

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.