la categoría que el europeo tiene del hombre, y en tanto no responda será bestia salvaje, es decir, nada.

Esta situación de ser "voluntad oprimida", bajo la "voluntad de poder" de la totalidad se sigue cumpliendo hoy.



Los grandes grupos socio-culturales no son sino nueve: las potencias del "centro" (Estados Unidos, Europa y Rusia).Europa dividida en dos y aún con una Europa sub-desarrollada; piensen en el sur de Italia, o en Grecia. La línea horizontal indica un poco la

división entre los países que pueden expresar su voluntad de poder, y los de "abajo": América latina, el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China.

Pensemos un poco la dialéctica que se establece aquí. China ha roto la relación de dependencia con Rusia. América latina es el único grupo mono-dependiente. Mientras que los otros cuatro grupos (África negra, Mundo árabe, India y Sudeste asiático) tienen la ventaja de poder relacionarse con las tres potencias desarrolladas. Un árabe puede dirigirse a los EE. UU, a los Europeos, o a los Rusos. Tienen cierta libertad de movimiento. Nosotros tenemos, en cambio, un destino muy particularizado y que describe ya nuestra posición en la historia universal. Por otra parte América latina y el Mundo islámico tienen por su pasado (el pasado de la cristiandad, y el pasado islámico) una raíz semita. El mundo africano es más bien animista; mientras que la India y el Sudeste asiático tienen un pasado indo-europeo. La China se funda en un confucianismo de influencia indo-europea, ya que los grandes textos clásicos del taoísmo son una ontología totalizada; el *Tao* es el Absoluto y todo ente aparece por di-ferencia. Esto permite ver que nuestra situación mundial por el pasado y el presente es absolutamente única. La cuestión es ahora nuestro proyecto futuro. Quiero indicar en este sentido dos o tres puntos para la reflexión. Si la cuestión esencial es entonces el futuro, la liberación de la dependencia como futuro es difícil de formular porque hay diversos modelos interpretativos de la liberación.

§ 10. ¿QUÉ SIGNIFICA LA LIBERACIÓN?

¿Qué es liberación en el esquema de la Totalidad? Sería lo siguiente⁶. La alienación en la totalidad es el movimiento (flecha c) por el que lo que "está arriba" es llevado a caer abajo. La liberación no es el movimiento (flecha d) de lo que "está abajo" cuando asciende arriba. No hay posibilidad de otro movimiento sino el circular. De tal manera que cuando uno "sube" el otro muere, y por esto, la guerra es necesaria. A su vez cuando alguien "cae" es su mal, su fin. ¿Cómo y de dónde es que alguien sube? ¿Cómo surge lo nuevamente dominado? Surge como de la materia informe, la *hyle* de los griegos; del oscuro no-ser que está dando siempre materia para nuevas alienaciones. Arriba está el Señor; abajo está el esclavo. ¿De dónde surge el nuevo esclavo? El nuevo esclavo surge de lo indeterminado; esa indeterminación muestra justamente que no puede ser pensado, pero lo no pensado es lo que justamente hay que saber pensar. Ade-

⁶ Véase el esquema del § 2.

más el dominador ¿no podría convertirse? ¿Su único destino es la muerte, la desaparición? Al ser la Totalidad bipolar no hay solución, uno muere y surge otro di-ferente. Esta dialéctica se cumple, por ejemplo, en el *homo homini lupus*; se cumple en las formulaciones económicas de Adam Smith y también en las de Ricardo. Uno sube, el "lobo" fuerte, y otro desaparece: el débil, porque el *homo homini lupus* significa que un hombre es lobo del otro, es decir, que uno solo es el Señor de Totalidad. Uno come y mata al otro en la guerra *necesaria*. Pero ¿de dónde surge nuevamente el débil? ¿Será un hijo del fuerte? Vamos a ver esto muy resumidamente en Marx. Querría citar dos o tres textos para que quede claro de cómo la cuestión, el discurso de Marx, no es meramente socio-político, económico, como piensa Althusser, sino igualmente ontológico.

Escribe Marx ⁷: "Un ser se afirma como autónomo cuando es dueño de sí, sólo es dueño de sí cuando no debe su ser sino a sí mismo". Sí mismo es "lo mismo". Esa mismidad es en la que debemos detenernos. Alguien es dueño de sí, y sólo es dueño de sí cuando su ser no lo debe sino a sí, quiere decir, cuando la Totalidad dentro de la que se encuentra es él mismo". "Un hombre que vive por gracia de otro -continúa- se considera como un ser dependiente". Vale decir, que un hijo que nace de la madre es dependiente, pero solamente en el caso que sea "lo mismo". Pero si fuera "el Otro" de la madre no sería dependiente; si la madre lo respetara como Otro; si fuera educado para ser libre. Esto es lo impensable para Marx; le es insuperable porque está dentro de la totalidad. "Un hombre que vive por gracia de un otro -repetimos- se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a un otro cuando le soy deudor, no sólo del haberme ayudado en mi vida, sino de que haya creado mi propia vida". Aquí estamos en el fondo ontológico y aun teológico de la cuestión. "Es decir, cuando es la fuente de mi vida y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento fuera de ella". El otro es pensado sólo en la posición de dominador y por ello cuando el otro está fuera de mí, y es la causa y el fundamento de mi propio ser, para Marx, yo sería un ente totalmente dependiente. ¿Por qué? Porque piensa todo en la categoría de Totalidad. No tiene la experiencia de lo que es la Alteridad. Está situado en la modernidad. "Si no es que dicho fundamento es mi propia creación. Es por ello que la creación es una representación difícil de extirpar de la conciencia popular, sigue nuestro filósofo. De pronto aparece el aristócrata, y no puede ser de otra manera. El pueblo cree en la creación porque

⁷ *National Oekonomie und Philosophie*, en *Die Frühschriften*, Kroener, Stuttgart, 1953, p. 246.

es más fácil; los aristócratas del espíritu tienen otra sabiduría, la del ser-por-sí-mismo. La naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos, los pobres, los *polloi* de Heráclito, "porque contradice los hábitos productores de la vida práctica. El ser-por-sí-mismo de la naturaleza y el hombre es incomprendible para ellos". ¿Cuáles son los dos momentos del Absoluto para Hegel? La naturaleza, que en Schelling es la evolución de la materia sin conciencia, y la historia, evolución con conciencia. Aquí Marx se muestra hegeliano. Marx queda entonces ontológica y teológicamente bien situado. El ser "por-sí-mismo" de la Naturaleza y la Historia es panteísmo. Este es el "teólogo" Marx, porque el "por-sí" (*a se*) de la Naturaleza y la historia es la negación del Otro y necesariamente su conclusión, como lo va a explicar Engels en la *Dialéctica de la Naturaleza*, es la afirmación de la eternidad de la Naturaleza y el eterno retorno de la misma sobre sí misma; estamos entonces en un nivel teológico. Marx y Engels no son sólo ateos, sino que afirman también la divinidad de Todo. Althusser no ha visto esta cuestión, y es la esencial, creo, para el proyecto futuro de América latina. El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la meta-física de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología, y, como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo; esto ya es otra cuestión.

La alienación y la liberación en la Alteridad es algo muy distinto. Alienarse en el caso de que hay Otro es el hecho de que el Otro (II) no es considerado como Otro por alguien que está centrado sobre sí mismo como Totalidad, que se enaltece y produce la alienación del otro (flecha e) .

¿De dónde surge el alienado? No de "arriba", sino del Otro. Es decir, hay un hombre que ha sido dominado (flecha a) por otro. Uno se ha hecho señor (flecha d), y al hacerse señor, otro que era libre ha sido reducido a esclavo. La alienación viene de alienus, es decir, alguien que era otro es apropiado ahora por otro que sí, poseído por otro. Alienado significa que alguien lo posee. ¿Quién? Otro que sí mismo. El dominador se enaltece y al enaltecerse aliena al Otro. El surgimiento, por ejemplo, del capitalismo, aliena la mano de obra. ¿Qué es la liberación? En la tradición hebreo-cristiana el término usado es *Lehatsiló* (Exodo 3,8) : "Estoy resuelto a liberarlos". La noción de *Befreiung* en Hegel no tiene relación con la que acabamos de indicar porque la liberación en la totalidad no es más que la enajenación del dominador en tanto dominador. La liberación de Hegel, y aun de Marx, es más bien el enaltecimiento de una parte,

la del nuevo dominador. Marx lo ve claro cuando dice, para no ser dominador el supremo alienado, el proletariado, debe producir la -conciliación *total*. Y entonces llegamos a la sociedad sin clases. La sociedad sin clases, justamente, sin dominador ni dominado. es la única posibilidad para una conciliación suprema en la Totalidad. donde no hay ni uno ni otro, no hay individuos determinados, y entonces estamos también en la utopía, es decir, en el "Reino de los cielos" de Kant, de Hegel, y de los que vendrán después; pero un "Reino de los cielos" anticipado, es el infierno mismo, porque cuando se pretende anticipar el "Cielo", y a su vez se dice: "Yo lo gobierno", o "yo lo conozco", se trata de lo más tremendamente opuesto al "Reino de los cielos", que es transcultural y transhistórico, escatológico. Estas anticipaciones son frecuentemente practicadas por la gente de derecha. La de extrema derecha dice: "Yo soy el cristianismo"; "yo soy la civilización occidental cristiana". Se transforman en los mediadores cuasi-sacramentales, mediante los ejércitos, de la gracia santificante. Monseñor Padim. en Brasil, ha mostrado la teología subyacente en este tipo de posturas. La noción de liberación procede de otro contexto. En el *Ex. 3, 8*, cuando Moisés oye la palabra que Dios pronuncia. como el Otro, le dice en esencia: "Yo, el que no puedes ver, he visto y ahora por mi revelación tú también puedes ver que *mi pueblo está esclavizado* en Egipto; y es por ello que te ordeno, a ti, profeta, que lo liberes". ¿Qué significa liberar? Es el movimiento (flecha b del esquema del § 2) de reconstitución de la alteridad del oprimido. Ahora sí, el movimiento fuerte es el de la liberación, porque el opresor no tiene en sus manos el futuro, al plantear la cuestión del más allá de la sociedad opulenta. De tal manera que Marcuse, después de un adecuado análisis de la sociedad unidimensional, cuando tienen que proponer un nuevo proyecto al igual que otros europeos, nos propone un *homo ludens*: "un hombre que juega". Es decir, para superar esta sociedad superdesarrollada, habría que hacerse aproximadamente hippie o algo parecido. Nosotros, en cambio, porque nosotros sí que sabemos que no tenemos para comer, queremos empezar a comer porque tenemos hambre. En el proceso de liberación política, cultural y económica comprobamos también la plenitud del espíritu, que es capaz de reconstruir en un hombre oprimido un hombre libre. Esa gran hazaña, ellos no la pueden ya hacer, no lo pueden alcanzar porque ya lo han logrado en una etapa superada. Nosotros, los países oprimidos, no es imposible que indiquemos un nuevo proyecto al propio opresor. ¿Cuál es ese nuevo proyecto histórico, que no puede ser ni el de los hippies y ni el del proyecto de Marcuse? Desde ya este proyecto no incluye la muerte de los opresores, sino que admite su conversión, porque al

volver al sí mismo más auténtico, pueden reintegrarse sin necesidad de desaparecer. Aquí se podría indicar que este pensar es utopía, porque el hombre que se compromete en la liberación va a encontrar una autoridad que no lo deja liberar al pobre, y cuando se llega a este momento, al límite, en que se quiere abandonar la Totalidad, y constituirse como un Otro, y le saca la colaboración al Todo, la guerra comienza. Como decía Heráclito, el sabio, "la guerra es el origen de todo". Sin embargo, *el origen es la iniusticia y la negación del Otro*. Mientras el oprimido acepta la opresión todo está en el orden. Pero cuando el que está injustamente tratado dice: "Un momento, yo soy Otro", y comienza la marcha de la liberación, entonces el que tiene el poder comprende que "se le van de las manos las cosas", se le va de las manos aquel que está explotando. En el momento en que pretendemos salir del sistema, el sistema nos impide salir. Nos lo impide por la violencia, por la violencia institucional, la del Todo, con las leyes del Todo, con la cultura del Todo, con los ejércitos del Todo. De tal manera aquella persona que se sale es ya un "no-ser", ése es el que dice lo falso; ese es al que hay que matar. Es tremendo, pero es así. Esto es la ontología en sus conclusiones éticas. Esta es una lógica que se cumple hasta sus fines. El que se pone en la situación del liberador como un Otro, y como antepuesto a todo un sistema, ese es un maestro; lo es también el buen padre, el buen hermano, el que se queda a la intemperie, el que se queda solo.

§ 11. EL PROFETA Y EL REY

Hay en este nivel una nueva dialéctica, la dialéctica que Ricoeur explicaba hace muchos años cuando nos sugería la dialéctica entre el profeta y el rey. Esta dialéctica creo que hay que repensarla. Es la Dialéctica entre el profeta y el rey, es decir, entre el poder y el que se abre a la alteridad. Si el rey no tiene profetas, está definitivamente perdido, se cierra en la totalidad como totalidad. Si el profeta no tiene rey es utópico. La filosofía es esencialmente histórica y escatológica, es decir, a los filósofos como grupo de profetas les cabe la posición, no digo como políticos porque sería otra cuestión, inequívocamente, de morir mártires, y es por ello que Sócrates fue mártir. El "mártir" es el testigo del Otro; por haber testimoniado al Otro lo asesinan, porque la Totalidad no puede soportar al Otro, ni al que le indica el surgimiento del Otro. El mártir es el testigo del Otro; es el profeta. El que tenga apertura es profeta, profecía es comprensión crítica de la cotidianidad.

Esta dialéctica se cumple en el caso concreto histórico, de Samuel y Saúl. Samuel es el profeta. El pueblo clama: "Queremos tener

un rey". Samuel les explica: "¿Un rey?" No sabían lo que son los reyes, los que los oprimirán. Lean los textos del origen de la monarquía en Israel. "Queremos un Rey como lo tienen todos los pueblos". Samuel les consagra a Saúl. Saúl es el hombre del poder; Samuel no, es el profeta. Esta es la dialéctica entre el poder político y la crítica. Samuel es el Padre Pereira Neto, secretario de Helder Cámara, asesinado por la extrema derecha. Es el mártir; el hombre inequívoco. Es Valdivieso, obispo de Nicaragua asesinado en 1550 por el gobernador Contreras, por defender a los indios. Este es un mártir inequívoco, claro testimonio del Otro como otro. Esta fue la posición de los héroes. El héroe liberador es histórico y escatológico porque de la escatología como futuro aparece la historia. Escatología sin historia es utopía, pero historia sin política lo es igualmente. El hombre de la política es el hombre del poder. El hombre como político, como hombre de poder, por sus funciones, puede usar el poder y aún pretender el poder, pero no con voluntad de dominio, sino con voluntad de servicio. La totalidad como tal es equívoca, si se cierra es injusta, mala; si se abre es justa, buena. Pero hay un gobierno- de la Totalidad presente y al mismo tiempo el incipiente gobierno de la Totalidad futura; es aquí donde debe plantearse el problema de la violencia. La "no-violencia" como doctrina política es utópica, no es política, mientras que la violencia como origen, como única mediación, es la guerra. Tampoco, esto es la solución. ¿Cuál es la conciliación de estas dos posturas? El hombre del poder usa la violencia. Pero la violencia como tal es equívoca, así como la Totalidad es equívoca, todo depende de para qué se use. Si se usa para cerrarse y totalizarse, o para servir. El que abre la Totalidad al Otro, cuando se intenta cerrar esa brecha, el hombre del servicio tendrá que defenderse; entonces, paradójicamente, nos encontramos en la necesidad de tener que justificar la guerra defensiva justa. Esta doctrina no es una de las grandes artimañas del medioevo por la cual el fin justifica los medios. La fuerza es equívoca, y por lo tanto se la puede justificar. La cuestión queda planteada.

Para concluir debemos recordar que la realidad presente latinoamericana tiene un pasado de cristiandad colonial, dependiente. Ese es el pasado, pero ¿cuál es el futuro? ¿Optaremos por la vía marxista, donde hay que matar al Otro como dominador, convirtiéndonos entonces en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstitución del Otro como otro, sin matarlo sino convirtiéndolo. Esto significa un camino totalmente distinto, otro programa. Después de haber sólo indicado la cuestión propondría que dejando atrás la cristiandad dependiente, y también no admitiendo el marxismo como una doctrina que se apoya en una

ontología de la Totalidad, deberíamos vislumbrar un camino, no quizá un modelo, un camino. No pregunten cuál es el próximo paso, sino que deberemos abrir los ojos. No hay modelo hecho; el camino de liberación sin embargo tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros y por eso criollo y latinoamericano. ¿Qué es todo esto? Habría que irlo mostrando. Mi tarea aquí ha sido más bien destructiva de lo contrario. Ha sido presentar la alteridad como nueva manera de interpretar, que permite justamente abrir un camino; nada más. La inteligencia filosófica se acalla entonces y deja el camino libre al político, al economista y al hombre de acción. La acción es praxis; el propio pensar indica su posibilidad, pero al mismo tiempo no asume la función de toda la praxis, sino que se funda en ella. Es al pueblo de los oprimidos al que debemos escuchar con respeto discipular. Si la filosofía no escucha al pueblo oprimido es necesariamente sofisticada encubridora.

SEGUNDA PARTE

EMANUEL LEVINAS, EVOLUCION DE SU PENSAMIENTO

por DANIEL E. GUILLOT

INTRODUCCION

En última instancia, a la filosofía le caben sólo dos alternativas: estar en la justificación del sistema, el Estado, la historia, la totalidad, el ser, o lanzarse rumbo a lo desconocido en pos de un bien que no acampe en tierras ya sembradas por la historia, la cultura o las ideologías. La ruptura implicada por esta segunda opción no puede fundarse en la conciencia solitaria del pensador, porque, ¿quién o qué le garantizará no perderse en las ensoñaciones de arquitecturas puras o los arrebatos anárquicos con que la subjetividad se rebela frente a la legalidad? ¿Cómo evitará el construir una nueva mitología que aleje aún más a los hombres de su liberación? Habiendo abandonado la firme realidad de lo establecido, lo que es, y la libertad de pensar, como absoluto, ¿en dónde cimentar su radicalidad primera? ¿En qué objetividad anclar su incansable vocación crítica? ¿Queda algo, más allá del Ser y la Libertad? La respuesta de la filosofía no se hace esperar: la nada. Fuera de la totalidad de lo que es, sólo es pensable o impensable una negatividad absoluta, a menos que se denomine como nada, la libertad como posibilidad totalizante, es decir, lo que aún no forma parte de la totalidad, pero, no por mucho tiempo. Se trata de pensar, entonces, para inquietar la inquietud por la filosofía nueva, lo impensable, lo que está más allá del ser, y del poder ser, lo Otro absolutamente. Este absurdo lógico y teórico, más acá de la teoría y de la práctica, es realizable cuando lo Otro es al mismo tiempo el Otro, cuando la justicia que "no es" ni "puede ser" es la medida de un pensamiento que hace su verdad en las obras, cuando la filosofía primera es ética. Esta es la temática de Emmanuel Levinas.

Levinas nace en Lituania en 1906. Recibe en el seno de su familia, desde la primera infancia, un contacto directo con las tradiciones judías y la biblia hebrea. Asiduo lector de los grandes novelistas rusos, a los que retornará frecuentemente en sus libros, vive a los once años la revolución comunista. Emigrado a Francia¹ inicia

¹ Ver "Signature" en *Difficile Liberté*, p. 321-327. Todos los datos están tomados de esa sucinta autobiografía de E. Levinas a menos que indiquemos lo contrario.

sus estudios superiores en la universidad de Estrasburgo en 1923. Allí enseñan Charles Blondel, Halbwachs, Pradines y Henri Carton, a quien le dedicará su primer libro, *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*, en 1930.

Por aquellos años nace su amistad con Maurice Blanchot, afinidad que se extenderá también al campo teórico en la búsqueda continuada del Otro y que merecerá en 1956 el artículo de Levinas titulado: "Maurice Blanchot y la mirada del poeta"².

En 1927 comienza a estudiar la fenomenología con Jean Hering, que acaba de publicar en 1925 *Fenomenología y Filosofía religiosa*³. Al año siguiente se dirige a Freiburg para asistir a los cursos dictados por Husserl en el verano de 1928 e invierno 1928/1929. La filosofía de Heidegger conmociona precisamente por aquellos días a los discípulos del mismo Husserl. Levinas recordará que "La confrontación de estos dos pensamientos suministraba en Freiburg un tema importante de meditaciones y discusiones a una raza de alumnos que entonces finalizaba, formados por Husserl antes de que conocieran a Heidegger. Eugen Fink y Ludwig Landgrebe estaban allí. Para aquellos que llegaron con Heidegger en el invierno de 1928/1929, Husserl, retirado desde el fin del semestre de invierno 1928/1929, y que había enseñado ya media jornada durante el semestre de transición del verano de 1928, no era más que un precursor. Indirectamente, por estas discusiones, entraba yo en la fenomenología y me formaba en su disciplina"⁴.

Levinas se dirige luego a París, donde es alumno de Brunschwig y asiste a las noches filosóficas de los "Sábados de Vanguardia" de Gabriel Marcel. Nace también, por aquel entonces, una duradera amistad con Jean Wahl, al tiempo que comienza a abrirse camino en los círculos intelectuales de la capital francesa. Durante la ocupación alemana vive una larga cautividad en el campo de concentración, donde redacta gran parte de *De la existencia al existente*⁵ que publicará en 1947. Desde ese año comienza a dictar conferencias regulares en el *College Philosophique*. En *De la existencia al existente* se produce una ruptura frontal con Heidegger que se irá acentuando en *El tiempo y el Otro* (1948) y en los trabajos posteriores. Sin embargo, a medida que nos acercamos a la obra más importante de Levinas, *Totalidad e Infinito* (1961), el principal adversario es

² Levinas, "Maurice Blanchot et le regard du poete", en *Monde Nouveau*, marzo (1956).

³ Jean Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Alcan, París, 1925.

⁴ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.126.

⁵ Levinas, *De l'existence à l'existant*, p.6.

Hegel, cuya dialéctica intenta superar. En este período debemos anotar también la influencia de Franz Rosenzweig⁶.

Desarrolla igualmente una intensa actividad en los medios intelectuales judíos, desempeñándose como director de la Escuela Normal Israelita Oriental, hasta ahora, al tiempo que pronuncia conferencias y escribe artículos reunidos luego en *Difícil Libertad* (1963) . En 1968 publica, en esta misma línea, *Cuatro lecturas talmúdicas*, donde, entre otros temas, trata la problemática conquista de las tierras palestinas por el estado judío.

Actualmente es profesor en Nanterre (Université de Paris X) y prepara un libro sobre "el tercero".

Fiel y complejo representante del pensar europeo, al que ha acompañado desde hace medio siglo en sus marchas y contramarchas, desde Husserl hasta nuestros días, ha sufrido y cavilado largamente las experiencias de su generación. Una generación de pensadores hondos, que habiendo hecho y rehecho todas las preguntas de los hombres desde los presocráticos hasta hoy, se encontraron perplejos ante las dos experiencias traumáticas que les tocó vivir: Hitler y Stalin. Habiendo superado los miedos, repensado y comprendido casi todo, a ésta, "la humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo" aún le queda una pregunta: ¿somos honestos, absorbidos en nuestras meditaciones, frente a la miseria de los otros continentes? Tal vez sea ésta la clave del pensar de Levinas, cuya evolución tratamos de bosquejar en este trabajo.

⁶ Franz Rosenzweig, nacido en 1886 y muerto en Frankfurt en 1929 después de largos años de una penosa enfermedad. Publicó en 1921 *La Estrella de la Salvación*. De esta obra dirá Levinas en *Totalité et Infini*: "la oposición a la idea de Totalidad, nos ha impactado en *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado a menudo presente en este libro para ser citada", p. XVI. Brillante pensador, elaboró una concepción del judaísmo, complementario del cristianismo, en cuyas categorías se puede reencontrar mucho del pensamiento de Levinas.

CRONOLOGIA DE LAS OBRAS FILOSOFICAS
DE EMMANUEL LEVINAS*

- 1930 *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl] .
Méditations Cartésiennes [Meditaciones Cartesianas] , traducción del alemán al francés en colaboración con Peiffer.
- 1932 "Martin Heidegger et l'Ontologie" [Martín Heidegger y la Ontología].
- 1936 "De l'Evasion" [De la Evasión] .
- 1940 "L'Oeuvre d'Edmund Husserl" [La Obra de Edmundo Husserl].
- 1947 *De l'Existence a l'Existant* [De la Existencia al Existente].
"L' Autre dans Proust" [El Otro en Proust] .
- 1948 *Le Temps et l' Autre* [El Tiempo y el Otro] .
"La Réalité et son Ombre" [La Realidad y su Sombra] .
- 1949 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger] .
- 1951 "L'Ontologie est-elle fondamentale?" [¿Es fundamental la ontología?].
- 1952 "Ethique et Esprit" [Ética y :El espíritu] .
- 1953 "Liberté et Commandement" [Libertad y Mandato] .
- 1954 "Le Moi et la Totalité" ¡[El Yo y la Totalidad] .
- 1955 "Jean Wahl et la sensibilité" [Jean Wahl y la sensibilidad] .
- 1956 "Maurice Blanchot et le regard du poète" [Mauricio Blanchot y la mirada del poeta] .
- 1957 "La philosophie et l'idée de l'infini" [La filosofía y la idea de infinito] .
- 1959 "Réflexions sur la *technique* phénoménologique" [Reflexiones sobre la *técnica* fenomenológica].
"La ruine de la Représentation" [La Ruina de la Representación].
"Intentionnalité et métaphysique" [Intencionalidad y metafísica] .
- 1961 *Totalité et Infini* [Totalidad e Infinito] .
- 1962 "A priori et Subjectivité" [A priori y Subjetividad].
- 1963 "La Trace de l' Autre" [El Rastro del Otro].
- 1964 "La signification et sens" [La significación y el sentido] .
- 1965 "Enigme et phénomène" [Enigma y fenómeno] .
"Intentionnalité et sensation" [Intencionalidad y sensación] .
- 1967 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [nueva edición ampliada].
- 1970 "Au-dela de l'essence" [,Más allá de la esencia].
- 1971 "Le Dire et le Dite" [El Decir y lo Dicho] .
"La Proximité" [La Proximidad] .

* Véase al final las indicaciones bibliográficas de estos trabajos.

CAPITULO I

DE HUSSERL A HEIDEGGER (1930-1940)

El pensar de Husserl presiente una aurora grávida de esperanzas para la filosofía alemana y continental. El optimismo de *La filosofía como ciencia estricta*, la superación de las categorías tradicionales del análisis filosófico y sobre todo el planteo del inagotable "problema gnoseológico" en términos decididamente originales, por medio de una metodología que se apunta como revolucionaria en todos los órdenes del saber, sitúa a los jóvenes discípulos en ese extraño clima virgen del primer día de la creación. Levinas se encuentra en Alemania con una fenomenología que tiene ya influencias de Heidegger, colocándose en una órbita marcadamente reflexiva con respecto a su fundador, volviendo a plantear en términos de existencia las formulaciones de las *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas*, al mismo tiempo que tratando de recrear para el público francés la originalidad del primer encuentro con Husserl. Esta doble vertiente manifestada en las obras que vamos a analizar en este capítulo, se irá fundiendo progresivamente con la búsqueda y mostración de lo que podríamos llamar el aporte fundamental y definitivo de la obra de Husserl, decantada con el paso de los años y en sus conexiones con las múltiples elaboraciones de sus discípulos. En este período nuestro autor dará marcada preferencia a los continuadores alemanes (principalmente a Heidegger), ya que el movimiento fenomenológico francés era incipiente, al no haber plasmado aún la vertiente francesa de las filosofías de la existencia. Sin embargo, en *Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl* no pasa por alto las opiniones de su maestro e introductor a la fenomenología, Jean Hering y Pradines.

La novedad de la fenomenología consiste fundamentalmente en la destrucción de la noción tradicional de objetividad. Este concepto que presupone un espacio gnoseológico polarizado en sujeto y objeto, parte de un malentendido básico que consiste en la homogenización de la existencia. Si la existencia del sujeto y del objeto es un predi-

cado unívoco para ambos, la crítica gnoseológica oscilará pendularmente en la absorción de uno de los términos por el otro, entre idealismo y realismo.

La conciencia es existencialmente diferente del objeto y éste remite en su misma objetividad al ser de la conciencia. El mundo natural de las ciencias es un mundo construido a través de las vivencias originales de la conciencia, que están más acá de esta construcción que se olvida de sus orígenes y se proclama como objetividad. La radicalidad crítica sólo puede ser alcanzada en una vuelta a las cosas mismas en la intencionalidad originaria de la conciencia, sobrepasando así los distintos estratos que la cultura, las ciencias, las religiones y las ideologías han ido depositando entre el hombre y el mundo natural. Este es el sentido último de la puesta entre paréntesis husserliana más que una toma de partido en el problema de la existencia de esta exterioridad al no-yo. La definición más acabada de la conciencia es la intencionalidad, que impide desconectarla de sus contenidos que se constituyen en un tiempo que es también intencionalidad primera. Pero la intuición, a diferencia de otros tipos de intencionalidad, efectúa en su patencia el contacto más radical entre la conciencia y los seres que a ella remiten, contacto desnudo con la experiencia y piedra angular del positivismo de Husserl. Sin embargo, la intuición que se halla ligada a la estructura de la representación presupone, en última instancia, una filosofía de corte intelectualista en la que toda intencionalidad queda apresada en el esquema de la aserción, modelando una conciencia absoluta que desde su libertad constituye más allá de la oscuridad y finitud en que se halla sumida la existencia.

§ 1. LA TEORÍA DE LA INTUICIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

En 1930 Emmanuel Levinas publicó su primer libro: *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*. En Francia, exceptuando algunos trabajos aislados, no se conoce a Husserl y esta es, como dice Jacques Derrida, "la primera gran obra consagrada a la totalidad del pensamiento husserliano"⁷. El tema de la intuición le permite al autor recorrer los puntos principales de la fenomenología, y esclarecer sus diferencias fundamentales con las filosofías ante-

⁷ Derrida, "Violence et Métaphysique", en *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, París, 1967, p. 125.

riores y finalmente elaborar una fina crítica. Husserl ha publicado hasta ese momento gran parte de su obra ⁸.

Hacia esta fecha, la fenomenología ha tomado cuerpo más allá de las interpretaciones de su creador; y sus discípulos, especialmente Heidegger en *Ser y Tiempo*, transitan sus propios caminos. La fenomenología no es, dirá Levinas, un sistema filosófico sino más bien un método que apunta a una nueva visión de todos los temas de la filosofía. Es así como el autor no va al encuentro de un Husserl aislado en su obra, sino también a las posibilidades de ésta, desplegadas por sus discípulos. En este sentido la obra de Heidegger ejerce influencia en su labor interpretativa. "En conformidad con nuestro objetivo, no temeremos tener en cuenta también los problemas que se plantean los discípulos de nuestro autor, y, en particular, Martín Heidegger, cuya influencia se reconocerá a menudo en este libro. Acentuando ciertas aporías, planteando ciertas cuestiones y oponiéndose a otras, la vida intensa que anima la filosofía de Heidegger permite a veces precisar los contornos de la filosofía de Husserl"⁹.

El método que opera no es, sin embargo, un conjunto de reglas rígidas que deben ser aplicadas sin más, sino que exige un previo descubrimiento del sentido del ser que se va a estudiar (ontología) anterior a las determinaciones específicas que serán objeto de las ciencias. Este sentido de la existencia que no es idéntico en cada caso (que no es unívoco), será el hilo conductor de la confrontación de la fenomenología y el naturalismo, tema con el que el autor abre la exposición.

§ 2. FENOMENOLOGÍA Y NATURALISMO

El contexto histórico en que se gesta el pensar husserliano lo enfrenta con las dos escuelas filosóficas predominantes a fines del siglo XIX en Alemania: psicologismo y neocriticismo kantiano. Será a partir de los problemas gnoseológicos y de las relaciones de conciencia y causalidad que elaborará su concepción.

⁸ Husserl había publicado: *Philosophie der Arithmetik* (1891), *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1894), *Logische Untersuchungen*, t. I (1900), t. II (1901); *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-99* (1903), *philosophie als strenge Wissenschaft* (1910), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Phaosophie* (1913), la segunda edición de *Logische Untersuchungen* (1913 y 1920), *Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des innern Zeitbewusstseins* (1928). *Formale und transzendante Logik* (1929). Esta última obra, a causa de su reciente aparición, no fue usada por Levinas.

⁹ Levinas, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, p. 14.

Husserl no tematiza en sus elaboraciones ontológicas el ser en cuanto a ser en general, sino los diferentes modos o regiones de ser, siendo el fundamento de esta diferenciación, no sólo propiedades esenciales, sino también el modo mismo de existir. La generalidad del ser es formal sin implicar un género englobante de los tipos de ser sin contenido. La naturaleza, que se revelará como región ontológica o modo de existir, se presenta a la conciencia como una serie de fenómenos fluctuantes, indeterminados, y, al mismo tiempo, como cosas que apuntan hacia una unidad que llamamos mundo material. El físico que se enfrenta a ella trata de estructurarla, lógica y coherentemente, usando como principio conector de esta fluida realidad, la relación de causa. El producto de esta labor es una serie de entidades que efectúan y son efectuadas en una totalidad o mundo. El naturalismo toma este sistema constituido como objetividad, sin advertir que está presuponiendo una vivencia subjetiva de la realidad, a partir de la cual es posible esta estructuración. La existencia material es tomada como absoluto (sentido unívoco del existir) y trasladada a la conciencia. Husserl no objeta fundamentalmente al naturalismo que subordine la espiritual a la material, la conciencia al mundo, sino que sea incapaz de advertir que hay otro modo de existir diferente a la existencia material, incapaz de descubrir el modo peculiar del ser de la conciencia. La univocidad de la existencia trae aparejada la aplicación de las categorías naturales de tiempo, espacio y causalidad a los fenómenos psíquicos ya sus productos.

Queda así justificada la labor central de la fenomenología: el análisis específico del ser de la conciencia. Como se verá en la interpretación de Levinas las regiones ontológicas trascienden en mucho su sentido epistemológico para convertirse en piezas claves de la ontología de Husserl.

§ 3. El ser de la conciencia

Una descripción de la vida de la conciencia es algo más que una exposición inventarial de vivencias o la búsqueda del sentido de existir para una región ontológica singular, ya que, la búsqueda de sentido del mundo natural remite a su vez a la corriente de conciencia. Esta es el lugar obligado al que se refieren los modos de existencia particulares, la radicalidad absoluta.

No obstante, la cosa a pesar de la multiplicidad de los aspectos en que aparece, muestra una permanencia y una independencia con respecto a la conciencia que no puede ser pasada por alto. Frente a este planteo, Husserl responde que la conciencia no toma la cosa como puramente actual, sino entornada de potencialidades u hori-

zontes no desapareciendo al ser perdida de vista. "El carácter de en sí del mundo de las cosas no quiere decir más que la posibilidad de volver sobre el mismo e identificarlo"¹⁰. La independencia misma de la cosa material no percibida reside en la posibilidad abierta a la conciencia de volver sobre ella. El en sí no tendría sentido sin esta referencia a la conciencia.

La característica principal de la materialidad es ir presentándose por fases y admitir siempre un nuevo aspecto. lo que se definirá, por un lado, como inadecuación con respecto a la conciencia Y. por otro, como propiedad de inacabada. Aquí reside para Husserl el carácter dudoso de la percepción trascendental. Sin embargo. esto no se debe a la imperfección del observador, sino al mismo modo de existir de la cosa. El ser de la conciencia se revela a la reflexión como dándose adecuadamente sin que exista la posibilidad de desaparecer, en este sentido. necesario y originario. Es este modo de existir *sui generis* el que funda la indubitabilidad que es una propiedad existencial. Así queda fundamentado un cierto primado de la conciencia sobre el ser natural.

La pregunta fundamental de la gnoseología tradicional: ¿cómo llega el sujeto al objeto?, basada en la contraposición de sustancias, será superada por la intencionalidad que no es una simple propiedad de la conciencia, sino la definición más acabada de su existencia. La sensación que comprende a los elementos de la conciencia privados de sentido trascendente (fenómenos hyléticos) es animada por la intención para apuntar hacia el mundo exterior. La conciencia siempre es conciencia de algo. La intencionalidad no se reduce a los fenómenos intelectuales sino que llega también a la vida afectiva, práctica y estética. Esta intencionalidad no es homogénea en todos los casos, sino diferente según el tipo de ser a que apunta. Por ello la vida de conciencia no puede ser reducida a su posibilidad teórica, representativa. Sin embargo, como veremos más adelante, Levinas encuentra al pensamiento de Husserl en definitiva intelectualista. En el célebre § 49 de *Ideas*, donde Husserl se plantea la posibilidad de una conciencia sin mundo, nuestro autor difiere: "La intencionalidad tiene por función caracterizar la conciencia en tanto que este fenómeno primero y original, del cual el objeto y el sujeto de la filosofía tradicional no son más que abstracciones. Dicho de otra manera. nos parece que si no es necesario seguir el idealismo husserliano, no es porque es idealismo, sino en la medida en la que prejuzga contra el modo de existir de la conciencia como intencionalidad"¹¹. No

¹⁰ *Idem*, p. 44.

¹¹ *Idem*, p. 80.

obstante admitirá que el § 49 no tiene real importancia en la obra de Husserl.

Un tema que irá cobrando importancia en la filosofía de Levinas aparece ya en su primera obra aunque sólo en forma marginal: el yo concreto. Para Husserl, apunta, en las *Investigaciones Lógicas*, más que una intención es la totalidad de las intenciones. En *Ideas* hay un avance ya que lo considera como elemento irreductible de la vida consciente a pesar de lo cual es todavía una forma vacía.

No obstante las críticas ya señaladas, la polémica central en la presente obra se halla situada en torno al primado de la conciencia teórica en el pensamiento de Husserl: "en su filosofía, (y es tal vez por eso que vamos a separarnos de ella) , el conocimiento, la representación, no es un modo de vida del mismo grado que los otros, ni un modo secundario. La teoría, la representación tiene un papel preponderante en la vida; sirve de base a toda la vida consciente; es la forma de la intencionalidad que asegura el fundamento de todas las otras" ¹². Levinas dedica un capítulo de minucioso análisis para demostrar esta última afirmación. Al partir Husserl de la fórmula de Brentano según la cual todo es una representación, o bien, está fundado sobre una representación, se ve obligado a precisar el sentido de este término. Para Brentano significa un acto neutralizado sin pronunciamiento sobre su existencia, en que se representa una imagen del objeto. Husserl en una primera etapa afirmará que los actos complejos no comportan una representación en estado puro. Sólo la representación material, que puede ser común a varios actos, se presenta con carácter de necesidad en todo acto, lo que no significa un primado de la teoría. Se diferencia de la pura representación porque esta última es una cualidad o tesis que indica el modo de plantearse el objeto a la conciencia. Luego acuñará una nueva noción de representación: actos nominales en los que algo deviene nuestro objeto. Con esto, la representación cae en la órbita de la aserción, puesto que la primera función del nombre es ser sujeto. Se diferenciará del juicio, cuyo correlativo es el *Sachverhalt*, en tanto que el acto nominal se da como una síntesis ya constituida y el primero en vías de constitución. La distinción está dada en un plano formal no existencial. Juicio y acto nominal son actos objetivantes que se diferencian cualitativamente en téticos y actos de tesis neutralizada. La vivencia intencional será un acto objetivante (representación) o tendrá uno como pieza constitutiva. Husserl dirá expresamente que la relación al objeto se constituye en la materia, pero que ésta, sólo a través

¹² Idem, p. 86.

de un acto objetivante puede devenir materia de otro acto¹³. De esta manera, toda intencionalidad queda fundada en su última radicalidad en el esquema de la aserción.

§ 4. LA INTUICIÓN

Lo anteriormente tratado sirve como introducción al tema central del libro: la intuición en la fenomenología de Husserl. Levinas ve en la intuición la, pieza fundamental de este pensar, ya que es por medio de ella que se llega al ser en su plenitud. Es el modo de conciencia o representación por el cual entramos en contacto con lo existente. Se diferencia del acto significativo porque éste apunta hacia el objeto sin ser completado con su presencia. No implica una diferencia de objetos sino de modos de vida de igual grado, aunque este último no aporta conocimiento por sí mismo. Lo significado puede llegar a ser intuido produciéndose entonces la discordancia o la concordancia. La conciencia de la concordancia o adecuación es la evidencia. Sin embargo, el lugar originario de la verdad no está en la adecuación sino en la intuición. El juicio es sólo un modo de ser ante los objetos. Su correlativo, el *Sachverhalt*, no es un objeto sino un complejo cuya estructura nos revela como constituyendo al ser no sólo los objetos sensibles sino también las categorías. Estas son objeto de una intuición sui generis que nos revela otro nivel del ser. Para Husserl el planteo central no reside en descubrir las mediaciones que necesita la conciencia para llegar al mundo sino en detectar el lugar originario de la verdad y comprenderlo en sus características esenciales. Este es el sentido del análisis de la intuición. Esto no equivale de ninguna manera, a oponer un intuicionismo a una razón discursiva, ya que precisamente la intuición actúa como fundamento de la razón. "Dicho de otra manera, la *existencia* del mundo no se deduce de las categorías que constituyen su *esencia*, sino que consiste en el hecho de ser, por así decirlo, reencontrado por la conciencia"¹⁴. Es importante destacar que Levinas reconoce a Husserl aquí, el fundar la razón en la experiencia. Sin embargo, ambos conceptos deben ser delimitados y precisados. El primero nos introduce en el tema de la necesidad y el a priori en Husserl. Estos no son deducidos de la lógica como formalización, sino buscados a partir de la experiencia vivida en la que el objeto ideal se muestra como irreductible al singular. El acto por el cual descubrimos las esencias (intuición de las esencias) es de naturaleza diferente a la

¹³ Husserl, *Logische Untersuchungen*, p. 494 (cit. por Levinas, *idem*, p. 97).

¹⁴ Levinas, *Théorie. ...*, p. 139.

intuición sensible, aunque también exige que lo puramente significado sea completado por una presencia que permita la evidencia esencial. La intuición eidética, a diferencia de la categorial, no exige el individual como condición sino que debe abandonar el objeto sensible para concentrar su intencionalidad en el objeto ideal. La esencia existe de un modo diferente al individual al liberarse de la relación de espacio y tiempo, fundando un nivel ideal. Precisamente el a priori se da en la intuición de objetos ideales y en los juicios sobre estos objetos. Estos se presentan dotados de contenidos "independientes" y "dependientes" o concretos y abstractos. Los contenidos dependientes se presentan con carácter de necesidad y sus leyes son materiales, en el sentido de que no apoyan su legalidad en lo formal o lógico. Su necesidad se presenta con carácter de evidencia en la intuición eidética, no siendo por ello producto de la pura experiencia.

Así es como las ciencias eidéticas escrutan la dimensión del ser en la que se muestran las mismas condiciones de posibilidad de su existencia. Sin embargo, no se trata de un ser o existencia en general sino a partir del concreto en una región ontológica particular. Lo esencial tiene la peculiaridad de hallarse estructurado en estratos de género y especie definiéndose la región de ser en atención a esto, como "el conjunto géneros superiores, cuyas últimas especificaciones se completan y hacen posible una individualidad concreta"¹⁵.

Para finalizar el tema de la intuición, Levinas considera un último nivel intuitivo: la reflexión. En tanto que la conciencia, como tema fundamental de la fenomenología está presente ante ella misma dando lugar a la evidencia, podemos considerar al pensar reflexivo como intuición filosófica. No obstante su inmanencia, esta intuición tiene un carácter privilegiado en tanto que el modo de existir de la conciencia se da como adecuación absoluta a la reflexión. Por otra parte, es necesario precisar que la intuición filosófica se ejerce, no sobre la vida de conciencia a secas (conciencia psicológica), sino eidéticamente.

Surge así una definición de la fenomenología como ciencia eidética y no ingenua de la conciencia. Como actitud ingenua se denomina a aquella que dirigiéndose directamente hacia los objetos no se detiene a pensar el sentido de su existencia. La fenomenología pone entre paréntesis (reducción) la existencia del mundo, superando así la ingenuidad. Pero no debemos engañarnos sobre el sentido de esta reducción ya que no se trata de fabricarse una situación abstracta y pura sino descubrir nuestra verdadera vida concreta:

¹⁵ *Idem*, p, 168.

"ser, es ser vivido, tener un sentido en la vida"¹⁶ en el pensar husserliano. Sin embargo, el sentido del ser no puede ser buscado en el mundo sino en la conciencia trascendente.

Esta particular interpretación de Levinas, centrada en el acto intuitivo, permite resaltar la actitud fenomenológica en sus relaciones con la existencia concreta. La intuición es la pieza clave que conecta la razón y el ser con la vida. Sin embargo, Husserl estaría a medio camino entre la existencia en general y el existente concreto al tematizar fundamentalmente el ser de la región.

§ 5. MARTÍN HEIDEGGER Y LA ONTOLOGÍA

En su carácter de "introdutor" al público francés de la filosofía alemana perteneciente a la corriente fenomenológica, Levinas escribe un estudio breve sobre Heidegger con el título "Martín Heidegger y la fenomenología" (1932)¹⁷. Heidegger habría dejado de lado la vía gnoseológica, tan característica de la filosofía moderna desde Descartes, para plantearse a nivel ontológico la relación sujeto-objeto, sin desconocer por ello los valiosos aportes de la filosofía de la subjetividad. En una concisa y ajustada síntesis desarrolla, Levinas, los aspectos fundamentales de la temática heideggeriana, acentuando la superación del intelectualismo reductivo del conocimiento y la aproximación al hombre concreto que supone una comprensión que desborda la conciencia. El concepto de intencionalidad acuñado por Husserl ha sido llevado aquí hasta sus últimas consecuencias, englobando la existencia misma del hombre como búsqueda de sentido y sentido ella misma del ser. El análisis de las cosas como utensilios le permite deslindar las diferencias entre el autor de *Ser y Tiempo* y Husserl: "No solamente por el uso se accede de una manera original (originale) a los objetos, sino que se accede también de una manera originaria (originelle): el uso no es consecutivo de una representación. Es por ello que Heidegger se opone a la opinión corriente, opinión que también Husserl comparte, según la cual antes de usar algo es necesario *representarse* lo que se usa"¹⁸. En esta visión la filosofía deja de ser una tarea abstracta para convertirse en una posibilidad concreta de la existencia de *Dasein*.

¹⁶ *Idem*, p. 213.

¹⁷ Levinas, "Martin Heidegger et la ontologie" en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 53-76.

¹⁸ *Idem*, p. 63.

§ 6. LA OBRA DE HUSSERL

En 1940 Levinas publica un artículo titulado "La obra de Edmundo Husserl"¹⁹, en el que se pasa revista, en un análisis temático, a la vasta bibliografía del filósofo alemán. En este estudio notablemente enriquecido con *La Crisis y Meditaciones Cartesianas*, las diferencias entre Husserl y Heidegger están especialmente marcadas. El fundador de la fenomenología indudablemente ha abierto perspectivas a la filosofía, sin embargo, se halla ligado a las líneas generales del pensamiento idealista occidental.

La crítica de Levinas, sin hacer notar aquí el carácter intelectualista de la intencionalidad, apunta más bien a situar el pensamiento de Husserl con respecto a dos categorías planteadas en este artículo: una visión *óptica* del ser y el fundamento de la libertad.

La interpretación *óptica* usa como modelo de intelección el ejemplo platónico de la luz y supone la distancia del sujeto con respecto al mundo. En este sentido, Levinas sacará conclusiones sobre la teoría de Husserl. "Decir que en la base de toda intención, aún afectiva o relativa, se encuentra la representación, es concebir el conjunto de la vida espiritual referida al modelo de la luz"²⁰. La teoría de la intencionalidad está estrechamente ligada a la de la evidencia que supone un mundo frente al cual somos libres. "La luz de la evidencia es el único lazo con el ser que nos pone como origen del ser, es decir, como libertad"²¹. En radical oposición a la postura de Husserl, Heidegger considera al hombre sumergido en la existencia en la que el fundamento "determina al hombre como ser y no solamente como conciencia, saber y libertad"²². El papel que juega la representación en la intención no es accidental en Husserl y no podría ser modificado sin alterar todo el conjunto de su sistema.

§ 7. CONCLUSIONES

La radicalización del pensar de Levinas la lleva a situar la representación en la filosofía de Husserl no como una imperfección susceptible de modificaciones sino como pieza fundamental que se enmarca en una tradición idealista en la que la conciencia es pura libertad de constitución o absoluta. La temporalidad que presupone la intencionalidad es fundamentalmente el presente de la mirada

¹⁹ Levinas, "L'oeuvre d'Edmond Husserl", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 7-52.

²⁰ *Idem*, p. 24.

²¹ *Idem*, p. 25.

²² *Idem*, p. 25.

contemporánea que por la mediación aséptica de la luz no llega a mancillarse en el contacto con la existencia. El comprender es una donación de sentido en la que no se juega un sujeto que se remite a la eternidad de las esencias. La búsqueda de lo concreto que se apuntaba en la obra de Husserl parece haberse perdido en la última trampa idealista que reduce el sentido de la existencia al saber.

Sin embargo, estas afirmaciones están lejos de ser una síntesis lograda y perviven una serie de elementos del pensar husserliano que trascienden a la confrontación Husserl-Heidegger. La "vuelta a las cosas mismas" imprimirá una dinámica al quehacer fenomenológico que le permitirá una crítica constante de sus presupuestos en una actitud, que anterior a todas las afirmaciones específicas, dará a la experiencia una preeminencia indiscutible sobre los sistemas lógicamente trabados y las cadenas causales y deductivas. Será precisamente esta noción de experiencia como lo esencialmente Otro, más allá de las prolijas construcciones coherentes y de la objetividad naturalista que acomplejaba a la filosofía de fines del siglo XIX, la que le permitirá a Levinas avanzar audazmente en busca de la experiencia absoluta o "la trascendencia". La crítica que rechaza la objetividad científica, en tanto que se olvida de sus orígenes primeros en la corriente de conciencia y pretende conferirle al sistema construido la verdad última, se volverá contra el absoluto de la conciencia que se sitúa a sí misma como el fundamento, cerrándose al riesgo de la experiencia que la desequilibra en su seguridad. La comprensión heideggeriana que hunde sus raíces en la opacidad de la existencia, más allá del saber, merecerá la adhesión de Levinas en el tránsito hacia una relación más allá de todo saber y comprensión.

La pregunta por el sentido del ser que vertebra la ontología heideggeriana será el origen de la crítica de nuestro autor. En este sentido Husserl considera al ser en general como un concepto vacío que se puede concebir como generalidad formal dando preeminencia a los modos de ser o existencias especializadas. Estos modos de existir o regiones cobran fundamental importancia en *La Teoría de la Intuición en la fenomenología de Husserl*, ya que a través de ellas se concreta la interpretación existencial de la fenomenología que plantea en esa época Levinas. Las ontologías regionales son aproximaciones fenomenológicas a los modos de ser concretos en los que aparece el existir. El ser en general es, desde este punto de vista, un retroceso a la abstracción prefenomenológica que considera la existencia en un sentido unívoco, imposibilitando el avance hacia lo concreto, y colocando en términos de igualdad la conciencia y el objeto. Si bien es cierto que Heidegger no usa la palabra ser en este sentido de gene-

alidad vacía (ésta es precisamente la definición en que se ha caído por el olvido del ser), no obstante, nuestro autor percibirá en ese absoluto anónimo la pérdida del ser concreto que se proponía buscar la fenomenología, y desde otro punto de vista, el comienzo de una relación alienante para el hombre, que en su interioridad lucha por arrancarse de la generalidad neutra de la existencia. Este es precisamente el tránsito de la existencia al existente.

CAPITULO II

DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE Y MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER (1947-1951)

En el capítulo anterior hemos visto el tránsito de Levinas desde Husserl a Heidegger o, tal vez, la reflexión sobre Husserl desde Heidegger. A continuación estudiaremos las obras posteriores de nuestro filósofo, después de un intervalo de larga cautividad" pasado en los campos de concentración alemanes. El panorama de la filosofía en Francia ha cambiado, tiene gran éxito el existencialismo francés y la polémica de esta corriente con el marxismo se hace sentir en el ámbito cultural. Levinas es entonces decididamente anti-heideggeriano al mismo tiempo que se ubica en una perspectiva diferente del existencialismo o del marxismo.

Estas obras marcarán la diferencia de su pensar con respecto a los tres frentes, aunque se presiente una cierta afinidad con el marxismo, o, por lo menos, su no incompatibilidad radical. Sobre un hombre y un mundo interpretados en forma materialista, sin añadidos metafísicos o moralistas, se podrá gestar una trascendencia que no implique una alienación económica del hombre.

Al margen de este contexto es en esta época cuando aparece la fisonomía de un Levinas filósofo que desde una temática propia deja de ser un comentador aventajado de los grandes fenomenólogos. Desprendido del pensar de Husserl y de la ontología heideggeriana, no es un continuador de éstos, sino que efectúa una crítica de los supuestos al máximo nivel de radicalidad, desde un horizonte que difícilmente pudieran presentir sus viejos maestros. Ya no es la pregunta por el ser la que guía a la ontología, sino propiamente la pregunta por los entes. La pregunta no es, ¿por qué el ser y no más bien la nada? , sino ¿por qué hay entes y no puro ser? El origen y la posibilidad misma de la ontología dependen de la existencia del ente que se constituye como subjetividad, arrancándose al anonimato del ser en general, dejando un intervalo de nada en el que puede haber

conciencia y tiempo inverso o reflexivo, más allá de la continuidad hastiante de la naturaleza o de la existencia.

El drama de la existencia consiste en la lucha del ente por mantenerse separado en su individualidad del ser en general, y el mal no puede ponerse más allá de los confines de lo que es, en la nada, sino que consiste en la alienación siempre pendiente que puede sufrir el ente al acabar en la indeterminación anónima del impersonal "hay". El mal, el único mal es la muerte y el dolor que arrastran en una alienación irreversible el existente a la existencia, la subjetividad a su fin. Detrás de esta crítica filosófica se perfila y manifiesta una conciencia altamente sensible a la responsabilidad ideológica y política de la filosofía, que será una de las características más sobresalientes del pensamiento de Levinas. Una filosofía que pone al ser sobre el ente deja abierto el camino a la tiranía ya la represión. Sin embargo, este aspecto será explícitamente tratado en obras posteriores.

La apología de la subjetividad es un tema común al pensamiento existencialista, pero lo particular de la postura de Levinas es la manera como se funda el papel privilegiado de esta subjetividad. El fundamento no es la libertad que se manifiesta como producto o consecuencia de una constitución más radical que abre el "espacio" para que la libertad pueda desplegarse. Si se pone a ella misma como fundamento termina oponiendo la arbitrariedad de su poder a la racionalidad exterior, y en este planteo lleva las de perder. La subjetividad o la hipótesis se constituye en el acto mismo de la separación con respecto al "hay" indeterminado como capaz de crear el instante en que se desconecta del pasado y del futuro, y en el que siente el peso y la liberación que implica la separación. Esta es novedosa y al mismo tiempo sufre la fragilidad de un ser que se acerca irremisiblemente hacia su muerte. Pero en este sentido, el existente no está arrojado a un final trágico, frente al cual nada puede hacer, sino que dispone del poder del trabajo y la conciencia para aplazarlo.

§ 8. DE LA EXISTENCIA AL EXISTENTE

Con *De la existencia al existente*²³ Levinas comienza la publicación de lo que irá afirmándose como su pensar más original. El pequeño libro tiene el carácter de preparatorio y será sumamente peligroso al historiador de la filosofía, el buscar la identificación de temas y conceptos que aparecerán más tarde, pero, tal vez, con un

²³ Levinas, *De rexistence a rexistant*.

sentido totalmente modificado en un contexto diferente. Aunque la obra deja de ser un comentario a Heidegger, del que es ya más bien su negación, sin embargo, proposiciones heideggerianas afirmativas tienen la prioridad de situar la problemática y la atmósfera de la polémica²⁴. El tema central consiste en dilucidar cómo la dinámica del verbo ser (la existencia) puede llegar a coagular en existencias concretas (existentes); cómo se produce la sustancialización (hipóstasis) del ser. El nacimiento del existente concreto es al mismo tiempo el nacimiento de la subjetividad que se produce desgajándose de la existencia indeterminada y anónima del "hay" (II y a) gracias al Aquí (Íc) y al Instante (Instant). A diferencia de Heidegger, que plantea el drama de la existencia en una dialéctica del ser y la nada y concibe el existir auténtico como éx-tasis hacia el fin, Levinas intenta situar la confrontación en términos de existir anónimo, puro existir, rumor horripilante de un mundo sin cosas, y el modo de ser personal, cuando el hombre se pone a salvo de la intemperie del ser, abriéndose a un mundo que cultiva y trabaja en una existencia económica, con casa, en los múltiples sentidos que esta palabra tiene. Se trata de abandonar la idea de mal como ausencia de ser para situarla dentro de los confines de la existencia.

El autor a través de diversos análisis fenomenológicos procura mostrar esta estructura o drama de ser. El trabajo en sus momentos de fatiga o esfuerzo es el punto de partida ya que "fatigarse, es fatigarse de ser. Y esto previamente a toda interpretación, por la plenitud concreta de la fatiga, es como una tardanza aportada por el existente al existir. Y esta tardanza constituye el presente. Gracias a esta distancia en la existencia, la existencia es relación entre un existente y ella misma"²⁵.

El presente originario (el instante) , que no puede ser confundido con la eternidad inmóvil y que es libre con respecto al pasado y al futuro, permite la patencia de ser como carga y determinación insuperable, que se espesa en la lasitud. La oscuridad traducida de la existencia, se hace concreta en esta experiencia por la mediación del trabajo en tanto que éste comercia con entes. En el mundo el verbo *ser* pierde su dinámica para convertirse en sustantivos. La preocupación se colma y realiza plenamente alcanzando objetos en una intencionalidad que se caracteriza por su sinceridad. El mundo

²⁴ "Si en principio nuestras reflexiones se inspiran en gran medida (en la noción de ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser) en la filosofía de Martin Heidegger, están dirigidas por una necesidad profunda de dejar el clima de esta filosofía y por la convicción de que no será para dar con una filosofía que pueda calificarse de pre-heideggeriana" (*idem*, p. 19).

²⁵ *Idem*, ppo 50-51.

es la luz, despoblada de fantasmas, en donde el pan es pan y el vino, vino. Heidegger ha interpretado mal la simplicidad generosa del mundo ontologizándolo, en una problemática que es proyección de una subjetividad angustiada. El mundo y el tiempo del mundo son una donación, no pudiendo establecerse ninguna dialéctica. entre el instante que constituye al existente frente a la existencia y la temporalidad histórica del quehacer económico con las cosas.

El saber en tanto que relación de intencionalidad directa con objetos y al mismo tiempo desconexión²⁶ o distancia, es una modalidad del rechazo de la existencia anónima y posibilidad de libertad. Esta relación de interioridad y exterioridad se da gracias a la luz que permite la constitución del mundo como totalidad o conjunto²⁷. Pero la hipóstasis de la existencia no se localiza únicamente en la conciencia activa sino que también se manifiesta en la conciencia que duerme (inconsciente) como modo de ser original y no simple oposición. En ambos casos se caracteriza como teniendo un lugar (*Ici*) que funciona siempre como condición del existente. Este lugar no es algo abstracto como el *Da* heideggeriano sino que se manifiesta como "en casa" (*chez soi*) en la noche de la existencia anónima del "hay" (*Il y a*).

En breves pasajes Levinas conecta la temporalidad original y creadora del instante con el Otro, y éste será el tema de su próximo libro, que trataremos más adelante. Con carácter de sugerencia se funda la novedad de cada instante en la relación social en la que interviene un Otro absolutamente distinto, que permite hacer surgir un tiempo desconectado (instante) de la identidad tautológica del sujeto.

El presente queda así situado como el tiempo que abre a la filosofía la posibilidad de un encuentro con la existencia, permitiendo el nacimiento del sujeto, observable en la desconexión (epoché) del instante con el tiempo como dado del mundo. A diferencia de Heidegger para quien el presente es una modalidad temporal que implica la reificación, Levinas lo coloca como fundamento de la sustancialidad del sujeto en su devenir, en tanto quiebra el anonimato de la existencia y al mismo tiempo se libera con respecto al pasado, alentando una esperanza más insaciable que todos los proyectos del porvenir .

§ 9. EL TIEMPO Y EL OTRO²⁸

Con la publicación de *El tiempo y el Otro* en 1948, Levinas completa y radicaliza lo expuesto en *De la existencia al existente*. La tesis

²⁶ *Idem*, p. 79.

²⁷ *Idem*, p. 76.

²⁸ Levinas, *Le Temps et r Autre*.

fundamental sostiene que el existente se trasciende más allá de la lógica del poder, en su relación con el Otro, prefigurada por el misterio de la muerte. Si bien la crítica a Heidegger tiene un lugar de importancia se puede notar también una sensibilidad especial en esta obra por la polémica entre existencialismo y marxismo²⁹.

Las investigaciones partirán asimilando la soledad, tan afín al pensamiento existencialista, al concepto de hipóstasis o existente: "la soledad está en el hecho mismo de que haya existentes"³⁰.

El hombre que se encuentra "acompañado" por objetos y en una sociedad se halla en lo que concierne propiamente a su existir, en una soledad intransferible, con un significado estrictamente ontológico. Es por eso que, "los análisis que vamos a emprender no serán antropológicos, sino ontológicos. Creemos, en efecto, en la existencia de problemas y de estructuras ontológicas"³¹. Veremos cómo posteriormente la ontología será criticada en tanto que no da cabida a una trascendencia. La soledad aquí considerada no es pura negatividad como pudiera aparecer al pensamiento romántico, sino que se afirma como valor positivo, en tanto significa la virilidad por la cual el existente se enfrenta y separa de la existencia anónima del "hay". Pero al mismo tiempo que la soledad es libertad y dominio de sí, es carga y responsabilidad de un existente material que no es libre como el viento, sino que se encuentra obligado a existir, "La soledad no es trágica porque es privación del Otro, sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia"³².

La hipóstasis se constituye siempre en un presente que es el de su nacimiento permanente en el que los instantes se producen a distancias infranqueables y un futuro es impensable. "La soledad es ausencia de tiempo"³³. En este punto el sujeto se libera de sí mismo en cierto sentido por el conocimiento y el trabajo con el cual puede enfrentar a la angustia, pero no de manera radical.

Aquí se da la polémica entre "la espera de una sociedad mejor y la desesperación de la soledad, fundadas ambas sobre experiencias que se pretenden evidentes"³⁴. Según Levinas esta irreductibilidad se mantiene ya que "en el seno mismo del constructivismo optimista de la sociología y del socialismo el sentimiento de soledad se mantiene y amenaza"³⁵. Sin embargo, la angustia existencial presenta

²⁹ Ver *idem*, p. 176; pp. 149 y 55.

³⁰ *Idem*, p. 132.

³¹ *Idem*, p. 126.

³² *Idem*, p. 147.

³³ *Idem*, p. 148.

³⁴ *Idem*, p. 149.

³⁵ *Ibidem*.

un flanco a la sospecha y a la acusación porque "en medio de las angustias kierkegaardianas, pascalianas, nietzscheanas y heideggerianas nos conducimos como burgueses temerosos"⁸⁶, y "hay algo más que ingenuidad en el desmentido que las masas hacen a las élites cuando se preocupan del pan más que de la angustia"³⁷.

El autor no ve que se pueda hacer la síntesis de existencialismo y marxismo "espiritualizando" o dando un sentido metafísico a la lucha por las conquistas económicas. La lucha pura y simplemente económica es ya una realización ontológica, sin necesidad de interpretaciones posteriores, porque se sitúa en el plano de la liberación primera de la subjetividad que se constituye frente al ser anónimo de la naturaleza y enfrenta a la muerte por el trabajo y la posesión. "No pensamos que la opresión que angustia a la clase obrera, le produzca únicamente una experiencia pura de la opresión para despertar en ella, por encima de la liberación económica, la nostalgia de la liberación metafísica. La lucha revolucionaria se halla desfasada de su verdadero significado y de su intención real cuando sirve simplemente de base a la vida espiritual o cuando por sus crisis debe despertar vocaciones. La lucha económica es ya desde su nivel una lucha por la salvación porque está fundada en la dialéctica misma de la hipóstasis por la cual se constituye la primera libertad".

"Hay en la filosofía de Sartre un no se qué de presente angélico. Al estar todo el peso de la existencia echado sobre el pasado, la libertad del presente se sitúa ya por encima de la materia"⁸⁸. Sin embargo, entre la revolución y la angustia queda un abismo infranqueable en el que se ubica el dolor y la muerte. El trabajo desalienado en una sociedad justa al mismo tiempo que nos permite la positividad de la primera liberación, sigue teniendo en la fatiga y en su necesidad el peso doloroso de la materia. Los adelantos de la tecnología se inscriben en este ámbito como liberación verdadera del dolor humano y búsqueda del ideal quimérico del trabajo sin sufrimiento. De alguna manera están dentro de la posibilidad, en la que el hombre tiene su poder para enfrentarlos como futuro previsible.

La muerte es el límite de todas las posibilidades y heroísmos, nos paraliza en nuestra posibilidad misma de poder, ya sea como tomar o conocer. A esta relación tan especial que marca el fin de la subjetividad de la hipóstasis, Levinas la denomina misterio. Se avizora como futuro inasible e impensable en el que el existente se

⁸⁶ *Idem*, po 150.

³⁷ *Idem*, p. 151.

³⁸ *Idem*, p. 153.

encuentra con Otro (*Autre*), absolutamente Otro. Sin embargo, en este punto surge una contradicción por la cual al encontrarme con el misterio del Otro me destruyo como subjetividad, como si fuese imposible al mismo tiempo la coexistencia del Yo y del Otro. A esta situación la llama el autor dialéctica: "acabamos de describir una situación dialéctica. Vamos ahora a mostrar una situación concreta en la que esta dialéctica se cumple. Método sobre el cual nos resulta imposible explicarnos largamente aquí y al cual hemos recurrido constantemente. Se ve en todo caso que no es fenomenológico hasta el fin"³⁹. Esta compleja y oscura situación metodológica en la que el autor se encuentra podrá ser formalizada con posterioridad como "la idea del Infinito", sin recurrir a la mediación del misterio de la muerte.

La situación concreta a la que se refiere el texto anterior es el encuentro con el Otro (*Autrui*). "Esta situación en la que el acontecimiento llega a un sujeto que no lo asume, que nada puede al respecto, pero en la que, sin embargo, se enfrenta a él de una cierta manera, es la relación con Otro (*Autrui*), el cara-a-cara (*face-a-face*) con Otro, el encuentro de un rostro que a la vez da y sustrae al Otro. Lo Otro (*autre*) asumido es el Otro"⁴⁰. El futuro de la muerte en tanto que no puede ser asumido no constituye en su desconexión aún el tiempo que surge a través de la relación con ese futuro como otro que se da en mi presente y, sin embargo, escapa a todas las previsiones posibles. El Otro no aparece aquí como otra libertad, porque la relación de seres libres lleva indefectiblemente a la dialéctica del amo y el esclavo. Aparece más bien como polaridad asimétrica con la que no sostengo relaciones de poder, desde el momento en que anula en su imprevisibilidad mi poder de poder. En nuestra vida civilizada lo femenino muestra en toda su profundidad esta exterioridad presente con el Otro. Su alteridad debe ser vista como misterio y el juego del *eros* y la caricia trasciende el goce de la satisfacción (*jouissance*) del elemento y el gesto de tomar algo inasible. La caricia es así la búsqueda de un futuro imposible.

Lo que aparece detrás de este abismo mi subjetividad en la alteridad de una mujer es el hijo o la noción ontológica de fecundidad esta exterioridad presente en el Otro. Su alteridad debe ser posible la subsistencia de mi mismidad en la alteridad del Otro en una dialéctica de liberación del Yo (*Moi*) con respecto a sí (*soi*), que comienza con la posesión del mundo y termina en la trascen-

³⁹ *Idem*, p. 175.

⁴⁰ *Ibidem*.

dencia de la muerte por la paternidad. Desde que el amor es más fuerte que la muerte, el trabajo y la soledad han sido trascendidos.

§ 10. DESCUBRIENDO LA EXISTENCIA CON HUSSERL Y HEIDEGGER

Después de las obras precedentes, en 1949, Levinas edita una serie de ensayos consagrados a la fenomenología y su desarrollo con el nombre de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*⁴¹. En el prólogo sitúa las circunstancias de los artículos recopilados: "Reproducimos en este pequeño volumen dos estudios aparecidos en la *Revue Philosophique*, uno en 1940 sobre el conjunto de la obra de Edmundo Husserl, otro, anterior, de 1932, sobre Martín Heidegger; estuvo entre los primeros que se han consagrado a este filósofo en Francia [...] A estos dos textos, modificados, agregamos una conferencia inédita en francés, pronunciada sobre Heidegger en 1940 ante los estudiantes de Jean Wahl y, a la manera de conclusión, un ensayo sobre la noción de existencia, tal como ha sido forjada por el movimiento fenomenológico desde Husserl"⁴². Los dos primeros artículos ya han sido tratados por nosotros en orden cronológico, la conferencia de 1940 fue publicada en Buenos Aires antes que en Francia por la revista *Sur* (n° 167) y el último artículo lo veremos a continuación.

En "De la descripción a la existencia"⁴³ se efectúa un balance, por medio de las categorías de finitud e infinito, de las consecuencias del método fenomenológico en Heidegger y el existencialismo francés. La fenomenología, en realidad, no sería un método neutro, botánica del espíritu (*botanique de l'esprit*), sino que estaría ya dirigido a su desarrollo en filosofía de la existencia. No se debe confundir, sin embargo, la obra de Heidegger con una actitud del existencialismo francés, tema que ya ha motivado una precisión metodológica entre la ontología y antropología en *El Tiempo y el Otro*. "Una distinción capital se impone cuando se aborda el método de Heidegger. Es necesario insistir en ello para evitar la confusión corriente entre la filosofía de Heidegger y el antropologismo filosófico o la filosofía de la existencia que no representa más que un aspecto de ella. La confusión tanto más extendida, ya que sólo este último aspecto de la obra heideggeriana ha ejercido hasta el presente una influencia dominante sobre la especulación contemporánea y en particular sobre el existencialismo francés".

⁴¹ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

⁴² *Idem*, p. 5.

⁴³ *Idem*, pp. 91-107.

"La filosofía de Heidegger no se ocupa del hombre por sí mismo. Se interesa inicialmente por el ser"⁴⁴. La obra de Heidegger es antropológica en tanto en la existencia humana o en su trascendencia se produce la revelación del ser y su comprensión efectiva.

El método fenomenológico se ocupa de la descripción sin entrar en el razonamiento deductivo o, en la asimilación de una ley general con los datos de la experiencia. Heidegger, por su parte, audazmente habla de "construcción fenomenológica", haciendo funcionar condiciones de posibilidad, que a su vez remiten a otras condiciones en una deducción que, sin embargo, no es teórica sino existencial. No consiste en la aplicación de una razón que funciona siempre explicando por lo perfecto o infinito lo imperfecto, sino que desde una comprensión que no logra asumir totalmente la existencia, en tanto que carece de poder sobre su origen, comprende en un tránsito hacia el fin, lo finito.

Para la filosofía clásica la finitud se da como negatividad en una referencia o trascendencia permanente con lo perfecto o infinito, por su parte, la fenomenología toma esta imperfección como su positividad misma, desconectándose de lo infinito y sumiéndose en la existencia. Este es el tránsito de la descripción a la existencia, que en la filosofía heideggeriana tiende a la muerte como infinito o posibilidad de lo imposible.

El artículo termina con una pregunta que nos remite al pensamiento de Levinas: "¿El hombre en tanto que creatura o en tanto que ser sexuado no tiene con el ser otra relación que la de el poder sobre él o la esclavitud, la actividad o la pasividad?"⁴⁵.

§11. CONCLUSIONES

Metodológicamente ubicada en un plano ontológico, la trascendencia no aparece todavía como explícitamente situada en un nivel ético. El materialismo, en el que no caben suspicacias ideológicas de la fecundidad, permitirá superar el mal incurable de la muerte. La última liberación del hombre no debe ser buscada en el más allá de los cielos estrellados, que sólo remiten a la alienación brutal e informe de la naturaleza y al oscuro elemento, sino en la carnalidad del amor que permite que haya entes y no puro ser. El presagio de los astros y de las vísceras de las aves, es siempre, en última instancia, un presagio de muerte, que en el anuncio de la alienación más sorda y definitiva sugiere al hombre la espera resignada, sin aplazamien-

⁴⁴ Idem, p. 93.

⁴⁵ Idem, p. 107.

tos, de un fin ineluctable. La angustia existencial al mismo tiempo que registra la tragedia de un "ser-para-la-muerte", permanece en un fatalismo agobiado, pasando por alto que el hombre tiene en sus manos la posibilidad de aplazarla por el trabajo, en una efectividad que sustenta la alegría de seguir viviendo y el olvido que es felicidad.

Un ser planteado frente a la muerte sin estas mediaciones, sin casa, sin trabajo, sin tiempo, sólo puede ser visto desde una antropología donde el hombre es esencialmente proletario en una sociedad injusta, que es universalizada hasta convertirse en la realidad natural de este mundo. En un mundo absurdo que se resuelve como sociedad absurda, las filosofías de la existencia, dan razón al marxismo, en el sentido de aceptar las predeterminaciones que ejercen las situaciones económicas sobre el pensar. Sin embargo, si bien la liberación económica es la primera liberación del ente y tal vez la única posible, no es definitiva. La muerte, el dolor, el sufrimiento son alienaciones que trascienden a cualquier paraíso social futuro, frente a las cuales la subjetividad se frustra persiguiendo una quimera inalcanzable.

La muerte amenaza detrás de cada una de sus manifestaciones, como llamado hacia la imposibilidad de toda posibilidad, hacia lo Otro, absolutamente otro, donde el tiempo y la capacidad de asumir quedan paralizados. Con ella irrumpe como misterio una nueva dimensión en el universo del existente en el que Levinas ve el camino de la trascendencia. Pero la muerte en sí misma es pura negatividad en esta dialéctica de la trascendencia, frente a la cual no hay actitud posible, salvo su negación. Esta negación se maneja con las categorías del aplazamiento que son siempre poder aquello que es posible o fracasar, que también es una forma de la posibilidad.

No obstante, el misterio del fin remite a un más allá del poder en el límite mismo de la subjetividad y lo Otro, donde el retroceso del yo, que es tiempo, se acaba definitivamente. Este límite es una desconexión total del existente consigo mismo para sumirlo en la alteridad radical del elemento anónimo y no una posibilidad ex-tática de la subjetividad como quiere Heidegger. Para este filósofo la muerte constituye una posibilidad de la imposibilidad, es decir, que está dentro de la órbita de poder del existente y como tal puede ser asumida: no es alienación. Para Levinas la muerte no puede ser asumida, es radical alienación, y su misterio no entra en la interrelación de la temporalidad con el ente, ya que tener tiempo es la posibilidad de retroceso (*recul*) frente a la existencia en tanto que hay individualidad, entes y no ser, y cuando llega el fin los hombres llegan al cauce milenario del elemento. Sin embargo, este misterio, más allá

de todo saber, sobre el que no se pueden adelantar teorías o suposiciones, remite como positividad al Otro, que considerado como radical alteridad y tan imprevisible como la muerte, permite, sin embargo, en la relación de amor con la mujer, inasible en las caricias como el más allá, fecundar y dar a luz un hijo que después de mi muerte seguirá "exponiendo" la subjetividad frente al ser.

CAPITULO III

DE LA ONTOLOGIA A LA METAFISICA (1951-1961)

Si la trascendencia que se expresa en el rostro del Otro tiene su cumplimiento en la relación erótica y en la fecundidad que de ésta se desprende, a pesar de la "identidad" que se mantiene entre el padre y el hijo, ¿no estamos volviendo nuevamente a una trascendencia que anula la subjetividad en un retorno a la comunión primitiva de los pueblos en donde la raza o el clan funcionan como entidad "inmortal" gracias a la subestimación de la vida personal? ¿En la confrontación del existente y la existencia no está forjando Levinas un existente neutro conformado por las subjetividades "de generación en generación" que en el agostarse de las individualidades deje la semilla de un *existente* mítico? Más específicamente, ¿no se está introduciendo acríticamente un elemento de la tradición semita que, tal vez, funcione como ideología de un pueblo elegido? De ser así la trascendencia sería una nueva alienación.

En las obras posteriores que comenzaremos a analizar en este capítulo, el sentido de la trascendencia se desplaza sensiblemente de la relación erótica a la relación ética que se constituye a partir del lenguaje, más allá o más acá de la intimidad del amor. En *Totalidad e Infinito* el eros aparecerá como desviación de la relación del cara-a-cara y trascendencia *sui generis* que cabalga entre el *deseo* (*Désir*) metafísico y la necesidad.

De la existencia al existente y El Tiempo y el Otro están situados explícitamente como estudios en el campo de la ontología en tanto que indagan por el ser del ente, a diferencia de otras investigaciones sobre la "condición humana" de corte antropológico. Con "¿Es fundamental la ontología?" se cuestiona la ontología como tal y se advierte un viraje hacia una realidad noumenal con claras alusiones a la razón práctica kantiana. El "fenómeno" que pone en crisis a la comprensión ontológica es el rostro del Otro, que hurtándose a su dimensión de fenómeno remite a un más allá noumenal con el

cual "el-dejar-aparecer" fenomenológico de la teoría indiferente o el uso de la praxis se estrellan.

La comprensión que neutraliza al ente en el horizonte del ser se convierte en alienación frente al Otro que exige el respeto incondicional de su individualidad. La relación con el Otro implica así un mandato de ser mantenida a un nivel ético que es también el hecho de la trascendencia. El remitir más allá del rostro no significa referenciar una interioridad, que como historia personal o intimidad se esconde "a primera vista", pero puede ser develada a través de una paciente hermenéutica. Tampoco es una realidad simbólica que invita la búsqueda psicoanalítica, sino que, ubicándose más allá de todo hacer o saber, interpela críticamente a la subjetividad que lo mira a los ojos. Su inasibilidad no es la de una dificultad superable, sino su realidad más radical para siempre hurtada a *lo Mismo* en su alteridad. El rostro introduce en el mundo una exterioridad a todo sistema que puntualiza la insuficiencia de la ontología y la necesidad de que la más radical comprensión sea un escuchar la voz de la alteridad, que saca definitivamente del pensar autorreflexivo de *lo Mismo*. La subjetividad en esta relación que se configura esencialmente como lenguaje no es alienada, sino revocada en su libertad y dignidad. La relación con el Otro, más allá de toda efectividad en la que el ser egoísta, "para sí", se atrinchera en el aplazamiento de su muerte, es pura generosidad articulada en el lenguaje como donación o puesta en común. El Otro en su exterioridad, fuera de todo sistema, me reivindica en mi subjetividad insustituible amenazada permanentemente por la totalidad o la razón impersonal de la ley.

§ 12. ¿ES FUNDAMENTAL LA ONTOLOGÍA?⁴⁶

A partir de la puesta en duda del primado de la ontología, fundamentalmente de la ontología heideggeriana, Levinas comienza a formular un planteo que él mismo declara como de inesperadas consecuencias. Sin embargo, hay que reconocer que la ontología contemporánea tiene características muy especiales, ya que trasciende el mero saber en una comprensión en la que se embarca la existencia misma del hombre. "Esta posibilidad de concebir la contingencia y la facticidad, no como hechos ofrecidos a la intelección, esta posibilidad de mostrar en la posibilidad del hecho y de los contenidos dados, la transitividad del comprender y *una intención significativa* (posibilidad descubierta por Husserl, pero incorpo-

⁴⁶ Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?".

rada por Heidegger a la intelección del ser en general) constituye la gran novedad de la ontología contemporánea. Por la tanto la comprensión del ser no supone solamente una actitud teórica, sino todo un comportamiento humano. Todo hombre es ontología"⁴⁷. Este "compromiso" de la ontología arrastra, a su vez, a la ambigüedad histórico-literaria de las filosofías de la existencia que Heidegger rechaza. Comprensión basada en la inteligencia del ente en el horizonte del ser. Desde este aspecto, Heidegger se conecta con la filosofía clásica al comprender lo particular a partir de lo universal, lo que existe, por medio de lo que es eterno⁴⁸.

El ente se pierde en el horizonte del ser, la relación con el ser particular supone el olvido del ser. El recurso sistemático a la mediación del universal o neutro entra en crisis cuando aparece en este horizonte el hombre que exige sea respetada su subjetividad individual y elude entregarse en la aparición fenoménica. El Otro (*Autrui*) ordena ser comprendido en su misma particularidad. "Comprender una persona, es ya hablarle. Plantear la existencia del Otro dejándolo ser, es ya haber aceptado esta exigencia, haberla tenido en cuenta. *Haber aceptado, haber tenido en cuenta*, no remite a una comprensión, a un dejar de ser. La palabra esboza (*dessine*) una relación original. Se trata de percibir la función del lenguaje no como subordinado a la *conciencia* que se toma de la presencia de Otro, o de su vecindad, o de la comunidad con él, sino como condición de este tomar conciencia⁴⁹. El Otro se niega a ser manejado y remitido al horizonte del ser, ya que exige la relación de la invocación y el lenguaje, en un plano donde la comprensión no puede ser llamada ontología, y que Levinas llama aquí "religión" (*religió*). Más allá del poder y de la inteligencia, "pero que, en los rostros humanos va a dar al infinito, aceptemos esta resonancia ética de la palabra y todos sus ecos kantianos"⁵⁰. Queda así apuntada la posibilidad de una metafísica noumenal o ética como prioridad del saber y superación de la ontología, que estudia al ente en tanto que ente, en su profundidad prefenoménica, sin remitirla al concepto neutro y universalizante del entendimiento. "A la comprensión, a la significación tomada a partir del horizonte, oponemos la significación del rostro. ¿Podrán dejar entrever las breves indicaciones por las cuales hemos introducido esta noción su papel en la comprensión misma y todas sus condiciones que diseñan una esfera de relaciones apenas sospe-

⁴⁷ *Idem*, p. 89.

⁴⁸ Ver *idem*, p. 92.

⁴⁹ *Idem*, p. 93.

⁵⁰ *Idem*, p. 95.

chadas? Lo que entrevemos, no parece sin embargo sugerido por la filosofía práctica de Kant de la cual nos sentimos particularmente cercanos"⁵¹.

Más allá *De la existencia al existente* en donde se busca la constitución de la subjetividad no en la libertad, sino en la estructura ontológica de la separación a partir del goce de la satisfacción, y de *El Tiempo y el Otro* en donde la trascendencia apunta a través de la muerte y el amor, aquí nos encontramos con una trascendencia que hace temblar las mismas bases ontológicas del pensar anterior de Levinas. La relación ética comienza a aparecer como lenguaje y rostro dejando vislumbrar una metafísica positiva que se entronca con una tradición filosófica anterior a Heidegger ya la fenomenología.

§ 13. LIBERTAD Y MANDATO⁵².

"Mandar es actuar (*agir*) sobre una voluntad. Entre todas las formas de hacer, actuar sobre una voluntad"⁵³. Según Platón en la República, el mandar es útil a quien obedece, es decir, que así podría paliarse la violencia de la obediencia. "La aparente heteronomía del mandato no es, en realidad, nada más que una autonomía, porque la libertad de mandar no es una fuerza ciega, sino un pensamiento razonable"⁵⁴. La exterioridad del orden se resuelve así en interioridad. Sin embargo, sobre esta explicación tan sencilla se apronta la posibilidad permanente de la tiranía, "pues, se sabe que las posibilidades de la tiranía son mucho más vastas. Dispone de recursos infinitos, del amor y del dinero, de la tortura y del hambre, del silencio y de la retórica"⁵⁵. El argumento que sostiene la capacidad ilimitada de la resistencia humana a la violencia se pierde en la utopía. "La libertad humana es esencialmente no heroica"⁵⁶. A pesar de esto, tiene el hombre la inteligencia para prevenirse de la violencia que no podrá soportar: "lo que queda sin embargo libre es el poder de prever su propia ruina y de defenderse contra ella. La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón: en confiar lo razonable en lo escrito, en recurrir a una institución. La libertad en su temor a la tiranía, acaba en la institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado. La libertad

⁵¹ *Idem*, p. 98.

⁵² Levinas, "Liberté et Commandement".

⁵³ *Idem*, p. 264.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Idem*, p. 265.

⁵⁶ *Idem*, p. 266.

como obediencia a la ley, tiende ciertamente a la universalidad de la máxima, pero también a la incorruptibilidad de la existencia exterior de la ley, y se encuentra al abrigo de la caída subjetiva, al abrigo del sentimiento"⁵⁷. La subjetividad se fortalece así, a pesar de su debilidad radical, en la mediación de la ley, las instituciones y el Estado, pero, en estas mediaciones se esconde una nueva posibilidad de alienación que abre una brecha entre ella misma y su obra que es "evidentemente un consentimiento de razón; pero no se puede identificar pura y simplemente la voluntad y el orden de la razón impersonal"⁵⁸. Antes de confiar en la razón impersonal hay un discurso anterior al discurso, de particular a particular, que es previo a la violencia de la institución⁵⁹. Hay una situación anterior a la mediación razonable, que se mueve en el plano objetivo de la igualdad generalizadora. Lo social es un previo anterior a toda alienación de la intimidad personal. La violencia supone una relación con la generalidad y no con lo particular, pero el rostro del Otro se opone a una consideración generalizadora, es presentación personal⁶⁰. "El ser que se presenta en la expresión nos compromete ya en la sociedad. nos compromete a ponernos en sociedad con él [...] .Esta subordinación constituye el acontecimiento primero de una transición entre la libertad y el mandato, en este sentido muy formal"⁶¹. El planteo de la subordinación como violencia a secas contra la subjetividad solitaria, es puesto en crisis cuando se abre la dimensión ética del Otro.

Aquí comenzará para Levinas el difícil camino de la transición entre la obediencia ciega de los mitos, la abediencia razonable del Estado y la obediencia moral al Otro. Esta última no nos compromete en función de un todo o un sistema. "Es una verdadera *fenomenología* del noumeno que se realiza en la expresión"⁶² y el noumeno está más allá de todo sistema. El concepto que delinea esta relación con el Otro capaz de mantener al mismo tiempo la separación y la dependencia es el de creación. Más allá del poder que aliena la individualidad debe, sin embargo, articularse en el poder del Estado. "La noción de creación que surge del rostro es la posibilidad de una relación sin tiranía. Este orden de tiranía y exterioridad puede ser reemplazado por un orden razonable en el que las relaciones entre voluntades separadas convergen en la participación común de volun-

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Idem*, p. 267.

⁵⁹ Ver *ibidem*.

⁶⁰ Ver *idem*, pp. 268-269.

⁶¹ *Idem*, p. 270.

⁶² *Ibidem.*

tades en la razón que no es exterior a las voluntades. Esto es el Estado"⁶³. Debemos reconocer que el texto no es muy claro. La tiranía se introduce como una cuña entre el mundo noumenal de la ética que abre el rostro del Otro y la razón que garantiza la superación de los mitos y de una tiranía más escandalosa para el pensar occidental.

El artículo sirve para introducirnos en uno de los temas más originales y constantes en la obra posterior de Levinas: La violencia. El "puede ser reemplazado" deja cautelosamente abierta la posibilidad de una reconciliación que se irá esfumando hasta llegar a separación tajante del prólogo de *Totalidad e Infinito*, donde dirá: "la política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad"⁶⁴.

§ 14. EL YO Y LA TOTALIDAD⁶⁵

Las alternativas de la relación yo-totalidad son como ya hemos visto una de las cuestiones básicas del pensamiento de Levinas y este artículo nos muestra un intento de radicalización de estas categorías.

El viviente en cuanto tal, y en este caso el hombre en su animalidad instintiva, no tiene acceso a otra estructura que a la de totalidad o lo Mismo (*le Même*), en la que se considera el mismo como totalidad y lucha por su subsistencia en la consigna de libertad o muerte⁶⁶. Sólo la conciencia le abre una perspectiva en la que se encuentra como un particular frente a una totalidad. "El pensar comienza precisamente cuando la conciencia deviene conciencia de su particularidad, es decir, concibe la exterioridad más allá de la naturaleza del viviente"⁶⁷. Este descubrimiento de la exterioridad es al mismo tiempo descubrimiento de una libertad distinta de la mía⁶⁸, lo que supone desde ya el planteo del problema ético⁶⁹, o el dilema culpabilidad-inocencia.

Hay implicada una culpabilidad frente a alguien que puede ser entendida como la falta con respecto a Otro, el cual me puede disculpar abriendo así la perspectiva del perdón. Sin embargo, esta relación es sólo posible en el contexto de una sociedad íntima en la que el contacto próximo diluye la exterioridad en una nueva totali-

⁶³ *Idem*, p. 272.

⁶⁴ Levinas, *Totalité et Infini*, p. IX.

⁶⁵ Levinas, "Le Moi et la Totalité".

⁶⁶ *Idem*, p. 354.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ver *idem*, p. 356.

⁶⁹ Ver *ibidem*.

dad, en la que la obra no se desprende de la intención del yo y éste es juzgado a partir de su intención⁷⁰. Esta falta en realidad no es objetiva, "la violencia en la sociedad íntima, ofende pero no hiere, más acá o más allá de la justicia y de la injusticia"⁷¹.

La falta objetiva parte del malentendido entre la intención y la obra que puede causar males insospechados frente a terceros, en donde la moral del examen de conciencia y del "*sin-querer*" pierde toda validez; "pero si la falta no es más a la medida de un examen de conciencia, el hombre, como interioridad, pierde toda su importancia"⁷². La persona no es idéntica a sí misma, existiendo una distancia entre lo aparente y lo profundo, que remite a una interpretación psicoanalítica, histórica, en la que la subjetividad es interpretada desde afuera y la autocrítica incierta debe ceder ante esa objetividad. "El mundo real se transforma en un mundo poético, es decir, en un mundo sin comienzo en el que se piensa sin *saber* que se lo piensa"⁷³. El único sentido posible surge de la conversión del individuo en un momento del discurso de la objetividad universal. "El hombre deviene (no cosa, ciertamente) sino alma muerta. No es la reificación, es la historia"⁷⁴. Frente a éste el Otro como interlocutor en el lenguaje y haciendo frente (de-cara) se expresa como singularidad irrenunciable, que escapa a la conceptualización ya su definición por género próximo y diferencia específica.

El hurtarse a la generalidad remite, sin embargo, a la cuestión de la posibilidad de la totalidad. El origen de esta posibilidad de alienación para el individuo está en la voluntad y su obra: "la voluntad por su resultado se encuentra a disposición de una voluntad extranjera"⁷⁵. Por la voluntad la singularidad entra en la historia, pero como alienación, "alienación que no debe nada a la historia, que instituye la historia, alienación ontológica. Esta alienación es a la vez la primera injusticia"⁷⁶. La injusticia así se funda en la obra o la producción, lo que la define como esencialmente económica⁷⁷, fraguándose no tanto como asesinato (la suprema violencia), sino como corrupción y explotación. La injusticia es la relación que funda la totalidad: "la injusticia por la cual el yo vive en una totalidad es siempre económica"⁷⁸.

⁷⁰ Ver *idem*, p. 357.

⁷¹ *Idem*, p. 358.

⁷² *Idem*, p. 361.

⁷³ *Idem*, p. 362.

⁷⁴ *Idem*, p. 363.

⁷⁵ *Idem*, p. 365.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Idem*, p. 366.

⁷⁸ *Idem*, p. 367.

Las palabras del lenguaje también son introducidas en la relación de engaño y la alienación por la totalidad. Entonces la palabra del Otro en su radicalidad ética "no es afirmada como una verdad, sino creída, fe o confianza, que no significa aquí una fuente de conocimiento, sino lo que todo enunciado teórico supone. La fe no es el conocimiento de una verdad susceptible de duda o de certeza, sino, fuera de estas modalidades, el-cara-a-cara con un duro y sustancial interlocutor -origen de sí, ya dominando las potencias que lo constituyen y lo saculen, un tú surgiendo inevitablemente, sólido y noumenal- detrás del hombre conocido ese trozo de piel absolutamente decente que es el rostro, cerrándose sobre el caos nocturno. abriéndose sobre lo que puede asumir y de lo cual puede responder"⁷⁹. El rostro remite a una particularidad, que es presencia de sí a sí y lejos de mostrar la singularidad animal constituye la humanización total de lo Otro"⁸⁰.

La presencia del Otro que es la negación del sistema que aliena como totalidad, es también la posibilidad que permitirá el reencuentro de la personalidad del yo más acá de la psicología profunda. "No es por el psicoanálisis volviendo a los mitos que puedo dominar la totalidad de la que formo parte, sino reencontrando a un ser que no está en el sistema, un ser trascendente [...]. La trascendencia es lo que nos da la cara (*ce qui nous fait face*). El rostro rompe el sistema [...]; el interlocutor aparece como sin historia fuera del sistema"⁸¹. Se trata, pues, de determinar la articulación del yo y la exterioridad que al mismo tiempo que se presenta como fuera de la totalidad, saca al yo, en la relación ética, de esa totalidad.

El reconocimiento de la alteridad del Otro, no puede realizarse como sumisión ya que en ella la subjetividad perdería su dignidad que da un sentido al reconocimiento. ¿Cómo es posible una relación fuera de la dicotomía de amo y esclavo? La respuesta de Levinas es un tanto dialéctica. «El rostro que me mira me afirma. Pero, cara-a-cara, no puedo sin embargo negar al Otro: La gloria noumenal de Otro vuelve solamente posible el cara-a-cara. El cara-a-cara es así una imposibilidad de !negar, una negación de la negación"⁸². La liberación es posible en tanto y cuanto sea mantenida la alteridad que es, al mismo tiempo la doble afirmación del yo y el Otro fuera del sistema.

La ruptura definitiva de la doble afirmación se concreta en el asesinato, su mantenimiento puede ser visto como respeto. "El térmi-

⁷⁹ *Idem*, pp. 368-369.

⁸⁰ *Idem*, p. 369.

⁸¹ *Idem*, p. 370.

⁸² *Idem*, p. 371.

no respeto puede ser usado aquí, con tal que se haga notar que la reciprocidad de este respeto no es una relación indiferente [...] sino la condición de la ética"⁸³. Sin embargo, el autor advierte en esta definición una insuficiencia ya que la relación de respeto supone una igualdad que en última instancia deriva de la racionalidad de la ley, haciendo peligrar de gravedad el significado de la exterioridad del Otro. De todos modos en este artículo no encuentra una definición mejor y con salvedades la mantiene a pesar de la ambigüedad. "El respeto relaciona al hombre justo con su asociado en la justicia antes de conectarlo con el hombre que pide justicia. El cara-a-cara del lenguaje admite, en efecto, una análisis fenomenológico más radical"⁸⁴.

La radicalidad de esta relación ética que se da en el peso de la acusación del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero será desarrollada con claridad en *Totalidad e Infinito*, sin embargo, la encontramos aludida ya bajo el concepto de mandato que hemos visto en el artículo anterior. En el respeto el Otro me manda, es decir, me reconoce en un plano de efectividad "como capaz de obra"⁸⁵, pero para que esta relación no se traslade al plano de la explotación "el mandato que recibo debe ser también el mandato de mandar al que me manda"⁸⁵. Esta compleja relación no puede ser vista aún como justicia, ya que "el respeto así descrito no es la realización de la justicia porque el hombre mandado está afuera de la justicia y de la injusticia"⁸⁶. Esta referencia "de identidad a identidad" que nos mantiene desconectados de la totalidad llegará a la justicia en tanto se pueda encamar en la misma totalidad, pero ¿cómo introducirse en la historia sin ser alienado? Esta es tal vez la pregunta más honda que transita por toda la obra de Levinas. Aquí hay un intento de respuesta. La desconexión "no es un ponerse contra la totalidad, sino para ella, es decir, a su servicio. Servir a la totalidad es luchar por la justicia [...], la obra consiste en introducir la igualdad en un mundo librado al juego ya las luchas mortales de la libertades. La justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica"⁸⁷.

La reconciliación es, a nuestro juicio, perfectamente coherente con lo manifestado en la obra anterior, especialmente en *El Tiempo y el Otro*. El plano en que se debe situarla perspectiva de la revolución es el de la subjetividad separada, cuya primera liberación (aún a un nivel ontológico) es la económica, en tanto que significa el aplazamiento de la muerte a partir del cual el yo es posible. Cualquier

⁸³ *Idem*, p. 371.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Idem*, pp. 371-372.

otro intento "metafísico" de dar un sentido trascendente a la liberación social es un retorno al romanticismo que a lo largo se traducirá por una nueva alienación. Lo notable de este artículo, sin embargo, es que en él coexiste este planteo materialista con toda la perspectiva ética y la conciencia de la violencia que implica la totalidad. En *Totalidad e Infinito* y los artículos posteriores, encontramos ya desplazado el pensar de Levinas hacia una postura escatológica donde esta síntesis queda algo escindida en política o ética e historia o escatología. Queremos agregar sin embargo, que la ruptura no es tan tajante como pareciera en el prólogo de *Totalidad e Infinito*, que a nuestro juicio es un texto equívoco. Hecha esta salvedad, debemos puntualizar que allí la obra de la voluntad no aspira a la efectivización de la igualdad, sino que es pura generosidad, más allá de cualquier objetivo o fin que pudiera sumirla en un contexto de poder alienante.

Continuando con el tema de la justicia en tanto que igualdad económica, el autor se cuestiona en cuanto a la manera de lograr la igualdad, en tono de sugerencia, ¿cómo salvar las diferencias de todas clases que se abisman entre subjetividad y subjetividad, para lograr una igualdad? ¿El mismo planteo de la igualdad no es ya un atentado contra la interioridad? Es necesario una mediación que la haga posible, ésta, es el dinero. "El dinero deja entrever una justicia de rescate sustituyendo el círculo infernal o vicioso de la venganza y el perdón"⁸⁸.

§ 15. LA FILOSOFÍA Y LA IDEA DEL INFINITO⁸⁹

En un artículo que prelude en forma cercana *Totalidad e Infinito* Levinas analiza las contradicciones fundamentales de la filosofía occidental, en su línea predominante, que sitúa la libertad como fundamento último e indiscutido. La búsqueda de la verdad supone la experiencia como relación con un Otro efectivamente distinto del yo, siendo éste el sentido fuerte de la palabra experiencia. En este sentido "la filosofía se ocuparía de lo absolutamente Otro, sería heteronómica ella misma"⁹⁰. Sin embargo la libertad del buscador de la verdad, le impediría alienarse en la adhesión a lo otro perdiendo así su mismidad y optaría por la asimilación del Otro en lo Mismo o la autonomía. "La filosofía equivaldría así a la conquista del ser por el hombre a través de la historia"⁹¹.

⁸⁸ *Idem*, p. 372.

⁸⁹ Levinas, "La philosophie et l'idée de l'infini", en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 165-178.

⁹⁰ *Idem*, p. 165.

⁹¹ *Idem*, p. 166.

El pensar occidental ha rechazado desde sus orígenes la comunión mítica que implica la alienación de la libertad, aún a riesgo de perder la trascendencia, y en esta vía, "la idea de Lo Mismo, la idea de libertad, parecían ofrecer la garantía más segura de una tal separación"⁹². El pensar pasa a ser el ejercicio de la libertad permanentemente amenazada por la exterioridad, como un monólogo capaz de elevarse hasta la universalidad del ser⁹³. Pero la reducción del no-yo a lo Mismo exigiría un término intermedio, el concepto universal. neutro (*neutre*) como reductor y domesticador de la alteridad⁹⁴, facilitando así la posesión final. Heidegger en este aspecto seguiría la línea de sus antecesores: "la ontología heideggeriana subordina la relación con el Otro a la relación con lo Neutro que es el Ser, por ello continúa la voluntad del poder, a la que el Otro sólo puede conmovier en su legitimidad y turbar la buena conciencia. Cuando Heidegger señala el olvido del Ser velado por las diversas realidades que alumbraba, olvido del cual sería culpable la filosofía salida de Sócrates, en tanto que deplora la orientación de la inteligencia hacia la técnica, mantiene un régimen de poder más inhumano que el maquinismo y que no tiene tal vez, la misma fuente que él. No es seguro que el nacional-socialismo provenga de la reificación mecanicista de los hombres y no repose en cambio en un arraigo agrícola y una adoración feudal de los hombres esclavizados por los amos y señores que los mandan"⁹⁵.

Podemos encontrar otra vertiente filosófica manifiesta en Platón situando el Bien sobre el Ser y más especialmente en el "análisis cartesiano de la idea de infinito"⁹⁶ del que Levinas tomará "únicamente el sentido formal (*dessin formel*)"⁹⁷. Esto es, la capacidad de pensar una idea cuyo contenido consiste en sobrepasarse, y cuya exterioridad no puede ser reducida al Mismo en el acto de pensarla. "El Infinito es lo radical y absolutamente otro"⁹⁸. Sin embargo, ésta es una descripción negativa de la exterioridad, su positividad o experiencia es la relación con el Otro (*Autrui*), la relación social, en la que se opone a mis poderes ahiriendo la dimensión moral que se resume en el "no matarás"⁹⁹. Esta realidad ética no tiene su fundamento en el conocimiento ni en la contemplación, su radicalidad como expe-

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Ver *idem*, p. 167.

⁹⁴ Ver *idem*, p. 168.

⁹⁵ *Idem*, p. 170.

⁹⁶ *Idem*, p. 171.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Idem*, 172.

⁹⁹ Ver *idem*, 173.

riencia no permite calificarla como superestructura sino como deseo insaciable, más allá de toda necesidad. "El verdadero *deseo* es aquel al cual *lo deseado* no llena sino ahonda el deseo"¹⁰⁰.

La libertad en la filosofía de lo Mismo está más acá de la relación ética en tanto que funciona como absoluto, fundamento que se refugia en lo arbitrario por carecer de justificación. En la filosofía de la exterioridad la libertad es investida por el Otro, sobrepasando en esta heteronomía la espontaneidad no crítica de lo arbitrario.

§ 16. CONCLUSIONES

Más allá de los mitos y los dioses, de la oscura noche embrujada del ser natural, que pugnan por someter el hombre a los elementos, indiferentes, indiferenciados, está el poder humano que soborna, explota, seduce en el horizonte de la tiranía y de la historia. Lobo es el hombre para el hombre. La situación de la trascendencia del Otro no puede engañarnos en la fragilidad inofensiva de su rostro y ocultarnos la posibilidad permanente de sumisión que una ética comporta. ¿No será una vez más la búsqueda de la trascendencia una trampa en la que la subjetividad resulta alienada? ¿No habrá que identificar, de una vez por todas, la filosofía con el materialismo sincero que llama a las cosas por su nombre y dejar las ideologías y las quimeras que hacen tanto daño al hombre y encubren; tanta explotación y miseria? El esfuerzo filosófico de Levinas tratará de mantenerse en la tensión de los términos, siendo al mismo tiempo denuncia y trascendencia. La historia de la filosofía tiene que ser declarada, por lo tanto, como la aventura de lo Mismo que justifica la tiranía racional del Estado. Este será el tema específico del prólogo de *Totalidad e Infinito* que ya se preludia en esta etapa anterior.

El concepto de trascendencia tiene que ser afinado y confrontado con el hecho de la violencia y la totalidad para que no resulte ingenuo o de mala fe. La exigencia y el mandato que luce en el rostro del Otro es una exigencia de fe en él, que implica la consideración del yo en toda su dignidad. Este dignificarse mutuamente puede ser conceptualizado como respeto, aunque nuestro autor ya sugiere que la máxima radicalidad de la relación ética tiene que situarse en un espacio no simétrico -curvatura del espacio ético- que la idea de infinito permitirá precisar con posterioridad.

Ahora bien, la posibilidad permanente de alienación está incubada en la naturaleza misma de la voluntad humana, que en la efectividad se desprende de sus productos y éstos adquieren vida propia

¹⁰⁰ *Idem*, p. 175.

más allá de la intención que los generó. Estos productos son esencialmente negociables, es decir, que pueden ser adquiridos o quitados por otra voluntad en una *alienación* que llega hasta las raíces mismas del sujeto productor. La distancia entre la intención y la obra, su efectividad objetiva se traduce en la constitución de dos planos: subjetividad y objetividad, noumenal y fenoménico, en los que la interioridad es llevada a ceder en su autojustificación. La arbitrariedad que se fundamenta en la libertad personal es coaccionada por una racionalidad objetiva que debe aceptar como razonable. En la opción entre la tiranía del poder arbitrario, o la igualdad indiferente de la ley, elige y se protege al mismo tiempo que se aliena en las instituciones y el Estado. Si la legalidad no instituye la liberación, ésta deberá buscarse por sobre ella, en la relación ética del cara-a-cara, que restituye por el respeto y la fe, el valor de la individualidad en su misma singularidad al mismo tiempo que preanuncia una justicia objetiva.

Más allá de la familiaridad íntima que todo lo comprende y perdona, la relación ética mantiene la distancia de la trascendencia, que permite albergar la esperanza de una nueva objetividad social fundada en la generosidad y el respeto de cada singularidad como superación de la igualdad indiferente de la ley. El individuo más que como celoso de sus derechos se constituiría en una actitud de servicio o efectividad generosa con respecto al todo.' y como la raíz de la alienación social y ontológica se estructura a partir de la voluntad y su obra, del productor y de su producto; la justicia es sólo pensable en tanto que igualdad económica.

CAPITULO IV

*TOTALIDAD E INFINITO (1961)*¹⁰¹

Finalmente, en los párrafos del capítulo anterior pareciera que el pensar de Levinas logra conciliar la trascendencia y la no alienación a través de un planteo ético, que apunta a superar la razón impersonal o la igualdad indiferente de la ley con la subjetividad. El hilo conductor hacia la exterioridad se desplaza del misterio de la muerte a la estructura formal de la idea de infinito, ya planteada por Descartes, que permite cobijar en la conciencia un más allá de todo lo que puede ser pensado y que se nutre de un contenido que es pura distancia entre lo que se conceptualiza y lo que se apunta. La posibilidad de pensar más de lo que se piensa es, al mismo tiempo, la posibilidad de una metafísica de la exterioridad que se trasciende en el acto mismo de constituirse. Pero esta concepción formal que se mantiene en la negatividad de lo que anuncia lo totalmente Otro, distante infinitamente de todo saber, se concreta en relación positiva cuando la exterioridad se expresa en el rostro del Otro y su verdad es entonces la verdad ética del acuerdo entre lo expreso y las obras.

La última radicalidad de la metafísica es la moral. En este sentido, aunque la apreciación se preste a equívocos, la filosofía de Levinas es una filosofía de la existencia que no despega al metafísico de su situación concreta, no asumida en este caso como *Geworfenheit*, sino en tanto que deseo (*Désir*) y obligación de generosidad. Sin embargo, esta generosidad en tanto que efectividad, capacidad de obras, que en "El Yo y la Totalidad" se integraba lisa y llanamente en la totalidad como actitud de servicio en la prosecución de la justicia (igualdad económica), abre ahora un nuevo aspecto en la problemática de trascendencia y alienación que motivará, a nuestro entender, la radicalización del pensar de Levinas con respecto a lo político, que se manifiesta en *Totalidad e Infinito*. En efecto, si la voluntad se considera, como "alienación que no debe nada a la histo-

¹⁰¹ Levinas, *Totalité et Infini*.

ria, que instituye la historia, alienación ontológica; [y si] es a la vez la primera injusticia"¹⁰², se está situando en la misma estructura ontológica de la subjetividad, en tanto que efectividad, la raíz misma y el peligro permanente de toda alienación.

Anterior a todo sistema, a todo Estado ya la historia que juzga a las singularidades que ya no pueden responder, instrumentándolas, el hombre es ya alienación desde los fundamentos de su existencia. En tanto que es capaz de producir, en la distancia de la intención a la obra y exponiéndose a ser tomado él mismo como producto, el yo que se concreta como poder en la corporalidad está ya originariamente alienado. Por su cuerpo el hombre, que envejece, está abierto a las torturas, al temor, al dolor y fundamentalmente, en el horizonte de toda alienación, a la muerte. Toda su libertad, que consiste en la efectividad de su aplazamiento, se nutre como poder en el drama de su misma negación. El acto mismo del trabajo por el cual se distancia de la muerte, abre las puertas a la explotación. Es que todo poder, en última instancia, es un gesto del "para-sí" que intenta en su egoísmo radical sobrevivir y está signado, en tanto que egoísmo, por el mal de la muerte. En la órbita del poder no puede haber trascendencia, la muerte termina siempre victoriosa, y el egoísmo anterior a toda generosidad, encierra al yo en lo Mismo sin dar lugar a la exterioridad.

La trascendencia que es al mismo tiempo liberación del "ser-para-la-muerte" debe ser buscada más allá de todo saber, de todo hacer, más allá de la política y de la historia, en el tiempo de la escatología. La actitud de servicio que en su generosidad se introduce en la historia, y la totalidad para instaurar la justicia económica se encuentra, en cierto sentido, desalojada por la radicalidad de la concepción que sitúa toda efectividad, ya en el entorno del egoísmo de lo Mismo y la Totalidad opuesta a una escatología profética que en la distancia infinita y sin contacto del lenguaje articula una bondad que no puede ser alienada. Decimos "en cierto sentido" porque hay en *Totalidad e Infinito* un par de frases que indican que Levinas no puede resignarse a una caridad sin obras, lo cual implicaría caer nuevamente en una ética de las intenciones que se autosatisfacen en el examen de conciencia y en la intimidad de la comprensión familiar, más acá de la objetividad ética-social implantada por el Otro como tercero. Una moral que se refugia en la rectitud de la intención en su alejamiento de la obra, o de la responsabilidad por la obra, abre paso a todas las hipocresías, en tanto que no puede ser crítica y ante el juicio radical del pobre siempre tiene una razón

¹⁰² Levinas, "Le Moi et la Totalité", p. 365.

para justificarse. La verdad moral es posible gracias a la objetividad del juicio crítico del Otro que oprimido pide justicia.

La moral efectiva (en tanto que poder) entra en el juego de la historia y de la alienación, a pesar de que se purifique de toda finalidad egoísta, y la obra generosa puede causar el mal objetivo o ser instrumentada en contra de su misma intención. En esta aguda contradicción desembocamos en el absurdo existencialista de *Tarrou*, el personaje de *La Peste* de Camus, que renuncia a ser de los que hacen la historia porque "no podemos hacer un ademán sin matar o dejar matar". Sin embargo, hay diferencias importantes: para Levinas el hombre dispone de tiempo para prever la alienación, que es la sabiduría, y el mal que hace puede ser redimido por el perdón, siendo el tiempo la posibilidad permanente de renacer. En tanto que temporal el hombre es esencialmente perdonable. La contradicción se resuelve en la ambigüedad insuperable del ser corporal que aún llegando a "ser-más-allá-de-la-muerte" no puede dejar de morir.

§ 17. EL PRÓLOGO

El prefacio¹⁰³ de *Totalidad e Infinito* es casi un manifiesto filosófico, por el tono dogmático en que está escrito, por lo tajante de sus afirmaciones y por la contraposición categórica con que delinea una filosofía que justifica la opresión política, la filosofía occidental, y la otra vía escatológica situada más allá del poder y la historia. No casualmente es el texto más comentado de Levinas. Más acá o más allá de este matiz "combatiivo", encontramos precisiones metodológicas útiles para la comprensión del libro, y la radicalización de algunos conceptos que no son acompañados, por lo menos en forma explícita, por una demostración detallada en la obra.

Se parte de la puesta en crisis de la moral por la política y la filosofía que la justifica. "Se aceptará sin dificultad que es de suma importancia saber si no se es víctima del engaño de la moral"¹⁰⁴. La objetividad a que aspira la filosofía nos muestra a los seres entrechocando en su efectuación, es decir, en un conflicto permanente que constituiría una dinámica originaria de máxima radicalidad ontológica: la violencia es la última radicalidad de lo que es. Esta violencia acaba en la síntesis del ser a través de los procesos que reducen la multiplicidad a lo Uno o lo Mismo. La mediación política de esta absorción de la multiplicidad es el Estado y la historia, que alienan y oprimen a la subjetividad, en la tabla rasa de la igualdad desinte-

¹⁰³ Levinas, *Totalité et Infini*, pp. IX-XVIII.

¹⁰⁴ *Idem*, p. IX.

riorizada¹⁰⁵. El pensar y la política se mueven así en el universo de lo mismo (le M^{ême}) motivando la crisis de la conciencia moral que aspira a trascender los fines efectivos pragmáticos que exigen la destrucción del Otro para lograr la totalidad" de lo Mismo.

La mala conciencia se acalla con la esperanza mítica (no-crítica) de una paz futura en la que la violencia será superada. La escatología profética comienza a terciar en el equívoco del futuro histórico sin que se aprecie que la escatología se sitúa más allá de la historia y presupone la irrupción de lo absolutamente otro en la tautología cíclica de la historia¹⁰⁶. "Sin sustituir la escatología por la filosofía, sin *demostrar* filosóficamente las *verdades* escatológicas, se puede acceder a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra en tanto que esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o la trascendencia en el rostro del Otro (*Autru*)"¹⁰⁷.

La filosofía, como pensar crítico de la totalidad, puede Convertirse en un pensar capaz de albergar la alteridad sin caer en lo mítico, gracias a la estructura formal de la idea de Infinito, que será desarrollada extensivamente en la obra, y la "fenomenología" positiva de esta exterioridad, constituida por: el rostro (*visage*) o la expresión del Otro. En este sentido la fenomenología (estructura *noema-noesis*) no expresa la última radicalidad del ser en tanto que apunta a la aparición muda más que a su expresión. Sin embargo, "la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas deben todo al método fenomenológico, el análisis intencional es la búsqueda de lo Concreto"¹⁰⁸. Esta labor filosófica será denominada *metafísica* tal vez como residuo de un pensar de Levinas en el que el rostro franqueaba la entrada al mundo noumenal kantiano.

§ 18. LA METAFÍSICA¹⁰⁹

Nuestro autor, en tanto que los estudios de este libro son metafísicos, definirá lo que él entiende por metafísica. En primer lugar, se deberá partir de la experiencia fundamental de descentración que vive el hombre en este mundo cuando se halla deseando algo inalcanzable, que a diferencia del deseo producto de necesidad, es *deseo* (*Désir*) esencialmente insatisfecho de algo indefinible, del que sólo atinaríamos a decir, frente a todas las propuestas del mundo, lo

¹⁰⁵ Ver *idem*, p. X.

¹⁰⁶ Ver *idem*, p. XI.

¹⁰⁷ *Idem*, p. XIII.

¹⁰⁸ *Idem*, p. XVI.

¹⁰⁹ Ver *idem*, pp. 3-22.

absolutamente Otro. *La metafísica* intentará deslindar la negatividad de lo Otro y avanzar sobre su significado positivo. El deslinde de la negatividad, la acotación de su ambigüedad, se efectuará a través de la idea del infinito (*idée de l'Infini*) tal como habría sido definida por Descartes. Esta "idea" se caracteriza porque no apunta a una realidad o a un objeto como cualquier otro concepto, sino que todo su contenido consiste en la distancia o inadecuación entre lo que pretende significar y lo que efectivamente expresa. La metafísica explicitará las implicaciones de esta inadecuación que le asegura desde ya la trascendencia del universo teórico de la intelegibilidad adecuada que Levinas denomina como lo Mismo o inmanencia, a diferencia de lo Otro (*Autre*) o trascendencia.

La positividad del estudio de la trascendencia está basada en el hecho de que lo Otro (*Autre*) es el Otro (*Autrui*) que se expresa en el rostro a diferencia de los objetos que sólo se manifiestan. El rostro del Otro nos es infinitamente distante y al mismo tiempo extremadamente frágil en la desnudez de sus ojos que nos interpelan exigiendo justicia, deviniendo así la metafísica en su positividad una ética. La relación por la cual se efectúa esta trascendencia hacia el otro y que, sin embargo, mantiene absolutos los términos relacionados es el lenguaje que se articula como discurso o metafísica¹¹⁰. La peculiaridad de esta relación que no engloba en una unidad o totalidad (*totalité*) los términos se produce como trascendencia sin retorno a la inmanencia, irreductible al imperialismo de lo Mismo.

La teoría como conocimiento mediato, en tanto supone la luz o el concepto generalizador como medio para llegar al objeto, termina siempre reduciendo a la mediación la alteridad de aquello que conoce. De esta manera la trascendencia se resuelve finalmente como aventura circular de la inmanencia que persiste en su mismidad, al ser incapaz de albergar lo Otro en tanto que otro. El conocer exige así como condición de posibilidad la identificación del sistema consigo mismo a través de ese salto "arreglado" que es el tránsito al objeto.

La trascendencia de la metafísica, formalizada con la idea de infinito, se produce como salto sin retorno al vacío, concretada en la experiencia ética de la presencia del Otro como originariamente irreductible a mis designios. La seducción o la explotación del Otro reconocen en tanto que violencia o pecado, esta alteridad absoluta. No es lo mismo explotar un campo que explotar a un niño. Quedan así delimitados los términos de la trascendencia metafísica y objetividad (como trascendencia dentro de la totalidad). La ontología

¹¹⁰ *Idem*, p 9.

heideggeriana, situando al Otro en el horizonte del ser, lo condiciona como objetividad. La interpelación del Otro exige justicia, cuestiona mi libertad y mis posibilidades o poder, poniendo en duda el fundamento, al mismo tiempo que agota la función crítica del saber. Este es el origen de la radicalidad crítica de la metafísica.

La verdad del develamiento presupone una previa participación en el ser que la convierte en un juego equívoco de la totalidad consigo misma, "porque conocer objetivamente es conocer lo histórico, lo *hecho*, lo *ya hecho*, lo ya sobrepasado. Lo histórico se define por el pasado, y lo histórico y el pasado se definen como temas de los que se puede hablar. Son tematizados precisamente porque no hablan. Lo histórico está para siempre ausente de su presencia misma. Con ello queremos decir que desaparece detrás de sus manifestaciones. Su aparición es siempre superficial y equívoca; su origen, su principio, está siempre en otra parte. Es fenómeno; realidad sin realidad"¹¹¹

La palabra del Otro, que es la verdad de la metafísica, irrumpe como origen en este universo cerrado de la objetividad, poniendo fin a ese juego interminable de autoanálisis en el que nunca se llega a saber a ciencia cierta qué motivaciones escondidas nos llevan a pensar como pensamos. La verdad del Otro es presencia y expresión que habla confirmando y exigiendo que se le escuche como al Maestro, a diferencia de la muda manifestación de las cosas. En este sentido la metafísica es el fin de todas las mitologías.

La relación de lo Mismo y del Otro, que no llega a totalizarse en una síntesis posterior se puede configurar como tal gracias a que se mantiene la heterogeneidad absoluta de los términos. El Otro no puede ser pensado como lo Mismo puesto enfrente sin que asistamos a la destrucción radical de su alteridad, cayendo irremisiblemente en la lógica de la Totalidad. El principio ético de que no podemos exigir a los demás lo que nos exigimos a nosotros mismos, es el principio de la metafísica.

El Yo (*le Moi*) es un ser autosuficiente, separado (*séparé*) y ateo (*athée*) que no depende en su existencia de la relación con el Otro. El principio de separación, individuación, es el psiquismo (*psychisme*) que permite la salida de la totalidad por el gozo de la satisfacción (*jouissance*) y la conciencia. El Yo es ante el ser de la historia una pura nada en la que se cobijan todas las posibilidades imposibles. El pensar de la conciencia como esencialmente memoria, vuelta atrás, re-flexión, invierte así radicalmente la temporalidad histórica fundando la, interioridad. El Yo se mantiene en un aplazamiento sin

¹¹¹ *Idem*, p. 36.

tregua de la muerte, la que le significará su alienación definitiva en la totalidad de la historia: perderá su voz y será "explicado" por los sobrevivientes. Esta vuelta a la Unidad no puede ser considerada como superación o desprendimiento de la finitud sino aniquilación negativa.

Las consideraciones sobre la finitud de la subjetividad no dan cuenta de la trascendencia metafísica porque se fundamentan en el orden de la necesidad (*besoin*) en el que lo que le falta determina negativamente al Yo. El Otro no es un vacío a llenar o una carencia de lo Mismo, sino *deseo* inagotable, lujo, para un ser separado que se constituye existencialmente autónomo ante la totalidad. La trascendencia planteada desde la necesidad, finitud, sólo puede realizarse en la síntesis que acaba en lo Uno. Por su parte, la trascendencia metafísica exige como correlativo la no alienación del Yo que acoge al Otro, en tanto que otro para el Otro.

La conciencia de la finitud sitúa al saber como fracaso o impotencia de operar en el mundo, que da lugar al pensar como acción contenida o lo explica en vista a una finalidad operativa. En ambos casos la intención crítica busca una justificación de los hechos que tiene como último fundamento mi libertad. Se debe encontrar una razón para este "no-poder" de mi libertad (conciencia de la finitud) o, se dará un sentido a las cosas en vista a la finalidad que les otorga, en su carácter de instrumento, el "para-sí" como fin último no instrumentado. Lo que no se cuestiona en ningún caso es la espontaneidad del sujeto, razón última de la crítica en la mismidad. Situada la libertad como origen de todo sentido, se sume al mundo en un mutismo más radical que el silencio del habla, indiferente a toda interpretación. En este punto la duda cartesiana no es una ocurrencia del filósofo sino el descubrimiento de una propiedad esencial de la mundaneidad. La evidencia de *cogito* remite a otros niveles de dubitabilidad en una cadena interminable, que sólo puede ser detenida por la idea de lo infinito, que garantiza la verdad. Esta surgirá, para Levinas, de la palabra del Otro que acepta compartir el mundo siendo su expresión originariamente donación.

Recibimos el mundo a partir de la sociabilidad que en la generalidad del nombre, ha puesto el designio de un bien compartido. La razón universal considerada como reducto de la verdad eterna convierte en absurdo todo pensar individual. La búsqueda de sentido de esta universalidad debe situarse en la experiencia primera por la cual el mundo se nos da como ofrecido, puesto en común por la palabra del Otro. La filosofía como pensar crítico llega al último fundamento de la verdad: la palabra magistral de la Trascendencia.

§ 19. LA CONCRECIÓN DE LA INTERIORIDAD

Siendo la interioridad del Yo el fundamento de lo Mismo como polaridad de la relación metafísica, su estudio ocupa un papel capital en el libro de Levinas. Hemos titulado esta parte "concreción de la interioridad" y no "estructura" o "análisis" porque la metodología usada por el autor se diferencia de un análisis de las posibilidades esenciales o existenciales del hombre, en tanto que está centrada fundamentalmente en el estudio de las mediaciones que asumen estas estructuras abstractas para poder concretarse. El "para-sí", por ejemplo, no será visto sólo en sus propiedades de independencia abstracta sino en la mediación necesaria de la "morada" (*demeure*) como condición para la concreción de su interioridad. Aquí reside, a nuestro juicio, la originalidad notable y a veces imprevisible, de los temas tratados.

La interioridad del Yo se produce como psiquismo, es decir, *separación* y privacidad frente a la objetividad de la totalidad. La ruptura primera que efectúa esta separación es el gozo de la satisfacción como horizonte y finalidad última de toda actividad, que plasma en su egoísmo el fundamento de la no participación. Este gozo siempre tiene un contenido concreto, que se particulariza como apropiación de lo Otro en lo Mismo y que tiene como forma paradigmática el alimento (*la nourriture*). Al alimentarnos convertimos en nosotros mismos una materia que nos es distinta y en este acto la mera utilidad, proveernos de las energías necesarias, es sobrepasada por el gozo de la satisfacción proporcionada por el alimento. La lógica de la finalidad (causalidad) y del poder es trascendida en cada una de sus acciones por el gozo de la satisfacción que en la más profunda intimidad del "para-sí" se impone como el absoluto más acá de toda utilidad egoísta y principio de la subjetividad. Frente al ser y la historia, el gozo y la felicidad forjan la ruptura de la totalidad, y en consecuencia, son origen de un tiempo, que se desgarran de la continuidad del tiempo histórico para comenzar cada vez, en la novedad de la felicidad, una nueva aventura de espaldas al pasado.

El gozo de la satisfacción es principio de individuación del sujeto y principio primero de totalización en tanto que funciona como apropiación de lo Otro por el Mismo, entrando así en relación conflictiva o dialéctica con la historia y el Estado. Sin embargo, el gozo de la satisfacción en tanto que constituido como más acá de la efectividad utilitaria, no debe ser visto como "abstracto", ya que, por el contrario, no puede ser pensado sin la mediación de sus contenidos particulares que se efectúan como teoría y praxis. El gozo de la satisfacción se da a través de la necesidad. "El ser humano se complace

en sus necesidades, es feliz de sus necesidades"¹¹². Pero la necesidad deberá ser vista también entonces no como pura negatividad o falta, sino en tanto que incluyendo como elemento esencial la posibilidad de ser satisfecha por el trabajo en un horizonte de satisfacción y gozo.

La independencia a través de la dependencia mediata implica una contradicción que supera las categorías de la lógica formal y del ser¹¹³. La necesidad formal que no considera la mediación del trabajo como efectuator de la concretización de esta necesidad, destruye a través de la determinación que implica, la posibilidad del *estar separado* de la totalidad. La alienación que supone la "necesidad-falta de" terminará como pérdida de la individualidad en el universal o en el Uno. Levinas propone con frecuencia frente a: este planteo una contradicción formal que se resume como liberación a través de la alienación. En este caso el trabajo sacará de la necesidad la posibilidad misma de la existencia del sujeto. Sin embargo, la naturaleza de esta alienación trasciende a la necesidad que se sitúa ya en un plano de efectividad, en tanto que la encontramos en el momento previo que se configura como gozo de la satisfacción. Está, como siempre, presente pero de alguna manera anterior a sus contenidos concretos, cosas u objetos, apunta al ser en tanto que indeterminación, es decir, a los elementos.

Los elementos (el "hay" de *De la existencia al existente*) inasibles en su vaguedad "bañan" al sujeto que se constituye como separado en el tiempo originario del gozo. Sin embargo, esta subjetividad hecha de instantes arrancados al tiempo continuo de la naturaleza (hay) no está asegurada como definitiva y debe recomenzar, una y otra vez, aplazando así la muerte como retorno a los elementos. Estos, en su indeterminación, acechan como peligro y horror, abriendo una brecha inasible en este ser autosuficiente que abrigará el deseo (Désir) como trascendencia de toda necesidad y apertura hacia el Otro. La inseguridad elemental que planea sobre la felicidad del ser egoísta, permitirá la búsqueda de un absoluto situado más allá del gozo de la satisfacción, abriendo así el mundo de la exterioridad metafísica o ética. El dolor, y la muerte que tanto ha impactado a las filosofías de la existencia, desgarran el corazón del hombre feliz al mismo tiempo que le abren la dimensión de la solidaridad humana. Aquí nuevamente Levinas nos pone ante la lógica de la "felix culpa"¹¹⁴. Por otra parte, el sentimiento del absurdo del sufrimiento sólo puede darse

¹¹² *Idem*, p. 87.

¹¹³ *Ibidem*,

¹¹⁴ *Idem*, pp. 259 88.

como protesta en una relación que se caracteriza esencialmente como amor a la vida y gozo¹¹⁵.

Hemos visto el gozo de la satisfacción como el origen de la separación en la que se constituye la subjetividad y en este sentido podemos hablar de su prioridad. Sin embargo, esta prioridad no es ni lógica ni cronológica, ni tampoco funciona como posibilidad a partir de la cual es posible la interioridad como actualización, sino que está ya siempre presente como radicalidad en el ser separado. Ahora bien, el gozo implica una relación con los elementos, es decir, el ser en su máxima indeterminación indiferente a la efectividad y al poder. La felicidad es olvido de las frustraciones del pasado e inconsciencia ante los peligros futuros, a pesar de lo cual golpean con insistencia turbando al ser egoísta. En esta doble experiencia se produce la concreción del yo, que es feliz y al mismo tiempo remonta la inseguridad del futuro por medio del trabajo. La brecha abierta por la inestabilidad de los elementos en su gozo autosuficiente lo empuja a la efectividad que convierte la naturaleza en mundo, coexistiendo en el origen la utopía y el poder.

La praxis como efectividad del yo, es una abstracción apurada, que se olvida de las mediaciones que la hacen posible, al mismo tiempo que pierde así los senderos que conducen a la trascendencia. El ser separado no acampa entre los elementos a la intemperie, sino que vive en el mundo desde una morada. La casa supera su clasificación como utensilio para constituirse en el lugar primero desde el cual parten los utensilios y son posibles todos los instrumentos¹¹⁶. Es, pues, la primera apropiación en la que se delimitan los elementos y desde su seguridad, primer aplazamiento de la muerte y el dolor, puede el hombre desplegarse como teoría y praxis. La morada es en su seguridad algo más que una fortaleza funcionalizada por la defensa, ya que implica la intimidad y la familiaridad en su misma constitución. En esta concreción primera de la efectividad, aparece superando la necesidad, el plano de la trascendencia en la que el Otro como discreto y familiar integra en la morada la dulzura de la mujer. El lujo del silencio y la gracia femenina del hogar están presentes como la exterioridad de la trascendencia, aunque aún no plasmada como alteridad absoluta e indiscreta que me juzga, ni como "sobrematerialidad" erótica más allá de la ética.

Desde la morada sale el ser separado a apropiarse, delimitando los elementos como objetos definidos, las cosas, es decir, constituyendo entes donde sólo había ser. El trabajo articula la primera

¹¹⁵ Ver "L'amour de la vie" (*idem*, pp. 118 88.).

¹¹⁶ Ver *idem*, p. 125.

comprensión ontológica del ser al debatirse entre la existencia y las cosas. La nada de los elementos, como porvenir indeterminado y amenazador, queda suspendida en la quietud delimitada de las sustancias, y el mundo comienza a ser propiedad del "para-sí". Esta propiedad que es ya "económica", en todos los sentidos, aplaza la victoria inevitable de los elementos (la muerte), dando lugar a este tiempo retenido que es la conciencia. El lapso que el trabajo permite entre el nacimiento y la muerte posibilita la inversión del tiempo como reflexión o vuelta atrás.

La teoría se configura como momento irreductible al gozo de la satisfacción o a la actividad. A diferencia del trabajo, que al mismo tiempo que se apropia de los objetos se vale de su resistencia para realizarse, y en este sentido depende de la materia, la teoría absorbe al Otro en el Mismo en la comprensión, sin que esto le implique ninguna dependencia, en la libertad constituyente de la representación. Al abrigo de la morada se pone una distancia entre el yo y los objetos arrancados a los elementos, que se traduce en desinterés, generosidad con respecto al afán de subsistencia que preside el trabajo. La teoría ante un mundo originariamente objetivado por la praxis convierte la apropiación en ofrecimiento al Otro en el lenguaje que tiene la universalidad de lo compartido. "La generalidad de la palabra insta un mundo común. El acontecimiento ético situado en el origen de la generalización, es la intención profunda del lenguaje"¹¹⁷. A partir de la morada como concreción primera del ser separado, que tiene puertas para brindar hospitalidad al Otro y ventanas para contemplar los elementos a distancia, es posible la teoría como sereno desinterés y generosidad.

§ 20. LA TRASCENDENCIA EN SU POSITIVIDAD

La trascendencia en su positividad aparece en la donación sensible del rostro del Otro. Sin embargo, este dato de la sensibilidad supera la manifestación del objeto que aparece a la visión como una forma sobre el horizonte óptico. El objeto sensible y la sensibilidad han sido resumidos, y no arbitrariamente, en el sentido de la vista que expresa más nítidamente su naturaleza. Una fenomenología de la visión supone un intermediario, la luz, que al mismo tiempo que hace posible el objeto mantiene la distancia con respecto a él. La luz que supera la oscuridad indeterminada de los elementos fija la ambigüedad del entorno en cosas claras y distintas con permanencia de sustancias. Pero esta distancia que el sujeto franquea "trascen-

¹¹⁷ *Idem*, p. 149.

diéndose" hacia el objeto se configura como esencialmente franqueable a la mano, que toma en el trabajo, para asimilar este otro en lo Mismo. Es así como esta trascendencia es en realidad una tautología de lo Mismo que no perdona la alteridad.

El objeto visto a través de la luz, que es una nada, se manifiesta a una subjetividad que le confiere un significado y lo hace presa de su poder en la praxis. El rostro del Otro ante mi vista abre una nueva dimensión. "El rostro se niega a la posesión, se niega a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, el sensible, aún apresable, se convierte en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación sólo es posible por la apertura de una nueva dimensión. En efecto, la resistencia a la posesión no se produce como resistencia insuperable como la dureza de la roca contra la que esfuerza la mano fracasando, o como la lejanía de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder"¹¹⁸. En la nada frágil, inasible, la de los ojos del Otro, queda paralizada la violencia del yo que construye y dispone de este mundo. Hay una sola forma de poder posible ante este rostro y es el asesinato.

La relación ética emerge cuando aparece en el horizonte del mundo ese sensible excepcional que es el cuerpo del hombre. La libertad del yo ante el Otro es amenazada en su poder no a causa de su finitud sino de su arbitrariedad. En el origen mismo de sus derechos es juzgada y se siente culpable. El Otro se manifiesta en su plenitud ética y metafísicamente como crítico y, en este sentido, en el rostro del huérfano, el extranjero, la viuda o el pobre. La radicalidad ética no se expresa pues en el Otro íntimo o "tú", o en la familiaridad discreta que no acusa, sino más bien desde la objetividad del tercero.

La radicalidad ética se concreta también a través de las mediaciones alienantes que suponen la corporalidad y la muerte, aunque de diversa manera que en su forma original de ética y lenguaje¹¹⁹. En la historia, guerra o comercio, la ambigüedad del cuerpo efectiviza la subjetividad como poder al mismo tiempo que como alienable. La integridad del Yo como Mismo y autosuficiente, anterior a la trascendencia, gesta en el intervalo que le abre el aplazamiento de la muerte, logrado gracias al trabajo y la posesión, una historia y una totalidad al mismo tiempo que deja una brecha infinitesimal a la trascendencia. Esta, que se manifiesta en su plenitud, como veremos más adelante, en el lenguaje, debe ser rastreada como débil huella

¹¹⁸ *Idem*, po 172.

¹¹⁹ Ver *idem*, p. 197.

en las aventuras de la guerra y el comercio. Sin embargo, Levinas profundiza estos fenómenos en su positividad propia, ubicándolo~ metodológicamente como el estudio de la pluralidad ontológica de los "seres-para-la-muerte", en los que se concretará la pluralidad metafísica del "ser-para-más-allá-de-la-muerte", o el "ser-para-el-Otro".

La guerra aparece como la negación *efectiva* a integrarse en una totalidad. "La guerra se distingue pues de la oposición lógica del *uno* al *otro* por la cual el uno y el otro se definen en una totalidad abarcable panorámicamente y de la cual sacarían su misma oposición. En la guerra los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, niegan la comunidad, niegan la ley: ninguna frontera fija el uno en el otro ni lo define. Se afirman como trascendiendo la totalidad, identificándose cada uno, no por su lugar en el todo, sino por su sí mismo"¹²⁰. La acción contra el Otro se convierte en violencia y no simplemente trabajo porque este antagonismo de seres separados ya presupone una relación ética en el límite mismo de su conformación: la muerte del Otro. Sin embargo, residiendo su poder en su carácter de Otro, extraño a mis planes.

La relación de fuerzas está supeditada a la astucia imprevisible de los adversarios, lo que la convierte en un acontecimiento ya mortal en la misma estructura de su efectividad ¹²¹. No hay leyes ni lógica infalible para la guerra porque la objetividad de la totalidad se encuentra trabada en el rostro insondable del Otro que se evade a la comprensión. Levinas rechaza una explicación de la guerra y de la violencia desde la libertad¹²², ya que los seres separados y causa sui, origen absoluto de su poder, no podrían llegar a tener relaciones de pasividad (violencia) a menos que se distinga una componente pasiva en su estructura ontológica, que es remitir la problemática a la relación entre la parte pasiva y activa. La libertad en este sentido sólo puede ser explicada con referencia a la totalidad como limitación arbitraria sin derechos frente a la razonabilidad del todo.

La guerra y la violencia son posibles desde la misma concreción del o como ser con libertad nula, en tanto que "ser-para-la-muerte", y que es capaz de forjar un aplazamiento como tiempo realizándose como aún no "ser-para-la-muerte". La radical violencia de la muerte, permanentemente diferida gracias al tiempo, es la que permite la alienación y la violencia de la guerra. Se trata de matar a un ser que va a morir. Pero la violencia de la guerra que se sitúa en el límite

¹²⁰ *Idem*, pp. 197-198.

¹²¹ Ver *idem*, p. 203.

¹²² Ver *idem*, p. 199.

de la alienación, respetando la asimetría interpersonal, no agota la relación en la que el ser corporal puede sufrir su radical aunque trascendible debilidad.

El comercio se plantea como una relación en la que la individualidad palidece como mercancía. "En tanto que operante la voluntad se asegura en lo habitual (*chez soi*) del ser separado. Pero la voluntad sale inexpressa en la obra que tiene una significación muda. El trabajo en el cual se ejerce, inserta visiblemente en las cosas, pero la voluntad se ausenta pronto, ya que la obra asume el anonimato de la mercancía, anonimato en el que, en tanto que asalariado, puede desaparecer el obrero mismo"¹²³. La obra de la voluntad al mismo tiempo que elude la muerte del ser separado, se expone en tanto que la obra es muda, a la alienación en la que el Otro se apropia de ella e inclusive puede usarla contra la voluntad del mismo productor.

La obra es lanzada a lo desconocido, dejando atrás la intención del sujeto que desaparece en la objetividad histórica del comercio. Pero la subjetividad se realiza y hace la historia al mismo tiempo que se traiciona en sus obras; sin embargo, le queda la posibilidad de defender con su palabra la intención, y esperar en su fidelidad el perdón de una exterioridad que la juzgue en la rectitud de su interioridad. Esta vulnerabilidad de la obra se extiende hasta la fuente misma de su voluntad. "La voluntad humana no es heroica"¹²⁴. Está expuesta definitivamente a la seducción ya la violencia, sin bastarse a ella misma como libertad para superar la explotación.

La libertad aparece a partir del tiempo del aplazamiento y se realiza frente a la debilidad de la voluntad como conciencia y previsión de la caída. Es así como puede intentar anticiparse y resguardarse del momento de la alienación. La libertad sobrevive entonces gracias a las mediaciones que se fabrica para protegerse, como la ley y las instituciones que garantizan la igualdad, frente a la tiranía ya la explotación arbitraria. Sin embargo, la razón impersonal que se apunta en la ley, no agota la justicia ni garantiza la consideración de la intención interior, por lo que la subjetividad debe acudir a la apología dando un sentido a las obras objetivas. En mejor situación la subjetividad sigue dejando un flanco a la alienación que será sobrepasada en la espera de un juicio necesario de la trascendencia, ya que la apología del yo no tiene peso suficiente para declarar su definitiva inocencia. Por otra parte, la radical acusación sólo puede venir del rostro del Otro, ofendido en su pobreza y fragilidad, que

¹²³ *Idem*, pp. 201-202.

¹²⁴ *Idem*, p. 205.

puede ser remontada por la generosidad infinita de la bondad que ofrece la obra más allá de todo interés de sobrevivencia, superando así toda alienación y la muerte, vaciándose de su egoísmo al constituirse como "ser-para-el-Otro".

El lenguaje es la relación de la pluralidad que delinea con más originalidad la expresión de la trascendencia y funda, en este sentido, la radicalidad de la misma metafísica¹²⁵. El rostro auxilia la significación a diferencia de las obras que son lanzadas a la incomprensión y es pura generosidad en tanto que se remonta a la actitud de compartir el mundo, a ponerlo en común. Lo universal y el mismo hecho de una razón impersonal, tiene su fundamento en esta generosidad radical por la cual el yo se trasciende más allá de todo egoísmo, poniendo así la ética más acá de todo pensar. La prioridad del lenguaje reside en que al sobrepasar toda efectividad, en la abstracción en que se establece, cristaliza el salto del "para-sí" más allá de sus intereses en la gratuidad de la expresión. Es cierto que se puede engañar, seducir y explotar por la palabra, pero esta violencia remite siempre a la generosidad fundante de la expresión. El mundo constituido desde el egoísmo es puesto a disposición y al mismo tiempo en tela de juicio en la generosidad del lenguaje, que abre la posibilidad de una crítica y una verdad que no resida en mi subjetividad, sino que es aportada desde la trascendencia.

§ 21. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE O LA TRASCENDENCIA DE LA TRASCENDENCIA

No es la guerra, ni el comercio, ni el lenguaje, ni la muerte: es el amor. En el contexto de la pluralidad y sus diversas concreciones el eros se presenta como irreductible, en su esencial ambigüedad, a las relaciones anteriores. Ubicado en el doble plano de la necesidad y la trascendencia, es para Levinas, al mismo tiempo necesidad y deseo (*Désir*). Extraña necesidad que se satisface más acá de todo trabajo y efectividad, que no apunta a un objeto al que constituye como ente, sino más bien a la nada o a un futuro absoluto. Necesidad que no presiente en su trasfondo la amenaza de la muerte, a la que no aplaza su satisfacción, en consecuencia, fuera de toda efectividad posible, se delinea en la paradoja del desinterés egoísta.

El Otro del amor no es el que se esboza en rectitud ética como crítica y perdón, sino como debilidad mítica¹²⁷ que se funde con el yo en comunión alienante que desubjetiviza. sin embargo, en esta

¹²⁵ Ver *idem*, pp. 176-55.

¹²⁶ Ver *idem*, pp. 227-55.

¹²⁷ Ver *idem*, p. 233.

doble trama de alienación y apropiación, hay algo que se escapa, a la nueva totalidad íntima, conformada por la pareja, en una fuga hacia la nada, que el ademán de la caricia, como intento de apresar lo que no es, expresa con nitidez. Pero el futuro acariciado no es el futuro del proyecto o de lo posible. "Un no-yo amorfo lleva al yo en un porvenir absoluto en el que se evade y pierde su condición de sujeto"¹²⁸. La mano que se tiende en el gesto esencial de tomar el alimento, vuelve vacía en una violación trunca de la virginidad radical de la mujer. Su no consistencia que es al mismo tiempo "de una ultramaterialidad exorbitante"¹²⁹ más cruda que la superficie desértica de los planetas, lanza al sujeto en la indeterminación informe de una noche (ausencia de entes) que acercándose peligrosamente al terror de lo desconocido en el que se presagia la muerte, se realizará como transustanciación en el hijo. "Junto a la noche anónima del *hay* se extiende la noche de lo erótico"¹³⁰.

Queda manifiesto el amor frente a la praxis como no práctico, incapaz de alejar la muerte como efectividad, aunque la bordea y la trasciende en la fecundidad. Frente a la teoría es lo *esencialmente oculto*, se expone a la luz sin devenir significación"¹³¹. Se escapa así de la objetividad en la que la indeterminación se informa, negándose a tomar el carácter de presencia, donde el ente arrancado por el trabajo al elemento llega a ser objeto. Su aparición no es la evidencia sino la profanación. La palabra de la voluptuosidad sin ser manifestación tampoco es expresión. "El equívoco constituye la epifanía de lo femenino [...]"¹³².

La relación ética con la alteridad se trastoca en irresponsabilidad infantil que no habla en serio. Sin embargo, la trascendencia no está presupuesta como relación esencial, en un nivel superior de radicalidad, sino que es llevada ella misma a su límite máximo en la fecundidad. "Por una trascendencia total (la trascendencia de la transustanciación) el yo es, en el hijo, un otro"¹³³. El concepto de creación da cuenta de este salto de lo Mismo hacia la trascendencia, en el que su identidad se abisma en otro ser que es el hijo. El yo en la efectividad, por la cual se arranca al tiempo continuo del *hay*, va acercándose al final del aplazamiento de la muerte en la vejez, mientras que por el amor se abre a un tiempo en el que deviene juventud. "La fecundidad continúa la historia sin producir enveje-

¹²⁸ *Idem*, p. 237.

¹²⁹ *Idem*, p. 233.

¹³⁰ *Idem*, p. 236.

¹³¹ *Idem*, p. 234.

¹³² *Idem*, p. 241.

¹³³ *Idem*, p. 244

cimiento"¹³⁴. Antes de caer en la masa informe de los elementos, la subjetividad "produce" en la pasividad alienante del amor un ser libre y personal que proclama su victoria sobre la muerte.

De esta manera a un nivel metafísico es quebrado el orden de lo mismo que se plantea como Uno y estéril, para dar paso a la pluralidad de seres, elevándose la fecundidad al rango de categoría ontológica. El hijo crece en una relación de dependencia, por la que es continuidad de la paternidad al mismo tiempo que descarga en el padre su responsabilidad histórica-económica de ser, dando así lugar a la novedad ya la revolución en tanto que liberado de la responsabilidad del pasado. Por otra parte el hijo es ruptura al mismo tiempo que ipseidad. "Pero este recurrir al pasado con el cual, sin embargo, el hijo ha roto con su ipseidad, define una noción distinta de la continuidad, una manera de renovar el hilo de la historia concreta en una familia y una nación. La originalidad de esta renovación distinta de la continuidad se afirma en la rebelión o la revolución permanente que constituye la ipseidad"¹³⁵. La relación de paternidad en su amor constituye el carácter de "único" de la subjetividad (hijo único) .que en este nivel no se concreta a partir del gozo de la satisfacción (*jouissance*) ,sino de la exclusividad del amor . A partir de aquí se concreta la fraternidad humana, no como igualdad ante la ley, sino como hijos elegidos no permutables.

§ 22. CONCLUSIONES

Totalidad e Infinito es la obra más acabada de Levinas y nos muestra una difícil síntesis de más de treinta años de reflexión filosófica, ajustando planteos de épocas y temáticas diferentes en una metafísica trabada que toma una posición clara frente a los más debatidos problemas de la filosofía occidental. La expresión sugestiva y a veces intrincada no menoscaba en nada la profunda coherencia interna de este trabajo. La diferencia notable que la separa de otras posturas que postulan la prioridad del planteo ético y la importancia del "tú" o del "Otro", es que estamos ante un pensamiento que pretende la fidelidad al espíritu crítico, como fidelidad esencial a la filosofía occidental.

Filosofía quiere decir pensamiento crítico, al mismo tiempo que búsqueda de los fundamentos que permitan esta criticidad radical. Será, pues, cuestión de desmontar los diversos planos que derivan la subjetividad hacia lo mítico: mecanismos inconscientes, intereses económicos, dogmatismos de diversa naturaleza. Sin embargo, esta

¹³⁴ *Idem*, p. 246.

¹³⁵ *Idem*, p. 255.

metodología de asepsia progresiva sigue descansando, en última instancia, en la conciencia del yo, que se persigue en el autoanálisis fundamental que la duda comporta. Para Levinas la subjetividad no puede ser el último fundamento de la verdad: ésta es la diferencia. No es este el lugar para analizar las relaciones y contradicciones que surgen entre este pensamiento y la tradición filosófica occidental, sin embargo, queremos hacer notar que nuestro filósofo se siente identificado con la actitud helénica fundamental que da un sentido preciso al nacimiento de la filosofía: la superación de los mitos en la búsqueda crítica de la verdad. Es a partir de esta posición demistificadora que Levinas plantea su pensamiento como filosofía en sentido estricto, irreductible a una mística oriental o a una teología hebrea.

El rechazo de las metafísicas del "tú", aparentemente similares, está fundamentado en que la familiaridad implicada en esta relación *amistosa* no abre un espacio a la objetividad crítica, que sólo el Otro como *absolutamente* Otro, en la tercera persona de quien me cuestiona en lo más profundo de mi libertad, es capaz de llevar el plano de la sociabilidad humana a su radicalidad crítica. Sin una distancia infinita entre el yo y el Otro se cae necesariamente en la dialéctica de la totalidad y del poder, en última instancia político, en donde la crítica no es posible y la lucidez es suplantada por los mitos. La gran acusación de Levinas contra la filosofía occidental es haber perdido su vocación originariamente crítica poniéndose al servicio del poder y la totalidad. Si la dinámica de los seres es la guerra y el hombre posibilidad, sólo cabe esperar la gran síntesis de lo Uno, cuando no queden individuos ni una voz que inicie el cuestionamiento del Todo.

La crítica para ser objetiva debe venir desde la exterioridad que se concreta en el Otro que habla, constituyendo así en el lenguaje el soporte de la relación metafísica, más allá de las conexiones totalizantes. Es necesario concebir una relación más allá de la historia y la política, es decir, en el plano escatológico, para que sea posible una crítica verdaderamente radical, ya que la dinámica de los seres en la órbita de su efectividad siempre implica una relación de fuerzas en la que la apelación y el enjuiciamiento son contestados con la violencia y la represión. Esta dimensión de no violencia donde la exigencia de justicia vertebrada las relaciones es la ética, como última vocación de la metafísica en tanto que crítica. Esta radicalidad crítica, aspiración última de la filosofía desde sus albores, se hace patente en el pobre que en su indigencia y miseria, pone en cuestión permanentemente todos los tratados de filosofía y los "derechos" de mi libertad.

CAPITULO V

DESPUES DE TOTALIDAD E INFINITO (1961-1971)

Después de *Totalidad e Infinito* la obra de Levinas se diversifica notablemente en "proyectos de caminos más sinuosos"¹³⁶ en los que se perciben el tendido de líneas hacia vastos dominios temáticos a través de las consideraciones cada vez más sutiles. El estado de "inacabada" de esta producción, redactada en diversos artículos, nos bloquea desde ya el trabajo de síntesis, por lo que hemos preferido respetar el ordenamiento y selección, que el mismo autor se ha impuesto en la reedición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. En esta obra, como lo decimos más adelante, aparecen nuevos puntos de vista sobre Husserl que no hemos querido dejar de reseñar brevemente, y algunos artículos indicativos de esta nueva y no del todo delineada problemática de Levinas.

Sería aventurado predecir dónde pueden terminar los nuevos análisis del lenguaje apuntados en "Lenguaje y proximidad"¹³⁷ y más formalizados en "El Decir y lo Dicho"¹³⁸ o el concepto o categorías de "rehén" (*otage*), de "obsesión" (*obsession*) o de "proximidad" (*proximité*). A pesar de esto, creemos poder afirmar que por lo menos hasta la fecha las reflexiones de nuestro autor, más que una ruptura con su obra anterior, anuncian una precisión cada vez mayor, que preparan una nueva obra tan importante como *Totalidad e Infinito*.

Finalmente queremos precisar que este capítulo lo hemos dividido en dos partes, la primera dedicada a las nuevas consideraciones sobre Husserl (§ 23) y la segunda a los nuevos artículos que subtitulamos con una frase de Levinas: "los caminos más sinuosos" (§24).

¹³⁶ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 6.

¹³¹ Levinas, "Langage et proximité" en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 217-236.

¹³⁸ Levinas, "Le Dire et le Dite" en *Le Nouveau Commerce* (1971).

§ 23. DE LEVINAS A HUSSERL

Si bien es cierto que el pensar de Emmanuel Levinas manifiesta, por una parte, una intención de ruptura con la tradición filosófica occidental, o "griega", por otra, evidencia una voluntad de arraigo o de búsqueda de antecedentes en esta misma tradición. En el caso de las citas de Descartes o Platón, ésto es más o menos explícito. Sin embargo, el filósofo al que más frecuentemente vuelve, en un movimiento de explicitación reflexiva, es el gran maestro de su juventud: Husserl. En la reedición de su obra *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1967), bajo el título de "Nuevos comentarios" recopila significativamente una serie de artículos aparecidos¹³⁹ hacia 1960. En ellos se advierte una distancia histórica y reflexiva que desde luego faltaba en sus primeras obras: Vemos a un Husserl que converge en grandes líneas con las tesis más audaces de Levinas. Trataremos brevemente algunos de estos aspectos.

a) *Fenomenología y alienación "esencial"*

Si bien es cierto que no se ha concretado el ideal de la ciencia estricta que pretendía Husserl para la filosofía no se puede negar que se han efectuado notables avances a partir de su obra. Los fenomenólogos no son una escuela o exégetas de las obras del maestro sino pensadores con un estilo o método que se caracteriza por su gran amplitud permitiendo las más variadas interpretaciones. Como la dialéctica de Hegel y Marx, el psicoanálisis de Freud o las matemáticas de Galileo y Descartes, se puede aplicar a los más variados dominios¹⁴⁰. Su capacidad crítica y su radicalidad le permite inclusive poner en tela de juicio todos los supuestos de la filosofía occidental y medir en lo más hondo la alienación "esencial" de la cultura. "Más allá de la lógica, la sospecha se cierne sobre todas las formaciones culturales. Todo lo que tiene significación (arte, religión, moral, Estado, la misma ciencia) no tendría la significación que pretende; sería sospechosa de un doble sentido, en una abundancia de formas que se sobreponen y se mudan infinitamente. ¿No nos engañamos por las influencias sociales y subconscientes? ¿Quién mueve los hilos? La fenomenología husserliana busca la fuente de todo sentido desenredando los hilos del embrollo intencional. Su esfuerzo no consiste más que en determinar lo que

¹³⁹ Los artículos mencionados son: "Réflexions sur la *technique* phénoménologique" (1959), "La ruine de la représentation" (1959), "Intentionnalité et sensation" (1965), "Intentionnalité et métaphysique" (1959).

¹⁴⁰ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 111.

no se sabe cuando se cree saber y en medir la alienación esencial de la cultura"¹⁴¹. La fenomenología es así el instrumento metodológico adecuado para superar las mediaciones entre filosofía y política que efectuará Levinas por medio de la idea de totalidad.

b) *Protoimpresión y totalidad*

La experiencia sensible en tanto que no es considerada como mera materia bruta a la que se aplica la espontaneidad del espíritu para infonnarla, sino que está ya dotada de una cierta intencionalidad, permite la explicación de un momento fundamental de la subjetividad. La sensibilidad intencionada se conecta con un tiempo y un espacio que la pura significación ha perdido en la medida en que se aleja del presente perceptivo. Este presente o ahora y este espacio o aquí son el hecho de la configuración de la hipóstasis de la existencia o el nacimiento de la conciencia. Es esta situación concreta, basada en la corporalidad del *aquí* y la temporalidad desconectada del instante, la que permite emerger al sujeto frente a la existencia anónima. "La sensibilidad marca el carácter subjetivo del sujeto, el movimiento mismo del retroceso hacia el punto de partida de todo acogimiento (*accueil*) -y, en este sentido, principio- hacia el *aquí* y el *ahora* a partir de los cuales todo se produce por primera vez. La *Urimpression* es la individuación del sujeto"¹⁴². La doble relación que pone Husserl en la sensibilidad, de pasividad de la impresión y actividad intencional, indica los lineamientos por los cuales se encuentra la conciencia como comprometida y al mismo tiempo liberada de los condicionamientos de la totalidad. Un compromiso que se trama a través de la corporalidad y al mismo tiempo se desprende situándose como origen, punto cero a partir del cual se ordena la intencionalidad.

La Proto-impresión es creación primera absolutamente inesperada, cuyas determinaciones previas u horizontes ya preparandos para acogerla se diluyen en su originalidad primera. Esta absoluta novedad sacaba la conciencia de su mismidad situándola ante lo otro que se presenta como ex-periencia en un sentido fuerte. El tiempo de la *Urimpression* es el presente creativo del ahora que no debe ser entendido como el presente de una sucesión temporal en la que se diluye entre la carga del pasado y la urgencia de un futuro. Ahora en el que aparece por primera vez el ser como salido de la nada y origen del tiempo y la conciencia. La aparición de un objeto supone una intención animando a una sensación en un proceso de retardo o retroce-

¹⁴¹ *Idem*, p. 161.

¹⁴² *Idem*, p. 118.

so¹⁴³, *recul*, en el que la conciencia vuelve (no en sentido realista) sobre la sensación. Este hecho del volver atrás es el que define a la conciencia en su acto intencional como tiempo, sin embargo, en el caso de la proto--impresión se registró una "simultaneidad" total afirmándose así, como pura de toda idealidad (*pure de toute idéalité*). Las demás experiencias sensibles se constituyen en su unidad en una permanente referencia a la proto-impresión a la que modifican, siendo esta modificación el flujo de conciencia, o el tiempo que nace a partir de su originalidad primera.

En este análisis del concepto husserliano de *Urimpression*, Levinas, sin llegar a identificarlo lo asimila en inquietante correspondencia a distintos temas de su filosofía como la relación yo-totalidad, lo Mismo y el Otro, el existente y la existencia.

c) *Conocimiento kinestésico y trascendencia*

"Todo lo sensible es, en Husserl, esencialmente kinestésico. Los órganos de los sentidos abiertos sobre lo sensible se mueven. y esta referencia de lo sensible al órgano ya su movimiento no se agrega a la esencia ;de lo sensible a causa de la naturaleza empírica del hombre. Es la manera misma como el sensible siente lo sentido; el movimiento del órgano constituye la intencionalidad del sentir, realiza su misma transitividad"¹⁴⁴. Al remontarse la intencionalidad al movimiento corporal que efectivamente circula en un mundo y en espacio constituido a partir de su movimiento se está referenciando la encarnación de la conciencia al mismo tiempo que la superación del idealismo. El conocimiento no se produce desde los a priori que lo posibilitan sino a través de la corporalidad, que realizando un *aquí* concreto es ya movimiento kinestésico en su tranquilo estar frente a las cosas¹⁴⁵. La intención que apunta a un contenido lo hace en la efectividad de un movimiento espacial como origen de su transitividad primera. Husserl aquí sienta las bases de la superación de una fenomenología fundada en la representación y en el acto objetivante a pesar de mantenerse él mismo en la tesitura un tanto teórica de la reducción. Lo Mismo transita en el Otro corporalmente, en una comprensión que deja atrás la objetividad de un conocimiento hecho en el universo neutro de la luz, abriendo así las vías a una trascendencia que no se acaba necesariamente en el objeto.

¹⁴³ Ver *idem*, po 155.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 140.

¹⁴⁵ Ver *idem*, p. 141.

§ 24. CAMINOS MÁS SINUOSOS

a) *El rastro del Otro*¹⁴⁶

"El yo es la identificación por excelencia"¹⁴⁷. Esta identificación que lo funda como lo Mismo no es una pura tautología de tipo A es A¹⁴⁸ sino que se cumple a través de las más variadas intencionalidades en las que se despliega como transcendencia, que es esencialmente conversión del Otro a lo Mismo. La filosofía occidental ha sentido horror de un Otro irreductible, sin embargo, el Bien más allá del ser en Platón o el Uno de Plotino abre otra brecha¹⁴⁹ de alteridad no reductible. En esta línea se ubica el Otro de Levinas que hurtándose a las categorías de la intelegibilidad es Bondad no vacía sino efectividad en Obras. Esta Obra no persigue el interés de lo Mismo, ni como generosidad que desea ver la alegría producida por la donación, efectividad que se articula en la finalidad del "para-sí", ni impaciencia en presenciar su triunfo: paciencia y liturgia en su sentido griego¹⁵⁰. La obra de la bondad es un salto al futuro, "ser-para-el-más-allá-de-mi-muerte" (*etre-pour-l' au-de lá-de-ma-mort*). Es trascendencia o *deseo* del Otro frente a la necesidad que es esencialmente retorno a sí¹⁵¹.

El Otro que se expresa en el rostro surge de un contexto social-cultural-histórico del que simultaneamente se evade en su desnudés. pobreza, para abrir paso a la exigencia (*commandement*) que es la ética: puesta en crisis de mi libertad¹⁵². Pero el nudo de la cuestión es: ¿cómo se articula este *estar atrapado en las categorías del mundo* y este *sin contexto*? La presencia del rostro comporta al mismo tiempo una ausencia, un agujero (*trou*) en el horizonte del mundo. "El rostro es abstracto"¹⁵³. No es un signo porque el signo se anula en la indicación del significado mientras que el rostro es viva y palpitante presencia de la ausencia, ausencia irreconquistable para el presente, pasado inmemorial, y en este sentido rastro (Trace)¹⁵⁴. Esta lejanía o más allá de donde viene el rastro no reside en la interioridad (el "tú" de Buber o Gabriel Marcel) , sino que debe ser expresada como tercera persona. "El pronombre él (*il*) expresa exactamente la inex-

¹⁴⁶ Levinas, "La trace de l'autre", aparecido originalmente en *Tijdschrift voor Filosofie*, 3 (1963) y recopilado en *En découvrant...*, pp. 187-202.

¹⁴⁷ *En découvrant...*, p. 187.

¹⁴⁸ Ver *idem*, p. 187.

¹⁴⁹ Ver *idem*, p. 189.

¹⁵⁰ Ver *idem*, pp. 191-192.

¹⁵¹ Ver *idem*, p. 192.

¹⁵² Ver *idem*, p. 192.

¹⁵³ *Idem*, p. 197.

¹⁵⁴ Ver *idem*, p. 198.

presable irreversibilidad, es decir, ya escapada a toda revelación como a toda disimulación y en este sentido absolutamente inenglobable o absoluto, trascendencia en un pasado absoluto: la eleidad (*illéité*) de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad"¹⁵⁵

b) *Enigma y fenómeno*¹⁵⁶

En este artículo Levinas desarrolla un doble orden de lo Mismo y de la trascendencia en cuanto a su manifestación como fenómeno y enigma. Lo Mismo es el universo de la razón y el orden del discurso que se caracteriza como estructura contemporánea en la presencia o evidencia. "El ser y el discurso tienen el mismo tiempo, son contemporáneos"¹⁵⁷. El presente de la presencia del ser al que se subordina el pasado y el futuro es la garantía de lo razonable del discurso. Sin embargo, hay experiencias como el Uno y el Bien de Platón o la noción misma de Dios, que se niegan a la presencia sincrónica en una dimensión ausente¹⁵⁸. El Otro que se presenta a lo Mismo en la visita se niega a ser asimilado a la dialéctica en la que el orden del sincrismo asume la novedad para crear un nuevo orden más rico. Es que el rostro del Otro como *rastró* no viene a proponer un nuevo orden, ni a oponerse o negar la efectividad de lo contemporáneo, sino que es ya ausencia pasada definitivamente, que no puede funcionar como fuerza de choque en este sistema¹⁵⁹. Sin embargo, es desquicio (*dérangement*): "el desquicio es un movimiento que no se propone ningún orden estable en conflicto o acuerdo con un orden dado, sino un movimiento que se lleva ya la significación que traía: el desquicio desordena el orden sin dañarlo seriamente"¹⁶⁰. Pero, este desorden atestigua en ~I sistema la pasada y exorbitante presencia de lo que en su abstracción ha revolucionado el orden más acá de toda efectividad.

El rostro del Otro trascendiendo la proximidad del tú se expresa en el lenguaje absoluto de la *eleidad*¹⁶¹ como el rastro de la humanidad misma que exige generosidad y sacrificio del yo más allá de toda intimidad. "y la verdad de la trascendencia consiste en el acuerdo de los discursos y los actos"¹⁶². El plano que hace posible esta visita de él (*il*) es la subjetividad. En este sentido Kierkegaard que ha

¹⁵⁵ Idem, p. 199.

¹⁵⁶ Levinas, "Enigme et phénomène", aparecido originalmente en *Esprit* (1965) y reeditado en *En découvrent...*, pp. 203-216.

¹⁵⁷ *En découvrent...*, p. 203.

¹⁵⁸ Ver *idem*, p. 204.

¹⁵⁹ Ver *idem*, p. 208.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 208.

¹⁶¹ Ver *idem*, p. 215.

¹⁶² *Idem*, p. 215.

sido visto por Levinas frecuentemente en la defensa de la subjetividad arbitraria, es ¡mostrado en su positividad: "es necesario, lo hemos dicho, alguien que no esté aglutinado, en el ser y que, en sus riesgos y peligros, responda al enigma y escuche la alusión: la subjetividad, sola, única secreta, que Kierkegaard ha entrevisto"¹⁶³.

c) *Lenguaje y proximidad*¹⁶⁴

El saber en tanto que intencionalidad es esencialmente a priori. El objeto parece como pretensión, como ésto o aquello. más que entendido está cargado de un sentido. En esta donación de sentido se trata el ser en la generalidad del lenguaje como discurso¹⁶⁵. El juicio como proclamación de sentido adquiere así un lugar privilegiado en el saber que es predicación. La comunicación fundada por la generalidad tematizada, consagra esta limitación (que no es asumida como tal) que desinteresa la verdad de la individualidad¹⁶⁶.

El interlocutor ante quien se tematiza, se presenta como individualidad renegada de todo universal. "Es necesario pues admitir en el discurso una relación con una singularidad colocada fuera del tema del discurso y que, no es tematizada por el discurso, sino aproximada (approche)¹⁶⁷. Es en esta proximidad (*proximité*) con el interlocutor, en la que es posible el diálogo como una dimensión previa a todo saber, que en el contacto se hurta a la distancia mediata del conocer y que en su opacidad próxima rehuye las categorías de la intencionalidad. La prescindencia de mediaciones que caracteriza a la sensación se sitúa en una proximidad más acá de la intencionalidad. "La proximidad de las cosas es poesía"¹⁶⁸ ya que está fundada en la proximidad primordial del Otro como "prójimo".

La cercanía inmediata, que se produce ya en un planteo ético como interlocutor anterior a la conversación, toma el carácter de obsesión (*obsession*) al negarse a ser reducido al saber, al instituir mi responsabilidad. "La obsesión no es ni una modificación, ni exasperación patológica de la conciencia, sino la proximidad misma de los seres"¹⁶⁹. Esta presencia obsesionante que dio lugar a mi retroceso es al mismo tiempo la ausencia del rastro, que alejándose en un pasado antiquísimo paraliza mi efectividad y mi saber. La obsesión carga sobre las espaldas del yo la responsabilidad del mundo, pasan-

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Levinas, "Langage et proximité", en *En découvrant...* pp. 217-236.

¹⁶⁵ Ver *En découvrant...*, pp. 217-218.

¹⁶⁶ Ver *idem*, p. 221.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 224.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 228.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 229.

do la subjetividad a ser rehén (*otage*) que debe sacrificarse en una generosidad total por los demás, al mismo tiempo que se constituye en individualidad no intercambiable (fundamento de su ipseidad ontológica) por el peso de la responsabilidad que la obsesiona.

"El no intercambiable por excelencia (el Yo) es, como en un mundo sin juego, el que, en un sacrificio permanente, se cambia por los otros y trasciende el mundo. Pero ésta es la fuente del hablar, porque es la fuente de la comunicación".

¹⁷⁰ *Idem*, p. 234.

CONCLUSIONES GENERALES

Por razones metodológicas articularemos estas conclusiones generales en tres momentos sin pretender con ello resumir el vasto ámbito de temas tratados.

§ 25. LA VERDAD

A pesar de enmarcarse las inquietudes filosóficas de Levinas esencialmente en el campo ético, instruido en la tradición fenomenológica, posee una aguda conciencia crítica, no ya reducida al campo gnoseológico (problemática superada por la fenomenología de Husserl) sino que apunta al fundamento de la verdad. La vuelta al fenómeno que se manifiesta, anterior al juicio de la filosofía tradicional, no llega a acallar la conciencia crítica en tanto que el fenómeno es "mudo" y entra en el juego interpretativo de la conciencia. La verdad no reside pues en el develamiento sino en la palabra del Otro que acaba con la circularidad de la autoreflexión, que no puede superar su misma duda. El problema de lo "universales" está ligado a esta estructura social esencial del conocimiento, que ya libera a la conciencia de su egoísmo en la generosidad implicada en el acto de puesta en común de lo nombrado. El lenguaje que escapa a toda relación dialéctica, en tanto que supone un plano "escatológico" más acá o más allá de toda efectividad o posibilidad, conduce como nexo con la trascendencia a la verdad que se constituye en el "escuchar" al Otro como maestro.

El argumento de autoridad, es en última instancia el que conduce a la *verdad*. Esta última proposición pareciera ser la negación misma de la crítica, al reducir el problema de la verdad a la afirmación dogmática de la autoridad; *magister dixit*. Sin embargo, Levinas nos propone una autoridad indigente totalmente desprovista de poder, autoridad sin connotaciones políticas o históricas, es decir profética, donde el mandato no se concibe como explotación, sino como pedido de socorro y ayuda. El doble plano de altura e inferioridad que asume la autoridad con respecto al yo, fuera de todo antagonismo dialéctico, distancia, en la urgencia de la apelación, el dogma de los

poderosos y las tradiciones que los consolida en sus mitos, de la autoridad de quienes reclaman la justicia. El clamor del pobre y del extranjero que no tiene derechos, cuestiones más allá de los sutiles argumentos y las ideologías, los fundamentos sociales, económicos y teóricos del *saber*. Su presencia es permanente puesta en cuestión del orden existente, crisis de la totalidad y del sistema: subversión. Sin embargo, este cuestionamiento es al mismo tiempo distancia de las fuerzas que hacen la historia. Su capacidad crítica reside en que no busca establecerse en nuevo poder en la dialéctica del esclavo que se convierte en señor, sino que es ya desde siempre, desamparado por definición, en una miseria que no llega a plasmar en poder de clase, imposibilitando la correlación de su magisterio con la fuerza efectiva.

La crítica se da en toda su radicalidad cuando se puede plantear en un plano distinto de la lucha de los poderes de la totalidad, en una situación escatológica, que no permita sospechas de intereses o "compromisos".

§ 26. UNA METAFÍSICA SIN MITOS

El Otro en tanto que pobre es absoluto, indigente y abstracto. Como absoluto, desligado de bienes e inasible en su alteridad, es la verdad, el origen. El concepto de pobre es la exigencia crítica de justicia, la turbación de la conciencia egoísta y hesitación de mi libertad. El hambre y el desamparo del Otro, que en su objetividad brutal están más allá de la duda, jimplantan un universo ético que en su lejanía y proximidad obsesiva concreta la aspiración de la metafísica. Esta aspiración es *deseo* de lo infinitamente Otro, al mismo tiempo que vigilia permanente para que este *deseo* no se convierta en instrumento de alienación para el yo.

El yo desea infinitamente al Otro al mismo tiempo que no quiere resignar su identidad. La relación ético-metafísica, en la que se abuelven los términos se concreta como generosidad más allá de toda finalidad. La lejanía del Otro que tiene un significado estrictamente ético, se muestra en la distancia que pone su rostro entre su realidad y las manos que tratan de apresarlos e instrumentarlos. Su exterioridad no es espacial o física sino que es propiamente metafísica, y esta palabra se halla entonces liberada de sus contenidos míticos al significar concretamente la *imposibilidad* de asesinar que no es una imposibilidad *de facto* o natural. La condición que hace posible la demitologización de la metafísica es su implantación en un terreno críticamente ético, en el que se hace responsable de las derivaciones alienantes -inmorales- que puedan producirse en un plano político e histórico.

La abstracción del Otro, en tanto que no considerado como complejo de determinaciones y propiedades, no reducido a una historia ya una serie de posibilidades, en tanto que no previsible e infinitamente ¡Otro, es lo que abre el plano de la ética y la órbita escatológica. La fragilidad y la altura capaz de albergarse en el gesto o la mirada del hombre, desconectándose de su pasado y de su poder, y en este sentido abstracta, expresan un contenido ético fuera de la historia, que posibilita la fenomenologización de un nivel escatológico. La metafísica de Levinas rastreará los diversos modos de concreción de esta desconexión o ruptura, desde la desconexión del yo en el gozo de la satisfacción, como primer nivel de separación en el que nace la subjetividad frente a la existencia anónima. La ruptura de la continuidad temporal en la que se concreta el yo como existente y como conciencia -vuelta atrás- es ya negación de la totalidad de la historia, en su capacidad inagotable de recomenzar. Sin embargo, será la presencia (ausente) del Otro, la que permitirá la liberación radical (trascendencia) de las fuerzas de la historia que llevan irremisiblemente a la funcionalización de la subjetividad, es decir, a su alienación en tanto que singularidad.

§ 27. FILOSOFÍA E HISTORIA

A pesar de lo dicho, la filosofía como afirmación de una vía escatológica, y en ese sentido negación de la historia, no se desprende de sus responsabilidades históricas en el pensamiento de Levinas. La fundamentación de un punto de partida situado en base a la discontinuidad temporal que se concreta en la subjetividad, es decir, más acá o más allá de la totalidad, funciona como una vuelta atrás que hace posible la reflexión y la novedad de lo no determinado por la anterioridad, a partir de la cual es posible la historia. La obra de la efectividad, que fabrica instrumentos y construye imperios, es sólo posible si "antes" existe un ser separado, capaz de desarticular el tiempo continuo de la naturaleza y la existencia.

La trascendencia se concreta fuera de la historia, al mismo tiempo que está dentro de ella, en su origen. Es una trascendencia que no debe esperar nada de la maduración de los tiempos, del futuro del discurso universal, sino que está ya presente en tanto que hay ya subjetividad y sociedad. En el corazón mismo de la totalidad, está presente como ausencia obsesionante, una dimensión profética que, evadida eternamente de todos los sistemas, es desorden y fuente de subversión permanente en cada uno de ellos, con el sólo auxilio de la palabra y la mirada. Anterior y posterior a todas las revoluciones, este nivel escatológico seguirá garantizando la denuncia y la crítica

en el paraíso social más perfecto que seamos capaces de construir los hombres.

Por otra parte, la misma totalidad se apropia de la obra del filósofo en tanto que obra, instrumentalizándola hacia los fines más inesperados. Aquí nace la responsabilidad por lo dicho, en la vigilia permanente de las consecuencias y justificaciones implicadas en los niveles abstractos. En este sentido, la metodología que Levinas propone en su obra, es aquella en la que la filosofía no desprecia sus mediaciones, como la metamorfosis del concepto de totalidad de Ser en Estado. Porque la preocupación crítica, que intenta superar una concepción mítica del Otro o la ética, necesita afirmarse en sus mediaciones, que precisamente, pondrán a prueba el pensamiento filosófico. El pensar crítico planeará sus consecuencias en términos de poder, es decir, de política e historia, para comprobar su grado de verdad y repsonsabilidad. Queda así abierta la cuestión sobre *la política* de Emmanuel Levinas*.

*Este es el tema de la tesis doctoral en filosofía del autor: "La política en el pensamiento de Emrnanuel Levinas" (1975).

BIBLIOGRAFIA*

- Bouckaert, I, *Door Fenomenologie naar ethiek, een studie van de filosofie van E. Lévinas en haar Krietik*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1969, 302 p.
- Dartigues, André, "Ethique et pensée de l'infini selon E. Lévinas", *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse, 1972, 152-162.
- De Greef, Jan, "Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 67, 1969, 431-460.
- De Greef, Jan, "Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, 68, 1970, 507-520.
- Derrida, Jacques, "A propos de Cogito et histoire de la folie", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1963, 460-494; reimpresso en *L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, 51-116.
- Derrida, Jacques, "Violence et Métaphysique", en *Revue de Métaphysique et de Morale*; 3, 1964, 322-354, y continúa en 4, 1964, 425-473; reimpresso en *L'écriture et la différence*, 117-228.
- Gianfranco, Marton, *il desiderio dell'altro nel pensiero di E. Lévinas*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1968, 315 p.
- Jouckheere, Joelle, *Langage et violence. La pensée du langage dans l'oeuvre de Emmanuel Lévinas*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1967, 254 p.
- Lacroix, I., "L'infini et le prochain selon Emmanuel Lévinas", en *Panorama de la Philosophie Française Contemporaine*, P.U.F., París, 1968, 122-129.
- Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 3ª edición, 1970, 223 p.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Editions de la Revue Fontaine, París, 1947, 173 p.
- Levinas, Emmanuel, *Le Temps et l'Autre*, Cahiers du Collège Philosophique, Artaud, París, 1948, 125-196.
- Levinas, Emmanuel, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, 1951, 88-98.
- Levinas, Emmanuel, "Le Moi et la Totalité", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1954, 353-373.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 3ª edición, 1968, 284 p.
- Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté*, Editions Albin Michel, París, 1963, 331 p.

*No ha sido usada por su aparición reciente la obra de Levinas, *Autrement qu'être*, Nijhoff, La Haya, 1974. Aparecerá en Siglo XXI (México) la traducción efectuada por D. E. Guillot de *El humanismo del otro hombre*.

- Levinas, Emmanuel, "La signification et le sens", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1964, 125-156.
- Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression seguida de nuevos ensayos, Vrin, París, 1967, 236 p.
- Levinas, Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions du minuit, París, 1968, 189 p.
- Levinas, Emmanuel, "Au-delá de la essence", en *Revue de Métaphysique de morale*, 3, 1970, p. 265-284.
- Levinas, Emmanuel, "Le Dire et le Dite", en *Le Nouveau Commerce*, 18/19, 1971, 19-48.
- Levinas, Emmanuel, "La Proximité", en *Archives de Philosophie*, 34, 1971, 373-391.
- Martin, Jean, *Présence de Dieu dans la philosophie de E. Levinas*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1963, 200 p.
- Rousseaux, B., *Religion et éthique. La notion de "religion" dans l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1968, 155 p.
- Vandermeersch, Patrick, *Van der erkenning van Andere*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1968, 76 p.
- Van Malderen. Julien, *Eros en sociale recht vaardigheid*, monografía, Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, 1969, 105 p.