

Levinas, inmanencia y trascendencia

Carlos González Guzmán

Presentación

Lo que aquí se presenta, una cierta lectura del texto de Levinas *Totalidad e Infinito*, forma originalmente parte de un conjunto de lecturas de la obra de cinco pensadores, desde Aristóteles a François Laruelle, que se estructura en torno a una arqueología de aquello que, en el hombre, ha hecho siempre resistencia a la heteronomía, a cualquiera forma de reducción, resistencia tanto a determinaciones “naturales” como a los efectos voluntarios o involuntarios de su propia acción, siendo la acción discursiva el campo relevante en nuestro propósito investigador.¹

Las interrogantes que guían estas lecturas surgen de una constatación que puede llamar al optimismo: en el transcurso de su historia, la “humanidad” del hombre, entendida provisoria y latamente como autonomía, ha sobrevivido a intentos notables y persistentes de sometimiento y reducción, y son interrogantes que tratan naturalmente de lo que hace resistencia, de aquel punto de inmanencia que quizás nos ayude a despejar un cierto número de aporías en torno a una finalidad de la Historia, a una “esencia” del hombre o a la “fundación” de una Ética. Sus ejes discriminantes son la posición de la inmanencia radical del hombre, la crítica de la circularidad del discurso filosófico en sus intentos de deducir el lugar de lo real y del valor (circularidad Ontología-Ética de la que quizás Kant es el primero en escapar de una cierta manera, en tanto pensador de la finitud) y la afirmación del evento y de la presencia como reveladores de la singularidad (esto es cada hombre) como lugar del sentido.

Una cierta lectura del presente podría llevarnos a una visión esta vez “pesimista”, en la medida que aparecen signos inquietantes de estancamiento de un doble movimiento o dirección, de una diáda que marca la historia de Occidente, diáda que también debe ser considerada síntoma y emblema de la resistencia que nos ocupa: universalidad y autonomía. Pero la Historia (lectura inteligible y sensata de hechos) es solo el lugar del síntoma, de los efectos de la historia (devenir de la singularidad), por lo que debemos esperar que no se trata sino de nuestra dificultad o imposibilidad de leer hoy las formas que tomarán en un futuro próximo, siendo la singularidad misma la razón de esa espera.²

1 Se trata de mi memoria de *Maîtrise Singularité et événement, vers une Ethique par l'homme*, profesor guía Don François Laruelle, París X-Nanterre, 1994.

2 En este sentido, el único evento a temer es el de la destrucción física de la especie, cuya posibilidad aumenta en la misma medida de su posibilidad técnica, la que cada vez estará más al alcance de una acción individual o grupal desquiciada, o que podría acaecer por algún tipo de colapso eco-sistémico.

El objeto de este artículo no es introducir a la obra de Levinas, aunque si inespereadamente produce ese efecto bienvenido sea, toda vez que se trata, por la fuerza y la originalidad de su pensamiento, además de su bella pluma, de uno de los pensadores importantes del siglo recién pasado. Debo prevenir que es esta una lectura parcial e instrumental, que intenta recoger una cierta fenomenología de la individuación y una cierta manera de conectar una ontología al gesto de una toma de posición con respecto de la ética. Podría decir que es un punto de encuentro de una búsqueda que viene de otro lugar y que tomará luego otros caminos, otras opciones, intentando, a diferencia de Levinas, escapar a todo desplazamiento del lugar de lo real hacia una trascendencia y a todo abandono de la posibilidad de una vida colectiva razonable.

Singularidad y goce

El yo

Encontramos, en Levinas, la afirmación de la singularidad como separación radical, como individuación radical. El nudo más radical de individuación no es ni hipotético ni lógico, sino sentido:

“El psiquismo se precisará como sensibilidad, elemento del goce, como egoísmo. En el egoísmo del goce despunta el ego, fuente de la voluntad. Es el psiquismo, y no la materia, el que aporta un principio de individuación... La pluralidad requerida para el discurso, depende de la interioridad de la que cada término está “dotado”, del psiquismo, de su referencia egoísta y sensible a sí mismo. La sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo. Se trata del sintiente y no del sentido. El hombre como medida de toda cosa –es decir, medido por nada– comparando todas las cosas, pero incomparable, se afirma en el sentir de la sensación. La sensación demuele todo sistema”.³

Lo que se subraya en primer lugar en este pasaje, es pues el *factum* del goce, el que establece un punto primero de realidad: un sintiente. Esto que siente es en tanto que siente. Esto descarta toda posibilidad de predicación sobre este punto de realidad, toda tentativa de “dar”-le una realidad a partir de una perspectiva o de un discurso. No se trata de un sujeto que, a la manera de un substrato, tendría el goce como pasión o atributo. Él es goce. Es goce de sí. Y esto constituye la individuación, la singularidad. Es este punto de realidad el que constituye el lugar de la individuación, y no la materia, tampoco los elementos, los cuales no podrán ser reducidos a una unidad sino más tarde, en el sintiente y por medio de mecanismos que ya tendremos ocasión de observar.

Un segundo punto a notar aquí es la posición de la sensibilidad como momento constituyente –y no mediación– entre el sintiente y lo sentido, sentido que, por ahora, es completamente indeterminado. Momento, puesto que no hay unidad del sintiente y de lo sentido. La singularidad está en el sintiente y esto hace posible todo devenir, devenir de una exterioridad de la que solo el hombre puede ser testigo.

3 E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 52-53, édition Livre de poche.

“La calidad, en el goce, no es calidad de algo”,⁴ nos dice Levinas, quien invoca aquí la indeterminación de los elementos –el aire, el océano, el azul del cielo– como aquello en lo que “bañamos”, como aquello que sería anterior a toda representación. Invoca también a Descartes, para quien los datos sensibles no acceden al rango de ideas claras y distintas, y para quien hay una realidad del cuerpo irreductible al entendimiento. Pero aquí, el cuerpo está antes:

“El cuerpo es una permanente impugnación al privilegio que se atribuye a la conciencia de “prestar sentido” a toda cosa. Éste vive en tanto esta impugnación. El mundo donde vivo no es simplemente lo que está en frente o lo contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad”.⁵

Pero lo que es aquí importante no es solamente la anterioridad de la sensación en la constitución del mundo humano. El hecho de poner la constitución del psiquismo en el hecho del goce tiene como consecuencia que, para el hombre, no hay finalidad única, que el goce en sí mismo se constituye como sentido, que no hay que buscar un “sistema de referencias útiles cuyo término atañe a nuestra existencia misma”.

Hay, en la gratuidad del goce, en su aspecto “no-útil”, algo que hace a lo humano. Ya volveremos sobre este punto.

Es, pues, en la realidad del psiquismo constituido como sensibilidad, que encontramos el lugar del ego, del yo, fuente de voluntad.

Es este asiento en lo sensible lo que afirmará al yo como momento positivo de la separación, separación que, ya lo vemos, connota la constitución de una realidad con respecto a “otra cosa”, pero donde la positividad consiste, justamente, en no poner esta realidad como simple oposición a aquello de lo que se separa, ni como determinado por ella.

“La separación de lo mismo se produce bajo las especies de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un acontecimiento en el ser... El rol original del psiquismo no consiste, en efecto, en solamente reflejar el ser. Es ya una manera de ser, la resistencia a la totalidad”.⁶

No son los “límites” los que hacen el ser del ser separado. La separación como momento positivo frente a lo divino es ateísmo. La separación es un momento ateo. Levinas pone a Dios y al hombre como dos realidades que no se comprenden, como dos realidades completamente distintas, en la medida que el hombre saca su identidad de su singularidad sentida, de sentirse uno, vivo, sintiente, autónomo, gozoso. Separación radical, pues, en tanto cada parte no hace parte de la otra, en tanto ambas partes no forman una totalidad. Separación consistente, que abre una “interioridad”, y es ahí donde el yo es constituido. El ateísmo es anterior a la eventual adhesión a Dios por la creencia. La creación no es sino bajo la condición de la separación. Creación es advenir a la existencia ex nihilo.

4 *Ibíd.*, p. 150.

5 *Ibíd.*, p. 136.

6 *Ibíd.*, p. 46.

“Ser yo es, más allá de toda individuación que se pueda obtener de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en encontrar su identidad a través de todo lo que le sucede. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación... El yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Se las representa y las piensa. La identidad universal donde lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene la armazón de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un yo ‘pienso’.

De esta manera Levinas afirma una realidad, la humanidad del hombre, cuyo ser consiste en ser el mismo, siempre el mismo en las variaciones infinitas de los elementos y de la existencia económica, y en la confrontación con Dios y con el otro Otro: el Prójimo. No es sino bajo la forma de Yo que el término de una relación puede seguir siendo lo mismo que era antes de la relación:

“Ser yo, ateo, en lo suyo, separado, feliz, creado –todos sinónimos.”

La singularidad, en Levinas, es, pues, aun si hay creación, emergencia de un goce de sí que se abre como interioridad, y que puede ser considerado, en tanto tal, como una “cosa en sí”, en la medida que todo su ser se agota en su aparecer, es este aparecer y no admite perspectiva, o bien es lo que hace posible toda perspectiva. Es en esta interioridad que la individualidad se constituye, y no en una situación, en un contexto, en un sistema de referencias a partir de los cuales una individualidad pudiera ser indicada por un espectador. No hay punto de vista exterior, no hay un exterior que se constituya en totalidad. No es a partir de una totalidad que se produce la identificación. Identificación es partir de sí. Y este “partir de sí” no es ni saber ni reflexión, sino goce de sí:

“La interioridad que el goce abre no se agrega como un atributo al sujeto “dotado” de vida consciente, como una propiedad psicológica entre otras. La interioridad del goce es la separación en sí, el modo según el cual un acontecimiento tal como la separación puede producirse en la economía del ser... El goce es la producción misma de un ser que nace...”⁷

El Otro, la Trascendencia

Pero la posición de un afecto a la base de la singularización se detiene aquí, donde comienza la posición de la trascendencia como aquello que, de manera regresiva, nos permitirá el acceso a la significación, al lenguaje, y, también por una toma de posición (“adhesión a una creencia”), a la existencia misma, ya que, finalmente, la singularidad es una creatura. Esta dimensión de trascendencia tendrá su nacimiento –en la singularidad creada– bajo la forma de la idea de Infinito.

La idea de Infinito remite a un plano de realidad que es otro, absolutamente otro con respecto al plano de realidad del sintiente y de lo sentido y, ya lo veremos, otro que el plano del conocimiento y de la tematización, otro y anterior a la verdad y a la razón. Luego del momento de la sensibilidad, aún jugado bajo el signo de lo arbitrario, está el paso a la verdad, paso a la verdad misma que constituye esta

⁷ *Ibíd.*, p. 157.

extraneidad, este Otro que se presenta en tanto tal, antes de la objetivación, antes de la puesta en perspectiva, paso que hará posible la objetivación misma, la constitución de un mundo y de una sociedad, el nacimiento del sentido. Esta imagen de la divinidad se presenta como Prójimo, como rostro.

“El hombre en tanto Prójimo nos llega desde afuera, separado –o santo– rostro. Su exterioridad, es decir, su llamado a mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un “núcleo” de su objetividad como un accidente, sino que produce solamente su verdad (que su “punto de vista” sobre mí no podría abolir). Este suplemento de verdad sobre el ser y sobre su idea, que sugerimos por la metáfora de “curvatura del espacio inter-subjetivo”, significa la intención divina de toda verdad. Esta “curvatura del espacio” es, quizás, la presencia misma de Dios”.⁸

Es en este plano que Levinas intenta decir, llamándolo “curvatura del espacio inter-subjetivo”, donde debemos encontrar lo real: “el ser es exterioridad”. Y esta exterioridad toma la forma de un rostro, ella es verdadera “en un cara a cara que no es enteramente visión”. El Otro aparece desbordando completamente su imagen, desbordando todo lo que puede ser reducido a lo Mismo, es decir, todo aquello por lo que un individuo puede “reducir” su alteridad a una representación, a un “noema”. Aquí está el “suplemento”, y es aquí también donde, ya lo veremos, toma nacimiento la ética. Este desbordamiento de la imagen del rostro, en tanto que irreductible a “saber” alguno, irreductible a una “idea adecuada”, Levinas lo nombra “expresión”. Esta irreductibilidad se debe a que los términos del cara a cara son absolutamente diferentes, otros, heterogéneos. El contenido de la expresión es la expresión misma, lo que corresponde como figura paralela del goce de sí, del ser del sintiente como sintiente, presente continuo que se sostiene en su afecto. Tal es el status del otro: expresión. Pero el paradigma llega hasta aquí, puesto que el otro no es recibido como “semejante”, como un igual –la igualdad siendo resorte de lo político, y, por ende, de lo Mismo. El Otro aparece desde su altura, y yo lo recibo más allá de mi capacidad, “...lo que significa exactamente: tener la idea de Infinito”. Veremos luego cómo esta asimetría de la relación abre también la dimensión de lo ético.

Hemos visto cómo Levinas describe la separación del yo como goce de sí y ateísmo, la constitución del yo como sintiente, el hecho de la creación como apertura de dos planos de realidad autónomos (que él mismo aproxima a la metafísica cartesiana). Esto juega como un esquema para la relación de lo Mismo con el Prójimo. Pero la humanidad del hombre no está en esta singularidad. Está el Yo, pero es un Yo pre-humano, de alguna manera, puro goce de sí, pura inmediatez afectiva, interioridad ya afirmada en esta corporeidad frente al creador, cierto, pero bajo las especies de la sensibilidad. Animalidad, pues, que necesitará del cara a cara con el Prójimo para acceder al ser humano del hombre, es decir, a la dimensión ética.

“Abordar al Prójimo en el discurso, es acoger su expresión donde desborda en todo instante la idea que de ella tuviera un pensamiento. Es pues recibir del Prójimo más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de Infinito. Si la dimensión de interioridad no puede desmentir su interioridad por la aparición de un elemento heterogéneo en el curso de este descenso en sí sobre la

8 *Ibíd.*, p. 324.

pendiente del placer (descenso que, en realidad, esta dimensión solamente socava), es necesario, no obstante, que en este descenso se produzca un choque que, sin invertir el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la substancia interior, entregue la ocasión de una retoma de relaciones con la exterioridad. La interioridad debe, a la vez, ser cerrada y abierta. A partir de esto se describe ciertamente la posibilidad de despegar de la condición animal”.⁹

Este plano de la trascendencia (del Prójimo y de Dios), es la realidad porque es fundador. Está no solamente más allá y fuera de la objetivación, sino antes y la hace posible. Es porque está el Prójimo que un mundo es posible. Como posible es así también el mismo lenguaje:

“Esta manera de deshacer la forma adecuada a lo Mismo para presentarse como Otro es significar o tener un sentido. Presentarse significando es hablar. Esta presencia, afirmada en la presencia de la imagen como la punta de la mirada que nos fija, es dicha... El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), es una relación original con el ser exterior”.¹⁰

En Levinas, el lenguaje presenta un triple status. Por una parte, es instauración del sentido, lugar donde se hace la relación con lo absolutamente otro y donde lo otro aparece como absolutamente otro, como hablando a partir de sí. El lenguaje nace aquí del hecho de la diferencia, de la alteridad, de la singularidad de cada individuo. No puede nacer sino en una multiplicidad de individualidades, de “yos” sintientes. El yo en la inmediatez del goce no es capaz de lenguaje. Pero, por otra parte, el lenguaje instauro la diferencia:

“La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, no se instauro sino por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o permanecen absolutos en la relación. El lenguaje se define quizás como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia”.¹¹

Finalmente, el lenguaje posee una tercera virtud —que deviene rápidamente problema si un cierto orden de las cosas no es respetado—, la de permitir la tematización, movimiento posterior a la aparición del sentido. La operatoria, la clasificación, la reducción del ser a la individualidad del género y de la especie, también ellas son posibles por el lenguaje:

“La presencia del Prójimo rompe el embrujamiento anárquico de los hechos: el mundo deviene objeto. Ser objeto, ser tema, es ser aquello de lo que puedo hablar con alguien que ha traspasado la pantalla del fenómeno y me ha asociado a él. Asociación de la que diremos la estructura, estructura que, ya lo hemos dejado prever, no puede ser sino moral, de manera que la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia”.¹²

9 *Ibíd.*, p. 159.

10 *Ibíd.*, p. 61.

11 *Ibíd.*, p. 212.

12 *Ibíd.*, p. 101.

Acontecimiento, creación

El tiempo

La reflexión de Levinas sobre el nacimiento de la singularidad en tanto yo sintiente, goce de sí, y sobre el Otro en tanto trascendencia no tematizable, hace resurgir el tiempo como un elemento capital de inteligibilidad. De hecho, debemos ver aquí el tiempo íntimamente ligado, por una parte, a la sensibilidad, es decir al fundamento de la singularidad, y, por otra parte, a la constitución de la alteridad.

“Lo invocado no es lo que yo comprendo: no es bajo categoría. Él es aquél a quien hablo –no tiene más que una referencia a sí, no tiene quidditas [...] El interpelado es llamado a la palabra, su palabra consiste en “prestar auxilio” a su palabra– en estar presente. Este presente no está hecho de instantes misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de una retoma incesante de los instantes que transcurren por una presencia que les presta auxilio, que responde por ellos. Esta incesancia produce el presente, es la presentación –la vida– del presente”.¹³

Cuando Levinas pone la irreductibilidad del hombre a un concepto, a una categoría, lo que pone en juego es no solo el “empobrecimiento” del ser del hombre así aminorado, reducido. A lo que también apunta tras la puesta bajo categoría, es, sobre todo, a la inmovilidad, a la incapacidad del concepto –siempre comprensión– de dar cuenta del movimiento, del devenir, del tiempo, de la vida del yo sintiente y de la vida de la trascendencia –siempre extensión, siempre singularidad. El rostro es presencia, toda expresión es presencia, “producción del presente”. La presencia es como un signo de la trascendencia, signo del Otro como trascendencia. Opuesto al tiempo histórico, pues, donde “no se presta auxilio” a su palabra, donde el Otro es objetivado, reducido al silencio de la comprensión, de la puesta en perspectiva, de la objetivación. Se pueden volver estables las cosas, los utensilios, pero no aquél a quien son referidos, aquél justamente que produce esa estabilidad, quizás a imagen de su propia auto-instauración.

“La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no toman su significación en la historia. La interioridad instaure un orden diferente del tiempo histórico donde se constituye la totalidad, un orden donde todo es mientras, donde siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, ya no es posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un acontecimiento históricamente absurdo. Lo mismo vale para la actividad surgida de una voluntad que en la continuidad histórica marca, en todo instante, la punta de un nuevo origen. Estas paradojas se superan por el psiquismo”.¹⁴

El tiempo de la individualidad no es pues susceptible de saber, tanto como no lo es la misma individualidad. Esta es irrupción, comienzo permanente. El primado del presente es aquí evidente, pero como presente siempre continuo, es decir, continuidad sacudida por sucesiones de comienzos. El tiempo no es, para Levinas,

13 *Ibíd.*, p. 65.

14 *Ibíd.*, p. 48

una línea abierta por el estallido del ser en un movimiento que estuviera siempre ligado –por un encadenamiento de causas– a una primera causa determinante. Hay novedad en el ser. Hay eterno comienzo. Vida es inauguración donde cada ser tiene su tiempo.

“La felicidad es condición de la actividad, si actividad significa comienzo en la duración, no obstante continua... El goce realiza la independencia con respecto de la continuidad, en el seno de esta continuidad: cada felicidad llega por primera vez. La subjetividad toma su origen en la independencia y en la soberanía del goce”.¹⁵

Por otra parte, el Yo aparece como lo que rompe la inmediatez de la participación por medio de una distancia establecida por el control del tiempo, posibilitado por la memoria y el pensamiento. Tomando el ejemplo del cogito cartesiano, Levinas muestra que estas facultades permiten la inversión del movimiento causal en el acto de la creación. En efecto, aunque la idea de la existencia divina subtienda la evidencia del cogito, es decir, que haya anterioridad de lo divino, ella es posterior en el pensamiento cartesiano, puesto que la primera evidencia posible es el ego que piensa. Lo que puede ser visto como una ilusión constituye un acontecimiento. Que haya pensamiento, que haya inversión cronológica, que haya un punto de realidad, un ego capaz de ver la causa por el efecto, eso es un acontecimiento...

“... esta ilusión no es gratuita, sino que constituye un acontecimiento positivo... Este movimiento, esta inversión se produce por el pensamiento y la memoria... El “inverosímil” fenómeno de la memoria o del pensamiento, debe precisamente interpretarse como una revolución en el ser”.¹⁶

La libertad

Para Levinas, hay dos momentos de la libertad. En un primer tiempo, está la afirmación de la libertad allí donde podría oponérsele un determinismo cualquiera, ya sea físico, biológico o psicológico (inconsciente). El Yo abre, inaugura un plano de realidad que se sostiene. El placer puede ser una astucia de la biología, como dice Nietzsche, pero nosotros somos en esa astucia. Hay una verdad del engaño (lo que Nietzsche no acepta). Hay una libertad en el goce. El goce corresponde a una realidad que, en tanto goce, no tiene nada que ver con la biología, aun cuando sin organismo no hay goce. Para que haya placer es necesario un “gozador”. De la misma manera, si nos creemos libres, ignorando las causas que nos determinan, está siempre el hecho de la creencia.

“Por mucho que en el ser consciente encontremos lo inconsciente y lo implícito, por mucho que denunciemos su libertad como ya encadenada a un determinismo ignorado. La ignorancia es aquí un desapego, sin comparación con la ignorancia de sí donde yacen las cosas. Ella es fundada en la interioridad de un psiquismo, ella es positiva en el goce de sí. El ser aprisionado, ignorando su prisión está en lo suyo. Su poder de ilusión –si ilusión hubiera– constituye su separación”.¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, p. 117.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 47.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 47.

La apertura de este plano de realidad en la separación, es pues apertura de un plano de libertad.

Pero hay un segundo tiempo para la libertad: ella tendrá un límite. El retomar con la exterioridad, el enfrentamiento con una realidad que desborda el yo, la presencia del Prójimo, no solamente no serán un freno a esta libertad, sino que en ellos encontrará su fundamento:

“La relación con el Prójimo no se muda, como el conocimiento, en goce y posesión, en libertad. El Prójimo se impone como una exigencia que domina esta libertad y, desde ahí, como más original que todo lo que pasa en mí. El Prójimo, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética en la que estoy de matarle, indica el fin de los poderes. Si ya no tengo poder sobre él, es que desborda absolutamente toda idea que de él pueda tener”.¹⁸

La libertad del Yo no será lo arbitrario, lo arbitrario siendo el Yo sin el Otro, o con el Otro objetivado, reificado, objeto de mi goce o de mi economía. La presencia del Otro como rostro, mi recibir el Otro como expresión, abrirán la dimensión de la libertad fundada en la justicia. Este cuestionamiento de mi libertad por el Otro pone a la moral como anterior y fundadora. Anterior incluso a la razón, que por su vocación de universalidad no puede dar cuenta de la irremplazabilidad de los individuos, y no puede dar cuenta tampoco, en tanto razón, de la realidad de la moral. Esta se da en una relación de dos presencias, y la realidad que allí emerge es no tematizable:

“El sentido de todo nuestro propósito consiste en afirmar no que el prójimo escape para siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o de ignorancia, pues la justicia, la trascendencia por excelencia y condición del saber no es de ninguna manera, como se quisiera, una noesis correlativa de un noema”.¹⁹

Ética

Ética, singularidad, trascendencia

Ya lo veíamos más arriba, la ética es una dimensión fundadora que se abre al mismo tiempo que la ruptura de la totalidad, es contemporánea de la separación, de la interiorización. Hemos visto también que la separación, la autonomía del goce, era el hecho mismo de la creación, momento ateo, momento de afirmación de una singularidad, de una individualidad, de un yo sintiente, que se pone como otro del creador. Lo que subtiende la emergencia de la moral y la hace posible es lo que Levinas llama el “Deseo de infinito”. Este Deseo de infinito abre la dimensión de la trascendencia, de lo “absolutamente otro”:

18 *Ibíd.*, p. 86.

19 *Ibíd.*, p. 89.

“Deseo sin satisfacción que, precisamente, entiende el alejamiento, la alteridad y la exterioridad del Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada a la idea, tiene un sentido. Ella es entendida como alteridad del Prójimo y como aquella del ‘Muy-Alto’.”²⁰

Este Deseo sería el “fruto natural” de la interioridad. Tan pronto soy Yo sintiente, la Idea de infinito se hace en mí, el Deseo de lo absolutamente otro viene a mí porque me siento identidad. Es el hecho de la trascendencia. Esta trascendencia no cuestionaría la integridad del yo. Lo esencial aquí no es la finitud de la creatura que pudiera surgir con la posición de la trascendencia. Lo que debemos resaltar aquí es la separación de la creatura respecto justamente de la trascendencia, el hecho que se sostenga frente a ella. No hay, como en Plotino, por ejemplo, una caída de la creatura, ni siquiera abandono o desamparo derivados de un nacimiento no elegido. Lo que hace al contenido de la trascendencia es la distancia misma que surge de la separación.

Esta dimensión de la trascendencia se sitúa en un plano de realidad que le es propio. Todo lo que es del orden de la libertad de goce y de la constitución de “lo suyo” (cuerpo, casa, posesión, trabajo, economía, ciencia) permanece en el plano de lo Mismo, en el plano de la soledad del goce, todo esto es reducible a la singularidad, a su capacidad de acción sobre sus condiciones de existencia.

La trascendencia no es reducible a lo Mismo y la ética está en la esfera de la trascendencia. Y, aunque la idea de Infinito supone la separación, la ética será fundadora y anterior a toda praxis sensata y significativa del individuo, es decir a toda praxis colectiva.

Veamos más de cerca cómo se constituye esta dimensión de la ética:

“Un cuestionamiento de lo Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egófica de lo Mismo– se hace por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por el Prójimo lo llamamos ética. La extraneidad del Prójimo –su irreductibilidad a Mí– a mis pensamientos y a mis posesiones, se consuma precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética”.²¹

Lo que abre entonces la dimensión ética es el encuentro con el Prójimo, con aquél que, por su irreductibilidad a mi poder, pondrá límites a los objetos de mi goce. Esta relación con el Prójimo interpela mi responsabilidad hacia él, yo desde ya en plenitud acojo al otro. Es lo que Levinas llama Bondad. Es la apertura de la dimensión ética, en la acogida de la alteridad absoluta, irreductible a mi poder. Pero este encuentro no es simétrico, no consiste en una posición directa de la igualdad. Esta última es resorte más bien de lo político, es decir, de la esfera de lo Mismo. Esta asimetría se presenta como altura, como exigencia, como un “no matarás”:

“Presencia que domina a quien la acoge, viniendo de las alturas, imprevista, y, por consiguiente, enseñando su novedad misma”.²²

²⁰ *Ibíd.*, p. 23.

²¹ *Ibíd.*, p. 33.

²² *Ibíd.*, p. 62.

Lo que es reafirmado en:

“... lo que me permito exigir de mí mismo, no se compara con lo que es mi derecho exigir del Prójimo... Imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; por consiguiente, la imposibilidad también de la totalización. Y, en el plano de la experiencia social, la imposibilidad de olvidar la experiencia inter-subjetiva que conduce a ella y que presta un sentido...”²³

Habría, entonces, una emergencia de la ética que presupone la singularidad en tanto goce, ética que aparece en el momento del encuentro con el Prójimo, y que permanecería en el plano de la trascendencia abierto por y en esta relación. La tarea de la ética, si tarea hay, sería la de justamente preservar ese focus de singularidad, señalándolo como fuente del sentido y del valor. Pero el sentido y el valor no ven la luz sino en el momento del cara a cara. En esa relación de lo Mismo con el Prójimo debe encontrarse la presencia misma del Muy-Alto. Hay una figura de paralelismo entre la relación del creador con su creatura, y la de lo Mismo con el Prójimo, aquél que llega desde las alturas.

Ética y acontecimiento

Anterior a la sociedad, puesta bajo el signo de lo Mismo, está el cara a cara como fuente de sentido. El rostro encuentra su valor más allá de las funciones que el individuo puede tener en una sociedad. Pero el rostro es siempre aparición, expresión, enfrentamiento en una relación asimétrica, no se constituye sino en su presencia, y solo esta relación es inmediata. En toda otra relación –de conocimiento, de propiedad– hay una mediación, ya sea simbólica o de significación o social. Pero el cara a cara es directo, es presencia. Levinas hace aquí la crítica de todo pensamiento que ponga un tercer término en medio de esta relación: el ser en tanto tal, el ser del ente, la sensación, el horizonte, el concepto, etc. La ética encuentra aquí su fundamento en lo que de acontecimiento tiene la presencia del Prójimo. Todo lo que hemos visto en el análisis de Levinas en lo que atañe a la presencia y al tiempo en el encuentro con el Prójimo van en esta dirección, como lo hacen también sus vistas sobre la razón y la verdad.

Ética, razón, verdad

Si lo que da el sentido es la relación al Prójimo, todo lo que pertenece a la esfera de lo Mismo será así fundado por la dimensión ética. Ya lo habíamos visto en lo que atañe a la libertad, y es así también en lo que atañe a la razón y a la verdad.

“La diferencia entre las dos tesis: “la razón crea las relaciones entre Yo y el Otro” y “la enseñanza de Yo por el Otro crea la razón” no es puramente teórica. La conciencia de la tiranía del Estado –aunque sea éste razonable– vuelve actual esta diferencia... La libertad del Yo no es ni lo arbitrario de un ser aislado, ni el acuerdo de un ser aislado con una ley imponiéndose a todos, razonable y universal”.²⁴

²³ *Ibíd.*, p. 57.

²⁴ *Ibíd.*, p. 282.

Esta primacía de la ética frente a la razón, Levinas la justifica, por una parte, por la anterioridad del cara a cara con respecto de toda fundación de sentido:

“La sociedad no deriva de la contemplación de lo verdadero, la relación con el prójimo nuestro amo hace posible la verdad. La verdad se vincula a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en el prójimo a mi amo”.²⁵

Por otra parte, ve en la razón una actividad objetivante, reductora del ser del hombre, incapaz, pues, de dar cuenta de la singularidad fundada en la sensibilidad, del acontecimiento que constituye esta singularidad en tanto yo sintiente:

“El yo identificado a la razón –como poder de tematización y de objetivación– pierde su propia ipseidad. Representarse es vaciarse de su substancia subjetiva e insensibilizar el goce. Imaginando esta anestesia sin límites, Spinoza hace desvanecer la separación”.²⁶

Al mismo tiempo que ajusta sus cuentas con la filosofía de la inmanencia y su manera de vincular, en el caso de Spinoza, lo inteligible a una razón una, reportada a su vez a una realidad una –la de la sola Substancia–, Levinas las emprende contra toda ética fundada en la razón. Aquí pasa Kant y su sociedad de razones, su reino de los fines. La Razón, la ley universal, no pueden ser anteriores a la ética, no pueden tener la pretensión de fundarla. Es la misma filosofía la que aquí es puesta en entredicho.

“El hecho primero de la significación se produce en el rostro. No es que el rostro reciba una significación en relación a algo. El rostro significa por sí mismo, su significación precede la *Sinngebung*, un comportamiento sensato surge ya en su luz, difunde la luz donde se ve la luz. No se necesita explicarlo, ya que, a partir de él, toda explicación comienza. Dicho de otra manera, la sociedad con el Prójimo que marca el fin del absurdo murmullo del hay, no se constituye como la obra de un Yo que presta un sentido. Hay que ya ser para el prójimo –existir y no obrar solamente– para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento, pueda surgir”.²⁷

El sentido encuentra su comienzo y su fundamento en el momento ético. La libertad misma es anterior a la verdad. No hay identidad de la voluntad y de la razón. La certeza, en tanto pathos, es decir en tanto que se relaciona a un yo sintiente, pone la verdad en un tiempo segundo con respecto al yo. Como dice Descartes, la búsqueda de la verdad es una obra individual, ella se refiere a un individuo.

Ética, política y religión

Lo político es enviado al reino de lo Mismo, tanto como la historia. La singularidad no es el sujeto político. Así como el tiempo de la Historia no es el tiempo del individuo. En la Política y en la Historia, el individuo está ausente, “no presta

²⁵ *Ibíd.*, pp. 68-69.

²⁶ *Ibíd.*, p. 242.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 292-293.

auxilio a su palabra”. Lo político y la Historia pertenecen a la esfera del universal. Existe un hiato entre ética y política, entre la ética y el Estado. Para Levinas, la ética es anterior al Estado y se mantiene fuera de él.

“La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad; ella asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Ella es el suplemento posible en una sociedad de iguales, el de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y del sacrificio, condición misma de la igualdad”.²⁸

Si la religión es el lugar de la ética, la dimensión donde se vive la ética, es decir, la dimensión del tiempo de la singularidad, es la de la fecundidad y, por ello, la de la familia. Por la fecundidad, el tiempo del comienzo, el tiempo del acontecimiento, gana el tiempo infinito.

Para terminar, podemos citar un pasaje donde Levinas pone las alternativas abiertas por todo discurso que gravite en torno al hombre:

“Entre una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual el hombre accedería, escapándose de aquí, a los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o muriendo —y una filosofía de la inmanencia donde se comprendería verdaderamente el ser cuando todo “otro” (causa de guerra), englobado por lo Mismo, se desvaneciera en el término de la Historia, nosotros nos proponemos describir, en el desarrollo de la existencia terrestre, de lo que llamamos una existencia económica, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la Historia, sino la idea de infinito. Una relación así es la metafísica misma. No sería, pues, la Historia el plano privilegiado donde se manifiesta el ser despejado del particularismo de los puntos de vista de los que la reflexión cargaría aún la tara”.²⁹

Palabras finales

Todo el análisis de Levinas busca establecer la unicidad de todo hombre, la imposibilidad de comprenderlo en un sistema histórico, político o conceptual, la imposibilidad de reducirlo a una función o a una pieza de una maquinaria que lo desborde o lo avasalle. Pero la ética, para Levinas, no es solamente el lugar de la humanidad del hombre. Ella es sobre todo el momento donde el individuo sale de sí mismo y se ve limitado, juzgado por el prójimo. Y es en ese momento que todo discurso, incluso temático o racional, todo lenguaje, deviene posible.

Levinas intenta explicitar el lugar y la constitución de la singularidad (la separación radical como goce) y, al mismo tiempo, imbricarlo indisolublemente con la suerte de la alteridad en tanto prójimo. Así, pone de partida el lugar del valor en lo humano en tanto vivencia. Su crítica de Heidegger es construida esencialmente en torno a este gesto. Así, el pensamiento heideggeriano fijaría, según Levinas, el sentido y el valor en un tercer término, un “neutro”, es decir, una realidad no-

28 *Ibíd.*, p. 58.

29 *Ibíd.*, pp. 44-45.

humana, como puede ser el Ser del ente, o la Diferencia del Ser del ente. Realidad impersonal que tendría la pretensión, siempre según Levinas, de subordinar el ente a una realidad que lo sobrepasa, en realidad y en valor, sin que el “para-el-hombre” tenga preeminencia alguna. El hombre quedaría reducido al papel de guardián y residencia del ser, en tanto lugar del saber, saber que devendría imposible sin el “resplandor” del ser.

Esta misma toma de posición estará en el origen de su crítica al pensamiento hegeliano y, de una manera general, a todo pensamiento sistematizante, a todo pensamiento que tenga la pretensión de “englobar” el ser del hombre. Cabría en este punto aproximar a Levinas con Kierkegaard, aunque que, para el primero, lo que empuja al danés no es más que la búsqueda de una salvación, y no la explicitación de lo que da nacimiento a una vida social, o, al menos, a una paz.

Un tercer aspecto relevante lo constituye el lugar del evento como inescindible de la singularidad. En efecto, el concepto de presencia pareciera asegurar, en su despliegue en tanto prestación de auxilio a cualquier forma de discurso, bajo la forma de un siempre *hinc et nunc*, el lugar del sentido.

Pero por otra parte, una vez que Levinas nos ha entregado estas claves de la finitud, su ética se abrirá a la trascendencia, lo que volverá brumoso el lugar de lo real, pues la posición de la trascendencia en tanto alteridad resulta a fin de cuentas difícil de ser pensada, sobre todo cuando un abismo la separa de lo Mismo. Es el sentido mismo de la escritura y de la teoría que está aquí en juego, es decir el destino de las ciencias humanas y, lo que es más grave, el destino de la misma racionalidad. Llevada a sus últimas consecuencias, la palabra de Levinas nos empuja al silencio, lo que, si pensamos en cierto destino de la palabra de Heidegger, no deja de ser curioso.

El intento inicial de este trabajo es el de rescatar tres momentos de los análisis levinasianos, el de la posición de la separación radical, el de la preeminencia de la singularidad frente a los embates de lo Mismo y el de la necesidad de afirmar la presencia, y por lo mismo la posibilidad del evento, como resguardo del hombre (cada hombre) como lugar del sentido. Es por cierto imposible presentar en el marco de este artículo los desarrollos ulteriores que intentan escapar a la trampa de la posición de la trascendencia como lugar de lo real, trampa que vuelve estériles política, razón y pensamiento.