

## CAPITULO IV

### *TOTALIDAD E INFINITO (1961)*<sup>101</sup>

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-

---

<sup>101</sup> Levinas, *Totalité et Infini*.

ria, que instituye la historia, alienación ontológica; [y si] es a la vez la primera injusticia"<sup>102</sup>, 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

---

<sup>102</sup> 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 prefacio<sup>103</sup> 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"<sup>104</sup>. 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-

<sup>103</sup> Levinas, *Totalité et Infini*, pp. IX-XVIII.

<sup>104</sup> *Idem*, p. IX.

riorizada<sup>105</sup>. El pensar y la política se mueven así en el universo de lo mismo (le Mêmes) 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 historia<sup>106</sup>. "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 (*Autrui*)"<sup>107</sup>.

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"<sup>108</sup>. 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 METAFÍSICA<sup>109</sup>

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

<sup>105</sup> Ver *idem*, p. X.

<sup>106</sup> Ver *idem*, p. XI.

<sup>107</sup> *Idem*, p. XIII.

<sup>108</sup> *Idem*, p. XVI.

<sup>109</sup> 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 metafísica<sup>110</sup>. 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

---

<sup>110</sup> *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"<sup>111</sup>

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

---

<sup>111</sup> *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"<sup>112</sup>. 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 ser<sup>113</sup>. 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"<sup>114</sup>. Por otra parte, el sentimiento del absurdo del sufrimiento sólo puede darse

---

<sup>112</sup> *Idem*, p. 87.

<sup>113</sup> *Ibidem*,

<sup>114</sup> *Idem*, pp. 259 88.

como protesta en una relación que se caracteriza esencialmente como amor a la vida y gozo<sup>115</sup>.

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 instrumentos<sup>116</sup>. 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

---

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

<sup>116</sup> 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 instauro un mundo común. El acontecimiento ético situado en el origen de la generalización, es la intención profunda del lenguaje"<sup>117</sup>. 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-

---

<sup>117</sup> *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"<sup>118</sup>. 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 lenguaje<sup>119</sup>. 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

<sup>118</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>119</sup> 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"<sup>120</sup>. 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 <sup>121</sup>. 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 libertad<sup>122</sup>, 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

---

<sup>120</sup> *Idem*, pp. 197-198.

<sup>121</sup> Ver *idem*, p. 203.

<sup>122</sup> 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"<sup>123</sup>. 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"<sup>124</sup>. 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

---

<sup>123</sup> *Idem*, pp. 201-202.

<sup>124</sup> *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 metafísica<sup>125</sup>. 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 mítica<sup>127</sup> que se funde con el yo en comunión alienante que desubjetiviza. sin embargo, en esta

<sup>125</sup> Ver *idem*, pp. 176-55.

<sup>126</sup> Ver *idem*, pp. 227-55.

<sup>127</sup> 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"<sup>128</sup>. 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"<sup>129</sup> 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"<sup>130</sup>.

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"<sup>131</sup>. 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 [...]"<sup>132</sup>.

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"<sup>133</sup>. 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-

<sup>128</sup> *Idem*, p. 237.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>130</sup> *Idem*, p. 236.

<sup>131</sup> *Idem*, p. 234.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 241.

<sup>133</sup> *Idem*, p. 244.

cimiento"<sup>134</sup>. 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"<sup>135</sup>. 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

<sup>134</sup> *Idem*, p. 246.

<sup>135</sup> *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 hebraica.

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.